

# PROCEEDING AICIS XIV

## Buku 1

**Subtema:  
Religion and Science in Multicultural Societies**

**Editor:  
Muhammad Zain  
Mukhammad Ilyasin  
Mustakim**



Kerjasama Direktorat Jenderal Pendidikan Islam  
Kementerian Agama RI  
dengan STAIN Samarinda







# PROCEEDING AICIS XIV

## Buku 1

**Subtema: Religion and Science  
in Multicultural Societies**

**Editor:  
Muhammad Zain  
Mukhammad Ilyasin  
Mustakim**



**Kerjasama Direktorat Jenderal Pendidikan Islam  
Kementerian Agama RI  
dengan STAIN Samarinda**



Copyright 2014 by Annual International Conference on Islamic Studies XIV

All rights reserved. Not part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording, otherwise, without the prior permission in writing of the Annual International Conference on Islamic Studies.

International Standard Book Number: 978-602-7774-40-7  
978-602-7774-39-1 (Jilid Lengkap)

Editor. Proceeding Annual International Conference on Islamic Studies AICIS) XIV.  
STAIN Samarinda, 2014  
Muhammad Zain  
Mukhammad Ilyasin  
Mustakim

## Sekapur Sirih Panitia Pelaksana

*Annual International Conference on Islamic Studies* dulu disebut ACIS, *Annual Conference on Islamic Studies*. Sejak tahun 2012 di Surabaya ACIS menjadi konferensi tahunan yang berskala internasional. Konferensi ini dimaksudkan sebagai mimbar akademik bagi peminat kajian keislaman dari berbagai mazhab pemikiran, pendekatan, ragam dan lokus kajian Islam di Indonesia. Selain itu, AICIS juga menjadi barometer perkembangan kajian Islam di Indonesia.

Dari tahun ke tahun, AICIS membahas tema utama sesuai dengan kecenderungan kajian Islam Indonesia pada kurun waktu tertentu, sehingga tema-tema AICIS cukup variatif. Sebagai contoh tahun 2011 membahas tema: “Merangkai Mozaik Islam dalam Ruang Publik untuk Membangun Karakter Bangsa”. Tahun 2010 mengkaji topik: *Re-inventing Indonesian Islam* (Menemukan Kembali Jati Diri Islam Indonesia/Nusantara). Tahun 2009 mengusung tema: Merumuskan Kembali Kajian Keislaman di Indonesia. Tahun 2008 mengusung tema: Penguatan Peran PTAI dlm Meningkatkan Daya Saing Bangsa. Tahun 2007 membahas: Kontribusi ilmu-ilmu Keislaman dalam Menyelesaikan Masalah-masalah Kemanusiaan Pada Milenium Ketiga. Tahun 2006 mengkaji: Relasi Kajian Islam dan Science dalam Merespon Tantangan Lokal dan Global. Tahun 2005 membahas tema: *Quo Vadis Islamic Studies in Indonesia*. Demikian seterusnya.

Tahun 2013, DIKTIS Kementerian Agama RI bekerjasama dengan IAIN Mataram, Nusa Tenggara Barat menyelenggarakan AICIS yang ke-13. AICIS ke-13 mengusung tema: “*Paradigma Unik Kajian Keislaman Indonesia: Menuju Kebangkitan Peradaban Islam*” (*Distinctive Paradigm of Indonesian Islamic Studies: Towards Renaissance of Islamic Civilization*).

Tahun 2014, AICIS dilaksanakan di Balikpapan dengan kerja sama STAIN/IAIN Samarinda, tanggal 21 sampai 24 Nopember 2014. AICIS kali ini sangat meriah dan dihadiri oleh 1.600-an peserta dan undangan. Terdapat 1.006 paper yang mendaftar secara *on line*. Dari proses seleksi dan total makalah yang diundang untuk presentasi sebanyak 375, termasuk 200 makalah dalam kategori *poster session*. *Poster session* baru kali ini diselenggarakan. Sesi poster, para presenter membawa poster sendiri dengan ukuran tertentu yang memuat temuan dan hasil penelitiannya. Mereka difasilitasi oleh panitia dalam ruangan tersendiri dan terpisah dengan sesi paralel dan pleno. Para pengunjung dan sesama presenter saling berdebat dan membicarakan *current issues* riset mereka. Mereka bertukar pikiran, dan berdiskusi serta membangun *intellectual networking*.

Ke depan, kita mengharapkan AICIS dapat mencontoh AAR (*American Academy of Religion*) yang setiap tahunnya mengadakan seminar internasional yang dihadiri sampai 10.000-an peserta dari seluruh dunia. Mereka datang sendiri, mendaftar sendiri, dan mempresentasikan paper dan temuan terbarunya dalam bidang yang digelutinya. Atau seperti MESA (*Middle East Studies Association*) sebagai wadah dan ajang pertemuan para sarjana, dan pakar studi kawasan terutama Timur Tengah. MESA ini memiliki keanggotaan lebih 2.700-an sarjana dan pakar. Paper yang telah dipresentasi pada forum ini akan dipromosi untuk diterbitkan pada *the International Journal of Middle East Studies*.

AICIS ini ibarat “panggung akademik” yang telah disediakan Kementerian Agama RI. Kualitas, hasil dan *performance* panggung bergantung kepada pemilik tradisi kajian keislaman Indonesia, para dosen, pakar dan peneliti di PTKI. Mari kita berfokus membesarkan AICIS dengan terus menerus menyempurnakannya serta menggunakan momentum AICIS untuk kemajuan PTKI. Agar dokumen AICIS dapat dikenang dan menjadi bahan kajian, panitia berupaya untuk mencetak *proceeding* AICIS pada setiap *event*-nya.

Akhirnya, kami menyampaikan permohonan maaf atas kekurangan yang ada. Sesungguhnya, kami sudah berusaha untuk mempersembahkan yang terbaik. Kami sadar, tidak ada yang sempurna di dunia ini. Selaku panitia, kami terhibur dengan sebuah kalimat bijak “...*ketika engkau menginginkan sesuatu tetapi belum tercapai, itu berarti Tuhan sedang memberitahumu, bahwa engkau harus bekerja lebih keras lagi*”. Salam AICIS.

Jakarta, November 2014  
Panitia Pelaksana,

**Dr. Muhammad Zain, M.Ag**  
**Dr. Mukhammad Ilyasin, MA**

# Pengantar

## Direktur Pendidikan Tinggi Islam

Prof. Dr. H. Dede Rosyada, M.A

Assalamu ‘alaikum warahmatullah wabarakatuh

Salah satu kekayaan bangsa Indonesia adalah Kajian Keislaman khas Nusantara yang sudah berlangsung sejak lama. Proses pemaknaan terhadap ajaran Islam pada masa lalu berlangsung di dunia pesantren. Di sini, kajian keislaman dipahami sebagai wilayah yang berhadapan dengan masalah dunia, yaitu *ad-din* dalam pengertian akhirat. Proses kedua adalah pemahaman ajaran Islam pada masa-masa awal pendirian perguruan tinggi keislaman. Masa ini berlangsung beberapa waktu pasca kemerdekaan bangsa Indonesia. Di sini, orientasi pembelajaran keislaman masih berkisar kepada wilayah akherat, namun sudah menggunakan logika kritis. Proses ketiga adalah era mulai digagasnya konversi IAIN dan STAIN menjadi UIN. Ini terjadi pada awal tahun 2000.

Munculnya pemikiran untuk mendirikan universitas keislaman negeri menandai meluaskan wilayah kajian keislaman, yang semula berkuat kepada wilayah abstrak filosofis berkembang menjadi kritis-humanis. Kajian keislaman mulai melibatkan teori-teori ilmu social dan diupayakan menyentuh kepada problem masyarakat kontemporer. Dalam konteks inilah, tema *Annual International Conference on Islamic Studies* atau AICIS ke-14 tahun 2014 ini menjadi penting untuk dibicarakan.

AICIS atau Konferensi Tahunan Kajian Islam dimaksudkan sebagai *event* tahunan untuk mempresentasikan, mengevaluasi, sekaligus menjadi tolok ukur derap laju perkembangan ilmu-ilmu keislaman di Indonesia. Di sini, para peminat kajian keislaman sebisa mungkin mengupayakan agar ilmu keislaman yang dikembangkan Perguruan Tinggi Keislaman Islam semakin menyentuh problem dan tantangan masyarakat Indonesia dewasa ini yang semakin beragam.

Atas pertimbangan inilah *tema AICIS ke-14 Tahun 2014 ini adalah “Merespon Tantangan Masyarakat Multikultural: Kontribusi Kajian Islam Indonesia” (Responding the Challenges of Multicultural Societies: The Contribution of Indonesian Islamic Studies)*.

Ada perkembangan menarik. Dari tahun ke tahun, peminat konferensi kajian keislaman kelas dunia yang diselenggarakan Kementerian Agama RI ini menyedot minat masyarakat akademisi dan pemerhati kajian Islam dunia. Mereka yang mengirimkan *paper* untuk mengikuti seleksi panitia terus meningkat.

Ada banyak hal yang bisa diperoleh dari forum konferensi ini, selain memaparkan dan mendengarkan temuan-temuan penting dari setiap *paper* yang dipresentasikan para pembicara dan ada juga yang disosialisasikan dalam bentuk poster. Forum tahunan ini juga menjadi semacam forum pertemuan antar pimpinan perguruan tinggi Islam, ajang untuk membangun relasi di bidang dunia akademik oleh para sarjana, ilmuwan dan intelektual dari berbagai bidang.

Dalam penyelenggaraan AICIS XIV kali ini, sebanyak lebih kurang 1.000 *paper* yang masuk ke panitia. Berdasarkan hasil seleksi tim sebanyak 160 *paper* yang memenuhi syarat dan diundang untuk mempresentasikan karyanya dalam forum AICIS XIV di Balikpapan. Disamping itu sebanyak 200 *paper* diundang sebagai poster session untuk menyemarakkan AICIS dan memberikan apresiasi terhadap karya mereka.

Sebagai penghargaan dan apresiasi yang tinggi terhadap hasil kajian dan karya para pembicara AICIS XIV, seluruh materi/makalah, baik sesi pleno maupun sesi paralel, Diktis membuat Proceeding dalam bentuk buku yang berisi sejumlah kumpulan materi/makalah yang dipresentasikan dalam forum AICIS XIV, dengan harapan agar bisa memberikan nilai tambah terutama bagi para penulis dan presenter, disamping juga sebagai laporan dokumentasi tentunya.

Akhirnya, kami ucapkan terima kasih yang setinggi-tingginya kepada semua pihak yang telah berpartisipasi dan terlibat dalam pembuatan Proceeding AICIS XIV ini, semoga memberikan manfaat yang besar bagi semua kalangan.

*Wassalamu 'alaikum wr.wb.*

Jakarta, Desember 2014

Direktur Diktis,

**Prof. Dr. H. Dede Rosyada, M.A.**



# Sambutan

## Direktur Jenderal Pendidikan Islam

Prof. Dr. Phil. H. Kamaruddin Amin, M.A

*Assalamu 'alaikum warahmatullah wabarakatuh*

*Alhamdulillah*, atas hidayah dan inayah-Nya AICIS ke-14 bisa diselenggarakan dengan lancar, tertib dan sesuai harapan. Shalawat dan do'a kita sampaikan kepada junjungan kita, Nabi Muhammad SAW, karena teladan dan pandangan serta berkat perjuangan beliau beserta sahabat dan keluarganya, sehingga Islam masih jaya hingga dewasa ini.

AICIS XIV di Balikpapan dilaksanakan bekerjasama antara Direktorat Pendidikan Tinggi Islam, Direktorat Jenderal Pendidikan Islam dengan STAIN Samarinda yang sebentar lagi akan diresmikan sebagai Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Samarinda. AICIS kali ini adalah perhelatan yang ke-14. AICIS adalah festival akademik yang prestisius di Kementerian Agama. Halmana, pada forum ini para guru besar, dosen, peneliti dan pemerhati kajian Islam berkumpul, berdiskusi yang berskala internasional. Mereka datang dan mempresentasikan *current issues* dan temuan-temuan ilmiyahnya sesuai dengan bidang keilmuan masing-masing.

Dari tahun ke tahun, AICIS semakin diminati. Hal ini dapat dilihat dari jumlah paper yang masuk pada panitia penyelenggara terus meningkat, baik dari segi jumlah maupun kualitasnya. Dalam catatan panitia, acara AICIS dihadiri sedikitnya 1.601 (seribu enam ratus satu) peserta, partisipan, tamu undangan dan pembicara AICIS. Jumlah paper yang masuk *via on line* adalah 1.000 artikel. Terdapat 580 artikel yang memenuhi syarat administratif untuk diseleksi. Dan hasil seleksi tim penilai sebanyak 160 presenter yang diundang dalam kategori *parallel session*, dan 200 orang sebagai *poster presentation*. Total paper yang dipresentasikan sebanyak 375 (ditambah dengan sesi pleno dan *teleconference*). *Teleconference* diadakan sebagai pertanda bahwa jarak bukanlah suatu kendala untuk berbagi ide, gagasan dan pengalaman. *The world is flat*. Dunia sudah datar.

Islam yang terbentang dari Maroko sampai Merauke, dari Amerika Serikat sampai Eropa—menurut John L. Esposito--sedang berada di persimpangan jalan besar sebagaimana juga agama-agama besar lainnya dalam menghadapi perubahan yang sangat cepat. Islam seharusnya sebagai solusi alternatif bagi tatanan dunia global, jika ditilik dari mayoritas Islam yang sedang mengembangkan demokrasi, hak asasi manusia, sikap saling menghormati, saling bekerjasama antar komunitas beriman untuk membangun *a strong civil society*.

Demikian pula halnya dengan Islam Nusantara mestinya menjadi *center of excellence* dan kiblat dunia. Karena pergumulan Islam Nusantara yang terbentang dari Sabang sampai Merauke dengan kondisi sosio-kultural masyarakat Indonesia sudah berlangsung sejak lama. Pengalaman Islam Indonesia yang menunjukkan bahwa Islam dan demokrasi adalah *compatible* menjadi *branding* untuk dikenalkan kepada masyarakat dunia.

AICIS ke-14 ini juga dirangkaikan dengan penandatanganan 'Prakarsa Balikpapan 2014'. Prasasti yang bertajuk "Merangkai mozaik keragaman budaya, suku, ras dan agama sebagai pilar NKRI untuk meneguhkan Islam Indonesia sebagai kiblat kajian keislaman dunia". Prakarsa Balikpapan ini ditandatangani oleh Menteri Agama, Gubernur Kalimantan Timur, para perwakilan (pimpinan) perguruan tinggi agama Islam dari berbagai kawasan di Indonesia, dan tokoh adat.

Sebagai rasa syukur atas penyelenggaraan AICIS XIV ini dan untuk mendokumentasikan hasil-hasil kajian dan paper/makalah para presenter baik makalah sesi pleno maupun sesi paralel, Ditjen Pendidikan Islam melalui Direktorat Pendidikan Tinggi Islam memandang perlu untuk membuat Proceeding AICIS XIV.

Untuk itu kepada semua pihak kami ucapkan terima kasih, atas terbitnya proceeding ini. Semoga buku sederhana ini akan memberikan manfaat yang besar bagi perkembangan kajian keislaman Indonesia khususnya dan masyarakat luas umumnya.

*Wassalamu 'alaikum warahmatullah wabarakatuh.*

Jakarta, Desember 2014

Direktur Jenderal,

**Prof. Dr. Phil. H. Kamaruddin Amin, M.A**

# Sambutan Menteri Agama RI Pada Pembukaan Annual International Conference on Islamic Studies XIV

Tanggal 21 November 2014 di Balikpapan

*Assalamu 'alaikum warahmatullah wabarakatuh*

Yth Wakil Gubernur Kalimantan Timur,

Yth Ketua DPRD Provinsi Kalimantan Timur,

Yth Bupati dan Walikota se-Kalimantan Timur;

Yth Para Pejabat Kementerian Agama

Yth Para Pimpinan Perguruan Tinggi Islam,

Yth Para Direktur Sekolah Pascasarjana se-Indonesia

Yth Para Profesor, Guru Besar, tokoh agama/masyarakat

Yth Para Pembicara dari dalam dan luar negeri

Yth Para peneliti, nara sumber *parallel* dan *poster presentation*.

Puji syukur kita panjatkan kehadirat Allah SWT karena atas limpahan rahmat dan 'inayah-Nyalah, sehingga kita dapat menghadiri dan menyelenggarakan Annual International Conference on Islamic Studies (AICIS) ke-14, di Balikpapan. Shalawat dan salam kita haturkan kepada junjungan kita Nabi Muhammad SAW, teladan umat manusia sampai akhir zaman.

## **Saudara-saudara hadirin yang berbahagia,**

Saya menyambut gembira dan memberikan apresiasi atas penyelenggaraan *Annual International Conference on Islamic Studies (AICIS)* sebagai pertemuan ilmiah berskala internasional di Tanah Air kita. Saya ikut bangga kegiatan AICIS kali ini, selain dihadiri oleh para pembicara dari dalam negeri, juga hadir pembicara tamu dari luar negeri, seperti dari Maroko, Mesir, Inggris, Netherlands, Qatar, Amerika, Australia, dan negeri serumpun Malaysia.

Sejalan dengan tema “Merespon Tantangan Masyarakat Multikultural, Kontribusi Kajian Islam Indonesia”, tidak berlebihan jika saya menyatakan bahwa dinamika masyarakat Indonesia dan tatanan global dengan segala problematikanya dewasa ini menantikan peran para ilmuwan dan cendekiawan muslim sebagai pembawa misi Islam yang mencerahkan peradaban. Dalam konteks ini studi Islam harus dilihat lebih luas sebagai unsur yang harus tampil memberi makna terhadap pembangunan karakter dan turut memberi arah bagi revolusi mental bangsa Indonesia.

Pada setiap sesi *Annual International Conference on Islamic Studies (AICIS)* yang diadakan dari tahun ke tahun, meski dengan tema yang berbeda, namun selalu menunjukkan betapa studi Islam mengalami perkembangan yang mengesankan di negara kita, sebagai negara berpenduduk muslim terbesar di dunia, yang menjunjung tinggi prinsip toleransi dalam hubungan antarumat beragama. Perjalanan sejarah kehidupan berbangsa dan bernegara telah memberi pengalaman berharga tentang pentingnya toleransi sebagai simpul perekat masyarakat multikultural di negara kita. Peran kaum terpelajar dan golongan intelektual tidak dapat dipungkiri sebagai *avangarde* rekayasa perubahan masyarakat di dunia yang multikultural.

Toleransi dan multikulturalisme bukan berarti melepaskan akidah agama dan menanggalkan identitas sebagai penganut agama tertentu, demi persamaan dan kebersamaan. Akan tetapi toleransi dan multikulturalisme, perlu dipahami sebagai sikap positif dan apresiatif dalam memandang dan memperlakukan golongan lain yang berbeda dengan kita. Dalam ungkapan lain, toleransi adalah saling memberi untuk... ayat (1) ayat (2).

### **Saudara-saudara hadirin yang berbahagia,**

Islam di Indonesia adalah kekuatan pendorong demokrasi. Islam yang *compatible* dengan demokrasi, dengan merujuk pada pengalaman Indonesia, memberi harapan baru bagi tatanan perdamaian global. Harapan dunia bahkan kini tertuju kepada Islam Indonesia sebagai model dan referensi dunia dalam membangun demokrasi tanpa berbenturan dengan agama sebagai keyakinan hidup masyarakat.

Dalam spektrum yang sama kita melihat jejak perkembangan intelektualisme Islam sebagai pemberi kontribusi penting dalam keindonesiaan modern. Kita dapat mengatakan, studi Islam sebagai disiplin keilmuan dengan misi dan daya tarik tersendiri telah turut mewarnai kemajuan dunia pendidikan Indonesia. Studi Islam yang dibangun dan dikembangkan di lembaga pendidikan tinggi Islam di seluruh Tanah Air telah memberi andil besar dalam membentuk *mainstream* wajah umat Islam Indonesia yang moderat.

Kontribusi dan peran strategis lembaga pendidikan Islam di bawah naungan Kementerian Agama, dalam upaya menciptakan pemahaman agama yang *rahmatan lil 'alamin*, merupakan fakta dan fenomena yang selalu menarik untuk dikaji. Perguruan Tinggi Agama Islam senantiasa mengajarkan Islam dan keberagaman yang toleran. Islam garis keras bukanlah pilihan umat dan juga bukan Islam yang *mainstream* di Nusantara ini.

Dewasa ini agama-agama besar dunia terus berbenah diri. Belakangan, kita melihat gerakan Karen Armstrong yang sedang gencar-gencarnya mengkampanyekan “agama cinta kasih”. Pengembaraan Armstrong yang panjang dalam menggeluti studi agama-agama besar dunia seperti Katolik, Yahudi, Buddha dan Islam, mengantarkannya untuk berpendapat bahwa ternyata kita harus segera menampilkan agama-agama pada masa Aksial. Masa Aksial adalah masa sekitar Nabi Ibrahim a.s hidup. Di sanalah sisi-sisi agama yang paling otentik. Dalam sejarahnya sangat kecil peranan agama dan konflik, kekerasan, dan tragedi berdarah. Kalau ada konflik yang ditengarai sebagai konflik atas nama agama, pastilah bukan karena ajaran agama tertentu, tetapi karena latar kekuasaan, politik dan ekonomilah yang menjadi pemicunya.

### **Hadirin peserta konferensi yang berbahagia,**

Selanjutnya, masih terdapat isu-isu krusial dan tantangan multikulturalisme di Indonesia, antara lain: (1) perlunya perhatian mengenai posisi para penganut agama-agama di luar 6 agama di Indonesia (Islam, Kristen, Katolik, Hindu, Budha, Konghucu). Para penganut agama di luar 6 agama tersebut juga ingin diakomodasi dalam asas dan prinsip kewarganegaraan di negeri ini. Hal ini menguat dalam perbincangan perlu atau tidaknya status mereka muncul secara eksplisit di KTP; (2) negara harus menyikapi munculnya semakin banyak gerakan keagamaan baru yang semakin lama semakin menunjukkan grafik peningkatan. Bukannya pada masa lalu tidak ada gerakan serupa, tetapi gerakan-gerakan semacam ini tidak berani mengungkapkan identitas keagamaannya yang asli karena takut sanksi hukum dari rezim negara yang relatif tidak seterbuka sekarang; (3) Pendirian rumah ibadah mestinya tidak perlu memunculkan kereshan di kalangan umat beragama jika terdapat kematangan beragama pada masing-masing umat beragama; (4) Kekerasan antar umat beragama, terutama terhadap kelompok minoritas; (5) Penafsiran keagamaan yang sempit, literal dan konservatif mengancam keberadaan kelompok keagamaan yang memiliki tafsir berbeda. Tafsir sempit telah membutakan para penganutnya dalam melakukan takfir dan bisa berujung pada aksi-aksi kekerasan kepada kelompok tafsir yang berbeda. Hal ini terjadi pada gerakan keagamaan bawah tanah yang menganut paham radikal

tentang jihad yang hanya ditafsirkan sebagai *qital* (perang), padahal makna generiknya adalah setiap usaha yang sungguh-sungguh untuk mendapatkan ridla Allah SWT.

Saya sungguh amat prihatin, sebagian kita sekarang begitu mudahnya mengatakan sesama saudara seiman sebagai kafir, murtad. Beda penafsiran hadis, beda penafsiran ayat Al-Qur'an, sebagian kita saling mengkafirkan, sunni dan syi'ah saling bunuh, padahal Al-Ghazali...

### **Hadirin yang saya hormati,**

Segi lain yang menarik yang perlu menjadi perhatian ialah kebijakan pendidikan yang dicanangkan pemerintah untuk perluasan akses pencerdasan masyarakat. Sampai saat ini Angka Partisipasi Kasar Indonesia masih berkisar 30 persen yang berarti ada 70 persen anak usia belajar/kuliah yang berada di luar perguruan tinggi. Dan hanya 8,5 persen total angkatan kerja kita yang pernah mengenyam pendidikan di perguruan tinggi, Sehingga, ketika mereka memasuki pasar kerja, akan digaji rendah sebagai buruh kasar, dan begitupun kalau mereka keluar negeri.

Padahal pendidikan memiliki peran penting sebagai pemutus mata-rantai kemiskinan, baik kemiskinan struktural maupun kemiskinan kultural, serta untuk mengangkat harga diri bangsa di mata internasional. Oleh karena itu perguruan tinggi harus memperluas orientasi menjadi kampus nonkognitif. Sekolah dan perguruan tinggi yang sangat kognitif sulit bisa menolong peserta didik atau mahasiswa untuk memutus mata rantai kemiskinan.

Menurut sebuah data, dewasa ini hanya 3 persen anak yang berasal dari keluarga miskin yang bisa menyelesaikan kuliah, sedangkan keluarga yang berkecukupan mencapai 46 persen yang menyelesaikan pendidikan. Masalah ini harus menjadi perhatian kita bersama untuk mengatasi dan menanggulangnya. Untuk itu mari kita terus membangun dan memajukan studi Islam sebagai jembatan emas menuju masa depan peradaban yang gemilang. Secara khusus, sebelum akhiri sambutan ini, saya ingin sampaikan wacana tentang perlu/tidaknya perguruan tinggi agama pindah ke kementerian ristek dikti.....

### **Hadirin yang berbahagia,**

Demikian beberapa hal yang dapat saya sampaikan dalam kesempatan ini, akhirnya dengan memohon ridha Allah SWT dan ucapan **Bismillahirrahmanirrahim**, *Annual International Conference on Islamic Studies (AICIS)* ke-14 tahun 2014 saya nyatakan secara resmi dibuka.

Selamat mengikuti konferensi dan semoga tercapai hasil yang diharapkan dari pertemuan ilmiah ini.

Semoga Allah SWT senantiasa menuntun kita semua di jalan yang diridhai-Nya.

Sekian dan terima kasih.

Wallahul Muaffiq ila Aqwamithoriq

*Wassalamu 'alaikum waramatullah wabarakatuh.*

Balikpapan, 21 November 2014

Menteri Agama RI

**Lukman Hakim Saifuddin**



# **Closing Remarks The 14<sup>th</sup> Annual International Conference on Islamic Studies (AICIS)**

## **“Responding to The Challenges of Multicultural Societies: The Contribution of Indonesian Islamic Studies”**

Senyur Hotel Balikpapan, November 21-24, 2014

The 14<sup>th</sup> International Conference on Islamic Studies (AICIS) was held by the State Institute for Islamic Studies (IAIN) Samarinda in Balikpapan, 21-24 November 2014 under the auspicious of Directorate of Higher Education Institutions of the Ministry of Religious Affairs. The main theme is “Responding the Challenges of Multicultural Societies: the Contribution of Indonesian Islamic Studies.” By this theme the Steering Committee expects that the conference will give significant contribution to the making of multicultural Indonesia which is made up from extremely diverse socio-cultural and religious traditions. There were 160 selected papers that have been presented throughout the conference and 200 researches in poster sessions.

The first part of the closing remarks is to briefly summarize the discourse aroused in AICIS 14<sup>th</sup>. It is divided into four major sub-themes as follows: a) religion and science in multicultural societies; b) Islamic jurisprudence in resolving contemporary problems; c) Nusantara Islamic civilization: value, history and geography, and; d) multicultural education in Indonesia: Challenges and opportunities. Most of the papers presented in the conference is research reports, whether literary or field research. A great deal of them deals with how the Indonesian Islamic studies accommodate the local articulations of Islam; how they respond and give solution to the challenges of multiculturalism, and; how Indonesian Islamic studies can resolve contemporary problems and tensions as a result from the dynamics of encounter between localities and universalities of socio-religious values.

To sum up, the degree of complexity in response to challenges that Indonesian Islamic studies have been facing will always multiply from time-to-time. It is timely now to reflect upon how Indonesian Islamic studies must respond all those challenges with deserved care. The growth of multicultural citizenship, the emergence of new religious movements, the rise of minority groups, and still many others, must be taken care of as elegantly and comprehensively as possible by the Indonesian Islamic studies if they wish to keep their vitality in resolving the contemporary problems in Indonesia. Indonesian Islamic studies must open their coverage to address not only old theological issues but also new interdisciplinary ones.

In addition, it is also imperative that Indonesian Islamic studies develop their own methods and traditions in improving their adaptability to universal values as well as modern ones. Viewed from the salient characteristics of Indonesian Islam, it is not exaggerating that Islamic studies as developed outside of Indonesia should learn, comprehend and adopt how Islamic teachings are being harmoniously orchestrated in accordance with locality and universality aspects. Eclecticism and cultural borrowings, therefore, have accordingly colored the entity of Indonesian Islam which, in turn, contributes to the making of moderate, peaceful and civilized Islam in general.

The second part of this wrap-up session is reflection. What are the main developments in the region that create a broad scope of concerns to Islamic studies and multicultural societies in Indonesia? Nevertheless, AICIS 14<sup>th</sup> was aimed to explore the intellectual transformation in Indonesia in general and Muslim scholars in particular. It is functioned also to stimulate academics and researchers to contribute to the advancement of Islamic knowledge and humanity. Multiculturalism discussed in

AICIS 14th is important to promote and reactivate mutual understanding and respect in five continents. Hence, it is to strengthen the networking among intellectuals all over the world in facing new challenges and better opportunities.

Resource persons and participants of AICIS 14th recommend three kinds of areas to develop Islamic studies. First of all, there must be institutional development, secondly human capacity enhancement and third is the revitalization of interdisciplinary Islamic studies.

### **A. Institutional Development**

It is recommended that AICIS will have a special team work that dedicated themselves to the implementation of AICIS in collaboration with Islamic universities and institutes of Islamic Studies in Indonesia. Nowadays, the 8 full-fledged Islamic universities, 14 institute for Islamic studies and schools of Islamic studies which are under the supervision of the Directorate of Islamic Education in the Ministry of Religious Affairs, offer a multi directional and multi-optional study programs that extend from theology to tafsir (exegesis of the Qur'an) and historical sociology of Muslim societies, from hadith (traditions of the Prophet) and fiqh (Islamic Jurisprudence) to modern Islamic thought.

The partners of the AICIS Team Work are the state-owned higher learning education along with all Islamic higher education institutions all over the world.

### **B. Human Capacity Enhancement**

One of the stakeholders of the successful implementation of AICIS is the active participation of thinkers and capable human resources in research sphere. Other requirements are respect for multicultural societies and the involvement in national development, socially, economically, politically, ect. On top of offering the current paradigm, AICIS should offer themes of wider Islamic studies that aim to bring human resources in contact with the history and classics of Islamic studies and modern development of various walks of life.

### **C. Revitalization of Interdisciplinary Islamic Studies**

The aim of the Islamic higher learning education is to equip its students with knowledge and skills that will enable them to have inter-subjective type of religiosity and an in-depth understanding of Islamic civilization, as well as a closer comprehension of today's world.

The distinctive paradigms of Indonesia Islamic studies are expected to open doors to the great heritage of Islamic civilization for its components and enable them to discover the philosophy of the modern world and the future knowledge that will be produced for the good of humanity.

Balikpapan, East Kalimantan, November 23, 2014

**Dr. Masdar Hilmy**

**Prof. Dr. Hj. Amany Lubis**



## DAFTAR ISI

Sekapur Sirih Panitia <i>Dr. Muhammad Zain, M.Ag.</i> .....	iii
Pengantar Direktur Pendidikan Tinggi Islam <i>Prof. Dr. H. Dede Rosyada, M.A.</i> .....	v
Sambutan: Direktur Jenderal Pendidikan Islam <i>Prof. Dr. Phil. H. Kamaruddin Amin, M.A.</i> .....	vii
Sambutan Menteri Agama RI Pada Pembukaan Annual International Conference on Islamic Studies XIV <i>Lukman Hakim Saifuddin</i> .....	ix
Closing Remarks The 14th Annual International Conference on Islamic Studies (AICIS) <i>Dr. Masdar Hilmy &amp; Prof. Dr. Hj. Amany Lubis</i> .....	xiii

### KEYNOTE SPEECH

The Intersubjective Type of Religiosity: A Contribution (a fresh Ijtihad) of Indonesian Islamic Studies to a Multicultural Society <i>M. Amin Abdullah</i> .....	1
Responding to Challenger of Multicultural Societies: Contribution of Indonesian Islamic Studies <i>Azyumardi Azra, CBE</i> .....	22
Community Development, Multiculturalism and Religion <i>Professor Jim Ife</i> .....	25
Religion and Science in Multicultural World <i>Shafa Elmirezana</i> .....	31

### PARALEL SESSION 1

#### SUBTEMA: RELIGION AND SCIENCE IN MULTICULTURAL SOCIETIES

Eco Pesantren in Indonesia as an Approach to Environmental Ethics <i>Bambang Irawan</i> .....	35
Integrasi-Interkoneksi Psikologi: Implementasinya bagi Penyusunan Buku Ajar di Program Studi Psikologi Fakultas Ilmu Sosial dan Humaniora UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta <i>Waryani Fajar Riyanto</i> .....	58
(اتجة جديدة لإبستمولوجي المناهج الدراسية فى باسانترين رؤية تجديدية لتعليم اللغة العربية) <i>Muhajir, S.Pd.I, M.Si</i> .....	88
Konsep At-Tija'rah dalam Tafsir Al-Misbah Karya M. Quraish Shihab <i>Andi Zulfikar</i> .....	93

Islamic Banking in the Philippines: Perceptions and Challeges <i>Sahraman D. Hadji Latif, M.E.</i> .....	109
Bai' al-Murâbahah concurrent with Wakalah: Deviation and Solution with special reference to Indonesian Islamic Banks <i>Dr. Saparuddin Siregar</i> .....	119
Relasi Politik dan Perkembangan Regulasi Ekonomi Islam di Indonesia <i>Dr. Bambang Iswanto, MH</i> .....	128
Konsep Tafsir Liberal Jamāl Al-Bannā: Analisis Metodologis-Filosofis <i>Mukhammad Zamzami</i> .....	139
Water Treatment in Hadith Perspective <i>Andi M.A. Amiruddin</i> .....	154
Anthropocentrism: Integration of Islam, Philosophy and Science <i>Dr. Aksin Wijaya</i> .....	167
Al-Māwardī's Contribution to Socio-economic Development Thought: Special Reference to “Kitab Adab Al-DunYā Wa Al-dīn” <i>Luqman Hakim Handoko dan Mustofa Omar Mohammed</i> .....	183
Formulasi Teori Al-Mashlahah dalam Paradigma Pemikiran Hukum Islam Kontemporer <i>Muhammad Harfin Zuhdi</i> .....	201
Ethico-Legal Texts dan Hierarchy of Values Abdullah Saeed: Sebuah Kritik Epistemologi Hukum Islam <i>Muhammad Nashrul Haqqi</i> .....	217
Islamic Law in Secular State: A Study of the Distinctiveness of Islamic Law in Indonesia <i>Bani Syarif Maula</i> .....	229
Nalar Keagamaan Suku Using di Banyuwangi: Potret Multikulturalisme Masyarakat Pinggiran <i>Ahmad Kholil</i> .....	238
Spiritual Impetus in Treating Drugs Abuse: The Response of Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah (TQN) To Current Social Crises <i>Aris Widodo, M.A.</i> .....	253
Study of Architecture Based on Lontara Mandar <i>Wasilah</i> .....	262
Ekonomi Islam dan Peradaban: Analisis Mudharabah Sebagai Elemen Ekonomi Tolok Ukur Peradaban <i>Kumara Adji Kusuma, S. Fil. I, CIFP</i> .....	273
Measuring Social Mashlaha Performance of Islamic Banks in Indonesia <i>Siti Amaroh</i> .....	284
Forbidden Houses of God: The Politics of Controlling Worship Place in the Reform Era <i>Hamdani, Ph.D.</i> .....	294

Qanun Hukum Jinayat di Aceh: Tantangan dan Harapan Menuju Syari'at Islam Kaffah <i>Nasrullah Yahya</i> .....	303
The Image of Indonesia in the World: An Interreligious Perspective <i>Surya Darma dan Syahrin Harahap</i> .....	317
Strategi Peningkatan Mutu Perguruan Tinggi Agama Islam Berbasis Balanced Scorecard <i>Rahman El Junusi, dkk.</i> .....	329
Menelusik Kejayaan Islam dalam Matematika sebagai Lesson Learn Pengembangan Pendidikan Islam <i>Dr. Kusaeri, M.Pd.</i> .....	349
Peran Fiqh Indonesia dalam Menjawab Problem Kontemporer Masyarakat Indonesia <i>Dr. H. Abbas Arfan, Lc., M.H</i> .....	359
Opportunities and challenges of Inheritance Distribution In Muslim Community Country: A Case Study Of Indonesia <i>Dian Berkah, MHI</i> .....	375
The Constitutional Court Decisions in SiyasaShar`iyya Framework: Can These Decisions be regarded as the Interpretation of Islamic Law in Indonesia? <i>Alfitri</i> .....	384
Urgensi Mengembalikan Autensitas Al-Muraabahah dengan Hukum Islam: Studi Analisis pada UU No. 21 Tahun 2008 dan Implementasinya pada Pembiayaan Murabahah di Bank Syariah Mandiri KCP. Bekasi <i>Suprihatin</i> .....	394
Analisis Klinis Kandungan Air Barokah Berdasarkan Laboratorium Hidrologi Serta Maknanya Bagi Pengikut Tarekat Qodiriyah Wa Naqsabandiyah Suralaya <i>Syukron Ma'mun, M.Sc.</i> .....	405
Revitalisasi dan Variasi Sufisme Kontemporer di Perkotaan: Studi atas Sufisme Perennial Padepokan Thaha Jakarta <i>Zulfan Taufik</i> .....	416
Validitas dan Reliabilitas Instrumen Kompetensi Multikultural <i>Husni Thoyyar</i> .....	430
Jihad Ekonomi: Dinamika Ekonomi Berbasis Nilai Spiritual <i>Zainal Abidin</i> .....	445
Orientasi Islam Fiqhiyah dalam Pendidikan Islam <i>Imam Hanafi, M.A.</i> .....	462
Politik Perda Syariah di Cianjur: Kemunculan dan Keruntuhannya <i>M. Zaki Mubarak</i> .....	475
Pergulatan Politik Kelompok Konservatif dan Liberal dalam Kesetaraan Gender di Tunisia <i>Budi Juliandi</i> .....	505

Integrasi Ekologi dan Konsep Islam: Aktualisasi Pendidikan Lingkungan di Pondok Pesantren Gontor Putra Kab. Konawe Selatan dalam Mereduksi Aktivitas Kerusakan Ekologis <i>Jumarddin La Fua</i> .....	514
Hubungan antara Kematangan Beragama dan Tingkat Penalaran Moral <i>Ardana Reswari Miranda Ningrum</i> .....	530
The Implementation of Caning Sentence According to Islamic Law in Aceh: Between Equality and Discrimination (A Perspective from Within) <i>DR. H. Hasan Basri, M.A.</i> .....	539
Pemberdayaan Perempuan Orangtua Tunggal dalam Meningkatkan Ekonomi Keluarga: Studi Kasus Perempuan Orangtua Tunggal Prasejahtera di Kabupaten Bone Sulse <i>Hukmiah Husain, Lc, M.Ag</i> .....	553

# The Intersubjective Type of Religiosity: A Contribution (a fresh *Ijtihad*) of Indonesian Islamic Studies to a Multicultural Society

Oleh: M. Amin Abdullah

UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta-Indonesia

*In this global pluralism, suspicions abound. Religions have reinforced nationalism and ethnic divisions (and some cases replaced them) as reason for hating or suspecting “otherness.” Religion is sometimes perceived as the reason for ethnic and national division, and it often gives ideological bases for the conflicts. Despite religion’s ability to impart positive values about life, it can be a basis for the negative. As the pope has learned in Northern Ireland, it is not enough to say “Love thy neighbor as thyself” – the admonition often falls on deaf ears. It is difficult for most religious persons to fathom how much hypocrisy and hatred are associated with religion in contentious areas of the world; it is easy to assume that religion’s moral high ground will be realized”.*

Ninian Smart, “The Global Future of Religion”, Mark Juergensmeyer (Ed.), *Global Religions: An Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 2003, p.127

## Introduction

Since the 90s the world was shocked by Samuel Huntington’s thesis mentioning the emergence of the clash of civilization that was the clash of civilizations of Islam and Christianity, Islam and Confucianism, Christianity and Confucianism, Islam and Judaism, of Hinduism and Islam or Christianity and so forth. Without wishing to justify the Huntington’s thesis, in the reality of national and international relations, 20 years after the thesis was exposed, there had been some shocking world events such as like gunshots of the clash of civilizations, particularly the clashes between the supporters of ‘dogmatic’ secularism and ‘dogmatic’ religionism. The tragedy of September 11, 2001 and 2002 Bali bombings, and many others taking places in the areas of Afghanistan, Pakistan, Egypt, Syrian, South Sudan and the others constituted empirical evidence that the current era of human civilization cannot refute. There have even happened the clash-dogmatic zealots in one clump of religion itself, as it did in the Muslims against the Ahmadiyya and Shiites and so on. A socio-religious research and empirical study states that the world tends to be increasingly intolerant. Indeed, there is no positive correlation between any regulations, laws, government regulations, constitutions (Government Restriction Index)<sup>1</sup> and the disharmony of social relations of internal as well as inter-religious denominations, groups and sects and even conflicts among those interest groups within religious communities themselves. (Social Hostility Index). Not only do such conflicts appear in the present era. In the cold war era there was also a clash between the ‘dogmatic’ secularism (United States and Western blocks) versus ‘dogmatic’ Secularism (Soviet Union and Eastern blocks). Although it is not referred to call them as blocks, even the history of middle century and its previous one were also often decorated by collisions in the forms of wars. Will a small planet inhabited by so many billions of humans suffer as predicted by Huntington? It could be true or not, depending on the attitudes and wisdoms of the world leaders, including the political elites and the elites of the world’s major religions on the planet.

This paper is not going to elaborate the Huntington’s thesis, but is trying to find a way out of the difficulties which most the human races perceived after the tragedy of 11 September 2001 and the Bali

---

<sup>1</sup> Husni Thoyyar, “Dunia yang Semakin Tidak Toleran”(The world tends to be increasingly intolerant), Kompas, 22 November 2011.

bombings a year later.<sup>2</sup> Can human beings live in a coexistence and peace, comfortable-quiet-peaceful neighbourhood in a multicultural society, and equal social relationships which are unfortunately determined by so many different ethnicity, tribe, race, religion, skin colour? What type of religiosity is urgently needed in this contemporary multicultural era? Are there post-dogmatic types of religiosity which are seemingly more conducive to build a such non-conflictual type of pluralistic community? Could we construct intersubjectivity-nuanced types of religiosity, to reduce the tensions that are often acute between exclusive-subjective types of religiosity? Unlike a usual perspective, this paper is focused on the philosophical approach inspired by Immanuel Kant in his *Perpetual Peace*.<sup>3</sup> I then developed this concept through approach of Phenomenology of Religion in religious studies.<sup>4</sup> The philosophical approach that I use is used to map and articulate three entities of types of religious thought in a systematic way i.e.: **Subjectivity, Objectivity and Intersubjectivity** in human religiosity. This is different from the usual ways of Immanuel Kant's explanations of the profound differences between subjective and objective mindset in moral and religious area, and came out with the excellence of "Moral Law"<sup>5</sup>, then the scholars of Phenomenology of Religion, to my knowledge, develop the religious character of the "intersubjective" area i.e. **the area of human religiosity that can combine and articulate deeply, sincerely and intensively the sides of subjectivity and objectivity of human religiosity having been formerly considered to be mutually opposed, not to mention as a source of perpetual discord and conflict among religious followers**. The discovery and appreciation of intersubjective dimension is hopefully expected by the elite religious leaders and followers to control their personal or communal emotions, to tolerate and understand the different subjectivity of human religiosity and civilization in general, accompanied by the awareness of religious objectivity that cannot be just ignored and negated behind the different subjectivity. Its negation will then create serious consequences for inter-religious co-existence. To maintain peace and mutual efforts to understand the differences between the various world religions and the various stakeholders as well as the customs and culture of human civilization requires new efforts both in the scientific, cultural, social or political manners. It is in this intersubjective territory that, with due regard of serious Objectivity and Subjectivity of religiosity, the concept of everlasting and perpetual **peace** in life and human civilization will possibly grow blossomed. Consequently, the term Clash of Civilization will become a myth and will then soon turn into **partnership and cooperation** between various given religions, cultures and civilizations that live abundantly in various parts of the contemporary multicultural and multireligion world.<sup>6</sup>

---

2 There have been lots of books, articles, columns, freelance writing on a variety of local media, regional and international, public discussions, seminars, and research projects that emerged after the tragedy of September 11, 2001. It seems that the existing serious conversation reminds us that the entity of "religion" is unavoidable thing to discuss seriously and critically like other sciences such as economics, politics, management, science and technology, and others. To discuss more deeply, see Ian Markham and Ibrahim M. Abu-Rabi (Ed.), 11 September: Religious Perspectives on the Causes and Consequences, Oxford: Oneworld Publications, 2002.

3 On Kant's philosophical perspectives I can say that Immanuel Kant (1724-1804) had ever written a book entitled *Perpetual Peace* (1795), translated into English by Lewis White Beck, (Indianapolis: Bobbs- Merrill Educational Publishing, 1957). Another Kant's work which is important and relevant to this study is *Religion within the Limits of Reason Alone* (*Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*), translated by Theodore M Greene and Hoyt H. Hudson, (New York: Harper Torchbooks, 1960).

4 Phenomenology is a kind of philosophical approach which was originally popularized by Edmund Husserl (1859-1938). On its way, it was then developed and used by the study of religions called an approach of Phenomenology of Religion. See more James L. Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion: Key Figures, Formative Influences and Subsequent Debates*, London: T & T Clark International, 2006.

5 An in-depth elaboration on Moral Law can be found in his *Critique of Practical Reason* (*Kritik der Vernunft Praktischen*), Lewis White Beck's translation, (New York: Macmillan Publishing Company, 1985).

6 In Islamic studies, to my knowledge, a term which is slightly similar to Subjectivity and Objectivity is, *Zanniyyat* and *Qat'iyyat*. Of course, I cannot simply equate between the scientific discussion within the genesis of Jurisprudence and discussion within the philosophy of science. The reason is that the scientific jurisprudence is usually more focused on the textual area, while a discussion of Subjectivity and Objectivity in the areas of philosophy has a wide implication in the area of intellectual contemplation and reflection and critical analysis of the natures of culture, religion, society, civilization and so on. But lately, in the books of contemporary Islamic studies have begun to appear more equal terms to, not to say parallel, the Subjectivity and Objectivity i.e.: "al-Tsabit" and "al-Mutahawwil" or "al-Tsawabit" and "al-Mutaghayyirat". Formerly, the two terms had also ever

## Subjectivity of Religiosity

In the academic discussions about religion and social relations between the religions, especially between Christians and Muslims, Richard C. Martin assumes the existence of ‘tension’ between the supporters of Subjectivist and Objectivist groups<sup>7</sup>. The tensions were exacerbated because the supporters of Subjectivity rest on the belief of divinity (fideistic), while supporters of Objectivity rely on scientific beliefs in looking at the reality of religious diversity in world religions. In the terms of Immanuel Kant, he distinguishes sharply between what he called “**Ecclesiastical Faith**” (*Kirchenglauben*) which tends to be subjective, and “**Pure Religious Faith**” (*Reine Religionslaube*) which tends to be objective. To Kant, Pure Religious Faith is not opposed to, contrary or opposite choice of Ecclesiastical Faith. The Ecclesiastical Faith is a “vehicle” for Pure Rational Faith. To him, Ecclesiastical Faith is a “skin” (Shell) in which there is a core of rationality or intellectual side of religion, which he called Pure Religious Faith.<sup>8</sup> Thus philosophically, as the science and other practical world, religion has two inseparable sides namely the area of pure theoretical reason and the area of practical-empirical (practical reason). A long time ago, a Muslim philosopher, al-Farabi (d. 950 AD) had also emphasized the same thing. He did not agree with the division and differentiation of science that are categorized as “foreign” (imported; *dakhiil*) and “native” (original; genuine, domestic product). He agreed and strengthened over the division of science those are “theoretical reason” and “practical reason”,<sup>9</sup> so there should be no tiring debates on which one is more important between “language” or “logics” as it did in the days of al-Farabi, the debates between Abu Bishr Matta (870-940 AD) and Abu Saïd al-Sirafi (893-979 AD).<sup>10</sup>

What is “Subjective” type of religiosity? From the study of religion we can find subjective religious characteristics such as: 1) Normative. That is to look and see other religious groups of people’s religiosity through the eyes of their own religious outlooks, not by the eyes of followers of other religious groups’ ones i.e. measuring the size of someone else’s shoe with our own shoe size. This normative view is often dogmatic-theological. In other words, the normative view of religiosity holds that only he and his group alone have the most worth, while the others are considered worthless.<sup>11</sup> So, the nature or style of al-’uql al-mutanafisah (polarizing sense or reason) towards the entity “al-ana” and “al-akhar” always attached there. 2) Involvement (full engagement). Any full engagement as usually required by the preacher/evangelist, provider or transmitter of news or doctrine, leaders of religious organizations, and also religious sect leaders to their followers are reasonable.<sup>12</sup> The demand for full involvement is good, but it is sometimes unconsciously categorized into elements of fanaticism (‘asabiyyah; ta’asob). If fanaticism has been involved, the “emotion”, then, slipped inside. In certain cases, when the emotion rose, then the unreasonable and uncommon actions cannot be prevented and controlled.<sup>13</sup> Consequently, there emerge difficulties in distinguishing between the subsequent discussion of the Usul al-din (fundamental-essential things in generally and universally accepted religiosity) and

---

appeared, but they then disappeared and appeared again. The second re-start of the use of the two terms shows the development of contemporary Islamic studies area. See further Adonis, al-Tsabit wa al-Mutahawwil: Bahs fi al-Ibda’ wa al-ittiba’ ‘inda al-Arab, London: Dar al-Saqi, 2002 and also Ihsan Taufiq Ba’darany’s al-Tsabit wa al-Mutaghayyir fi al-Sunnah wa al-Sirah al-Nabawiyah al-Syarifah, Syria: 2006.

7 Richard C. Martin, *Approaches to Islam in Religious Studies*, Tucson: The University of Arizona Press, 1985, p.2.

8 Immanuel Kant, *Religion within the Limits ...*, pp. 96, 98, 113 and 126.

9 Paul E. Walker, "Al-Farabi on Religion and Practical Reason" in Frank E. Reynolds and David Tracy (Eds.), *Religion and Practical Reason: New Essays in the Comparative Philosophy of Religions*, Albany: State University of New York Press, 1994, p. 91.

10 Oliver Leaman, *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985, pp. 9-11 and 13. See also Mohammed Arkoun, "Logocentrism and Religious Truth in Islamic Thought: The Example of al-I'lam bi-Manaqib al-Islam" in Mohammed Arkoun, *Islam: To Reform or to Subvert?*, London: Saqi Books, 2006, p. 181.

11 Charles J. Adams, "Islamic Religious Tradition" in Leonard Binder (Ed.), *The Study of the Middle East: Research and Scholarship in the Humanities and the Social Sciences*, New York: John Wiley & Sons, 1976, pp.35-7.

12 Ian G. Barbour, *Issues in Science and Religion*, New York: Harper Torchbooks, 1966, pp. 119-120, 226.

13 The role of emotion in religion can be more deeply elaborated further in John Bowker (Ed.), *The Oxford Dictionary of World Religions*, Oxford: Oxford University Press, 1977, p. 1025.

Usul al-madzhab (basic-fundamental subject-matters relevant only for particular, internal and sectarian groups). 3) Insider (insider perspective). Normative religiosity (read: not descriptive, as it will be described below), by itself will bring the religious followers' habit to see the reality beyond the self and religious group in the teachings of the religion itself (insider). It is really very difficult to train the religious insider and let alone be shifted, to try to look at the others through the perspective of "outsider" with the help of scientific perspective (by using a set of theories, approaches, perspectives, methods, data and so on). 4) Certainty (qat'iy; absolute). Different from the scientific perspective that emphasizes probability, then certainty is something demanded by and from the religionists. In religion, truth and certainty seems inherent. The certainty is symbolized and reworded with so-called "faith" or "iman". The further consequence and implication lead to the condition that it is rather difficult to distinguish between "faith" (beliefs) and faith "in tradition" (belief or faith in the historical and traditional practice of daily life). The possible result is that it is more difficult to separate between "faith" and "faith or belief arising from the individual and collective interpretation and understanding" (Ash'arite's interpretations are different from Mu'tazila's, and both interpretations were different from Maturidiyyah's; from Sunni's and Shiite's; interpretation of Imam Shafi'i and Hanbali; from Hanafi and Ja'fari interpretation, from the interpretations of the Catholic and Protestant traditions with various denominations and sects; and from the interpretations of Hinayana and Mahayana groups and so on. 5) Apologetic-defensive. This style of religious thought normally produces apologetic religious literature which tends to defend itself and its group from any outside attack or criticism superfluously. As a result, its religious literatures and descriptions tend to be polemical and defensive at the same time. The religious descriptions and literatures with polemical-defensive-apologists types are quite reasonable to be produced and reproduced because they are used as a means to defend themselves from any external/outside attack from other religions' followers, socio-religious researchers and the internal religious denominations having different perspectives and scientific perspectives.<sup>14</sup> The style of religious argument is argumentum ad hominem (the demonstration of the believed truth), i.e. the religious arguments having patterns of religious offers that have been believed to be the truth and avoiding dialogue and criticism or refutation of his interlocutor.<sup>15</sup> 6) Non-dialogical absolutist. The accumulation of patterns of thought and the religious attitude is the formation of mental attitude of human religiosity which is hard, absolute and rigid in dealing with various social issues especially political ones. These are the uncompromistic attitudes and religious views which do not recognize the concept of consensus, and will peak at no dialogical character. This austerity-absolute-rigid attitude is really needed because of insecurity either real or invented-imagined-engineered and accompanied by suspicion and prejudice against anything that comes from outside, mainly the ones that are more relevant or crocheted-associate with religious social issues. Any selfish and communal senses that they always exist within the confines of the minority, though in fact is part of the majority, or the opposite, are really in minority (like the Muslim immigrant communities in Europe) but they think like a majority, indeed they inhibit the dialogues among civilizations.<sup>16</sup> 7) Militant-Extreme. When the path of compromise, consensus and dialogue are completely closed and there are no other alternatives or, in other words, deadlock, particularly in matters relating to the issue of political interests and power linked with religion, so the accumulation of these various elements were going turn into the source of the recent religious movement touted as the extreme radical-militant one like the extreme ones who graced international relations among nations, ethnic and racial, inter-ethnic and inter-religious relationships in the world (religious trends, schools, sects, denominations, organizations) in various regions of this narrower planet.<sup>17</sup>

14 The style of literature and ways of thinking that are apologists can be traced over the Wilfred Cantwell Smith, *Islam in Modern History*, Bergenfield, NJ: New American Library, 1959, pp. 91-94.

15 Josep van Ess, "The Logical Structure of Islamic Theology", in Issa J. Boullata (Ed.), *An Anthology of Islamic Studies*, Montreal, Canada: McGill-IAIN Development Project, 1992.

16 To have a special discussion on the majority's and the minority's problems, see Yvonne Yazbeck Haddad (Ed.), *Muslims in the West: From Sojourners to Citizens*, New York: Oxford University Press, Inc., 2002.

17 Abdullah Saeed, *Islamic Thought: An Introduction*, New York, NY, Routledge, 2006, pp. 149- 150; Ed Husain, *The*



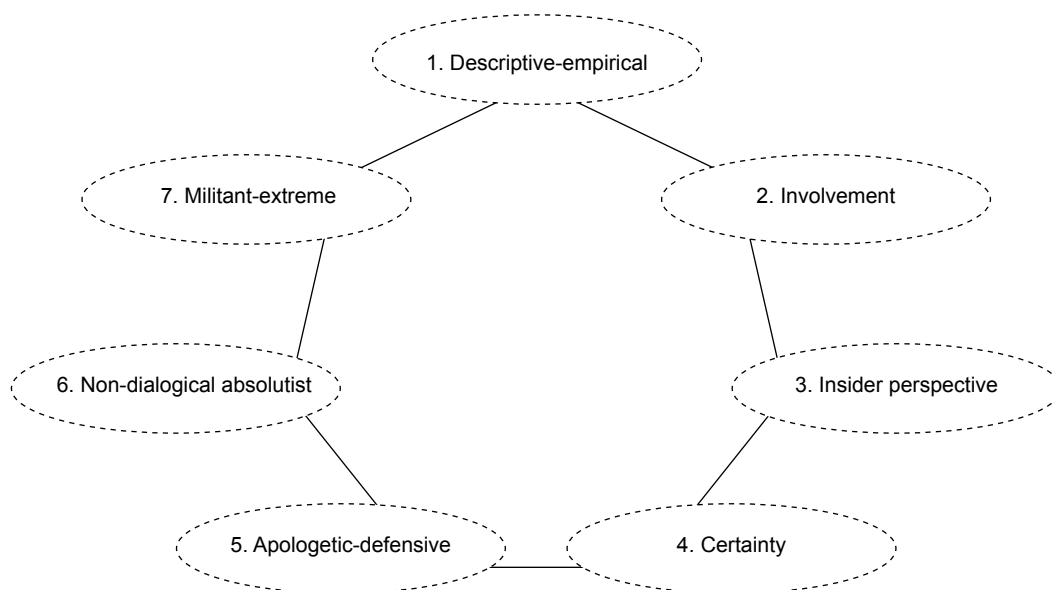


Chart 1. The feature of Subjective type of religiosity

Teaching world religions at various places in the world in general still implement “Normative-Subjective” types of religious education. Scholars of the religious studies call and classify the model of religious mindset as “Fideist Subjectivism”. Some call it as *al-Aql al-Lahuty-al-Siyasy* (Reason-divinity with political content). We can imagine how difficult we are in explaining religiosity and religions, if what we introduced to the students is “only” the “Normative-Subjective” model of education and religious instruction, which is more selfish or egoistic (not altruistic), and which is selfish and gives a priority only to their own sects, denominations or groups but ignores and even negates the existence of the other religious followers or **the others** (it can also apply to the other ethnicity, race, skin colour, gender etc.) as a companion to the world of peace (*Dar al-Salam*; abode of peace). Teaching such a model might be suitable only for themselves and their own internal groups and the world situations which are still sealed from the more open international relations today. But the model of subjective religious education can hardly contribute to the character of synergetic religious thought, and is unable to contribute ideas and provide a way out of the increasingly open world interaction among nations and followers of religions of the world (a greater inter-faith interaction). Moreover, **the subjective model of religious education can do nothing when faced with the reality of the existence of third parties (interest groups) who have always wanted to fish in murky water. The interest groups in politics, economy, society and culture are always lurking and at times could play the subjective-emotional-closed-rigid religiosity to achieve their own interests.**<sup>18</sup> Most conflicts in various parts of the world (Serbia, Bosnia, Somalia, Nigeria, Palestine, Ireland, Pakistan, India, Afghanistan, the Philippines, Southern Thailand, Indonesia (Ambon, Poso, Aceh), Syria, Egypt today and others almost use the subjective normative religious factors as triggers and the driving motors. Moreover, we can mention any recent tendency of the rise of militant-radical-extremist groups of various world religions groups that clearly use of “emotion” of denominational and sectarian religious groups based on the subjective-normative-closed teaching style as a means and dimension of their struggle.

Islamist (Why I joined radical Islam in Britain, what I saw inside and why I left), London: Oneworld Publications, 2007. See also M. Amin Abdullah, “Introductory elaboration on the roots of religious violence: The complexity of Islamic radicalism”, Hans-Martin Barth/Christoph Elsas (Hg.), *Innere Fröide und die Überwindung von Gewalt: Religiöse Traditionen auf dem Prüfstand*, Humberg: RB Verlag, 2007.

<sup>18</sup> M. Amin Abdullah, *Pendidikan Agama Era Multikultural–Multi-Religius (Religion education in multicultural and multireligions era)*, Jakarta: PSAP, 2005.

## Objectivity of Religiosity

Observing the patterns of thought, teaching models and subjective religious attitude, which seems to be less conducive to governance interaction between nations and mainly among the various followers of world religions in the planet getting smaller due to the advances in communication and transportation technology, the scientists of religion especially those that work in the areas of History of Religions, and moreover Phenomenology of Religion, are forced to think hard to explain the objectivity of human religiosity, not only the subjectivity. Originally, Social sciences such as Anthropology, Sociology, History and Psychology here play an important role, which are later developed into Social sciences of religion such as the Sociology of Religion, Anthropology of Religion, Psychology of Religion, and History of Religions. Socio-religious scientists want to explain that the religious reality has Subjective as well as Objective dimension. Religious objectivity is outside the will and desire of a person or group of followers (It exists out there). Social scientists want to explain religions and map the fundamental structure of the objectivity of religions, although in the historical practice their explanation and mapping are also highly dependent on the subjective “interpretation” of the offender and leaders. Through the empirical scientific approaches obtained through (ethnological-anthropological) field researches, religious communities can not reject the fundamental structure of reality inherent in their own anthropological, sociological and historical realities of religions.

Religious Objectivity can only be obtained by doing in-depth research. Research Institutions and Higher Educations are important in the study of Objectivity of human religiosity. Objective religious understanding has, among others, the following characteristics: 1) **Descriptive-empirical**. Most researchers explain any religion in accordance with what their respective religious adherents understand their own religions. Then, the researchers taped, recorded, classified, categorized and searched for any significant relationship between the findings and other data, and then interpreted them in accordance with perspective of social scientific studies of religions. 2) **Detachment** (a distance from the object of research). Unlike the views and attitudes, which ensures the need for full involvement in Subjective religiosity, what is needed here is the ability of researchers and a religionist to be fair in viewing and observing the fundamental structure of religiosity. To avoid and reduce biases of excessively subjective interests and religious understanding (as it is impossible to eliminate entirely in religious studies), then the role of the theoretical framework and research methods are very important here. 3) **Outsider**. Here religion researchers and religious men are no longer merely satisfied to be confined and trapped by the horizon and **insider** perspective (as what happens to Subjective religiosity) but they can also play them to see religions from the outside (outsider).<sup>19</sup> Here again, the necessary means are indispensable procedures and scientific approach called above as the sides of Objectivity or Theoretical Reason of the religion and do not stop on the side of the Subjective or Practical Reason (or often referred to as ‘*amaliah*’) only. **Here we can see the deep and wide contrast between the social sciences and the religious social sciences. Religion Researcher is indeed the figure of scientists who have religious experiences, but once equipped with the methodological tools and scientific approach to the reality of human religiosity that is very diverse. While the pure and true social researcher, not necessarily have religious experiences. Social researchers, in general, are supported by the sophisticated devices of methodology and scientific approach, but unfortunately they have less in-depth religious internalization and appreciation.** *Vice versa*, the religious clergy and more elite leaders are required to have an objective attitude (scientific perspectives) in understanding the reality of religions. Generally, the clergy, especially the elites and leaders, are unable to take a position as a scientist of religions, because of their incapability of being stuck and trapped by their own religious subjectivity and their less experience as an outsider in a scientific perspective. It should be emphasized here, that an outsider does

---

<sup>19</sup> Russell T. McCutcheon (Ed.), *The Insider/ Outsider Problem in the Study of Religion: A Reader*, London and New York: Cassell, 1999.

not mean as an outsider in the sense out of the religion he follows.<sup>20</sup> 4) **Historicity**. In the objective styles of religious views, there are clearly differences between the territories of Faith and Faith in Tradition, i.e.: the implementation and practice of faith in the history of humanity. In other words, the historicity (*tarikhiyyah*) of human religiosity is considered very important by the scientific descriptive style of explaining and understanding religions. Historicity, culture and tradition and habit of mind are very important in the science of religion, because all religions have formed, since their early establishment, their long historicity for centuries, and formed a strong tradition in their respective environments. Historically and anthropologically it can be described how the system and understanding of the rituals in religions were originated (**Origin**), then changed (**Change**) and further developed (**Development**), and the Language used as a tool of communication (Socio-linguistics), and how were the patterns of socio-religious relationships (Sociology) and systems of belief (Anthropology).<sup>21</sup> 5) **Reductionist-relativist**. There is criticism directed to the descriptive-empirical approach to the phenomenon of religion. One of them is too much emphasis on external (*lahiriyyah*) aspects of the religion. It's understandable, because the early generation of religion researchers was mostly derived from the traditions of positivistic social sciences. They had no trainings on more comprehensive-humanistic religious studies. It is the approach of Phenomenology of Religion that will enhance this deficiency.

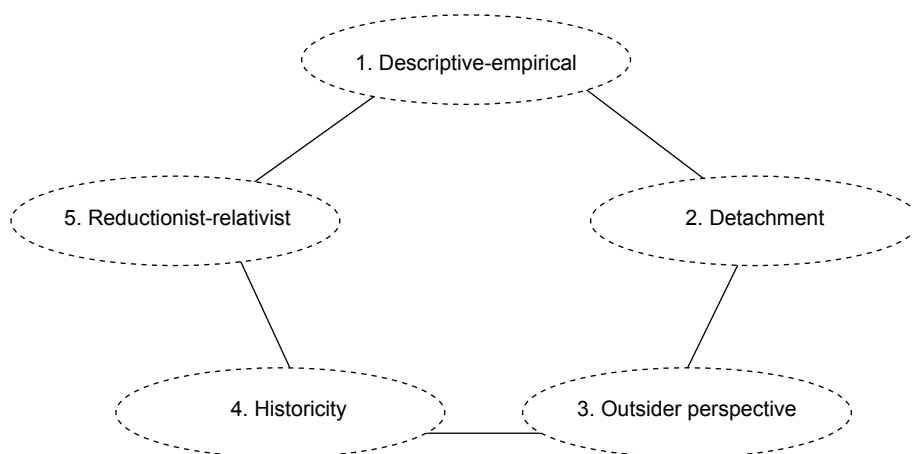


Chart 2. The feature of Objective type of religiosity

There is a tendency easily observed in daily life of religiosity on the ground that the Subjective approach (**Fideistic Subjectivism**) and Objective one (**Scientific Objectivism**) in the study of religions does not know, talk and greet each other. Studies of Islam (or Christianity or Catholicism, Buddhism or Hinduism and so on) that are normative-Subjective in different hierarchies do not recognize

<sup>20</sup> For a comparison, see Kim Knot, "Insider/ Outsider Perspectives", in John R. Hinnels (Ed.), *The Routledge Companion to the Study of Religion*, London and New York: Routledge New York, 2005, pp. 243-258.

<sup>21</sup> The literature that emerged in the objective study on reality of religion was also in a remarkable development. To take some examples, we can mention the following literatures such as among others Donald S. Swenson, *Society, Spirituality, and the Sacred: A Social Scientific Introduction*, Ontario: Broadview Press, LTD, 1999; *A Reader in the Anthropology of Religion* edited by Michael Lambek, Massachusetts: Blackwell Publishers, 2002; Keith A. Roberts, *Religion in Sociological Perspective*, Belmont: Wadsworth Publishing Company, 1995; Meredith B. McGuire, *Religion: The Social Context*, Belmont: Wadsworth Thomson Learning, 2002; Kate M. Loewenthal, *A Short Introduction: The Psychology of Religion*, Oxford: Oneworld Publications, 2004. Not to mention books like *New Approaches to the Study of Religion*, vol. 1 and 2, edited by Peter Antes et al, Berlin : Walter de Gruyter, 2004; *The Routledge Companion to the study of Religion*, John R. Hinnel, Is (Ed.), New York: Routledge, 2005. Those kinds of literatures, to my knowledge, are very rarely found in this country, Indonesia, not to say, in the whole Muslim world. I mean not only are they rarely encountered in Higher Education under the Ministry of Religious Affairs, but also in the universities and colleges under the auspices of Ministry of National Education. Indeed, it was difficult to find in-depth studies on religious studies of this model. As a result, the students in this country are not familiar with the study of religions in scientific-objective approaches. Moreover, they seem to be difficult in distinguishing between academic researches on the life of religions and evangelical activism movement or missionary (*dakwah*) activism movement, colonialism, and orientalism and so on.

Descriptive-Objective-Historical religious studies. While public education under the Department of National Education (which should be more concentrated on the introduction of the Objective religiosity - without negating the Subjective one - does not do what to do. There is too wide gap between them. What does it mean for the efforts of world peace through religions? If both, the character of Normative-Subjective religious education is so widely separated from the Objective-Scientific, and there are no mutual dialogues, relationships and greetings between the two, in other words, there appears an extraordinary scientific dichotomy - of course, this will lead to serious consequences in both the short and long term. At least, a possible result is **the emergence of the “narrowing” of the area of knowledge and religious experience (narrow-mindedness; group fanaticism; religious communalism), religious illiteracy and split of personality, the difficulties among educators, religious leaders and the elites of the clergy in general in determining attitudes towards the presence of the others around them. Religious illiteracy indirectly results in violations of religious rights guaranteed by the constitution. Moreover there is a tendency of modern people who want to study religion in rapid-instant manner, through facebook, internet, instant sites, and do not bother deeply to get it. Then the subjective-normative-exclusive and instant approach is the only choice.** The students and lecturers who pursue and focus on the sciences and technology, as well as the teaching of the conventional Islamic religious sciences (*Ulum al-Din*) -which I distinguish it from *Dirasaat Islamiyya (Islamic Studies)*- are not so familiar with the discussion of comprehensive academic religious science from various perspectives, detailed and in-depth.<sup>22</sup> Of course, the obtained styles and modes of religiosity are dogmatic followed by the fact that it will be very difficult to achieve synergy of religiosity among variety types of religiosity in the world religion.

A Muslim intellectual of Palestine, Ibrahim M. Abu-Rabi ‘ once complained and wrote his observations as follows:

*“The absence of critical philosophy or social science perspectives from the field of Shari’ah studies can be illustrated by the fact that most students who acquire a government scholarship to pursue their education graduate abroad, especially from the Gulf States, only study the hard sciences or business administration, supposedly value-free or criticism-free subjects. In my many years in the United States (almost twenty years now), I have never encountered a single student from the Gulf pursuing a graduate degree in political science, philosophy, or history. Closing the door to any type of critical perspectives has been the underpinning of the field of Religious Studies (especially *Ulumu al-Din*: mine) and made it quite irrelevant. This fact has made it quite difficult in many Arab countries to encourage the growth of a scientific tradition, developed mainly in the West, to study the complex interplay between religion and society in the modern Arab world. The discipline of the sociology of religion is looked upon as a heretic, or innovation, that does not convey the real essence of Islam. Just like the study of the modern Arab state system, the Sociology of Religion is a necessity in the Arab world”*<sup>23</sup>

The students and lecturers who receive scholarships and mainly the ones who are in their own, they like more practical things and can be practiced immediately, without any in-depth reflection. Religion of the modern era is drought, dry and even loss of fundamental-spiritual values that can sustain a plural togetherness. Both the Subjective and the Objective types will fall into the reduction of externalities and simplicities with their own version and as if each of them went into a dead end. Human beings are not satisfied with these recent phenomena in understanding religiosity as stated in quotation above by Ninian Smart. So what do religion scholars attempt to face stagnation of contemporary religious thought, especially to cope with the demands of global world peace and synergistic relationship between the various nations and followers of various religions in a multicultural society? How do they attempt to

<sup>22</sup> Khaled Aboe el Fadl, *The Great Theft: Wrestling Islam from the extremists*, New York, NY: Harper Collins Publishers, 2007, p. 171.

<sup>23</sup> Ibrahim M. Abu-Rabi', "A Post-September 11 Critical Assessment of Modern Islamic History", in Ian Markham and Ibrahim M. Abu-Rabi' (Eds.), *11 September: Religious Perspectives on the Causes and Consequences*, Oxford: Oneworld Publications, 2002. I Italicize, bold, and insert the word 'Ulum al-din myself.

do the shifting paradigm of dogmatic religious complexion leading to post-dogmatic one?

## **Intersubjectivity: Towards synergy of religiosity**

Multireligious and multicultural society in a nation-state having a slogan of *Unity in Diversity* (*Bhinneka Tunggal Ika*) such like Indonesia is a socio-political reality that can not be denied. Diversity not only in the religion but also in ethnicity, race, culture, and language, even islands. It is not by accident that the United States of America, a long time ago, also used a similar token: *E Pluribus Unum*. Ways of thinking, communicating, associating and socialization in a nation-state based on the constitution are different from the ways of thinking, communicating and associating in the era of theocracy. Equal citizenship or equality before the law is one feature of the life of the nation-state era. The nation-state after World War 2 is also different from the previous one. The nation-state after World War 2, mainly after the establishment of the United Nations, mainly its members was also bound by a collective agreement that was set in the world board. In the post-establishment of the United Nations, the history of human civilization is bound by **three values** simultaneously, namely **the values of the local religious traditions, the values of the nation-state and values of world citizenship**. The demand of constitution in the nation-state is very different from the demand of religious teachings, which generally gives more priority to their own religious groups. The integration of these two values is not easily to be done and not all citizens are ready to accept it.

**Perpetual peace** and the synergy of religiosity in a multicultural society requires the need for radical changes and transformation in one's religious views and the groups', because there is no world peace without peace between leaders and followers of religions, "no world peace without religious peace", said Hans Kung.<sup>24</sup> Some even say that "*al-istibdad al-siyasy mutawallid min al-istibdad al-diniy*" (political dictatorship is born of religious dictatorship).<sup>25</sup> **Truth claims** which used to be the beliefs and attitudes of followers of Subjective-Dogmatic-Exclusive religions (Ecclesiastical faith) became a source of trouble and the first stumbling block for the followers of any religion to perceive and appreciate the presence of people and followers of other religions (the Others; *al-Akhar*). They experience tremendous obstacles to be able to understand, see and feel as it is understood, seen and felt by people and other groups themselves (Self; *al-Ana*) with complete and appropriate rights and obligations. The values of the new life giving more principles of non-discrimination in any form either in religious life, social, economic, political, and cultural one, without prejudice (Prejudice; *su' u al-dzan*) between fellow religious communities, a view which is equal between the followers of various religions before the law in the nation-state, and the view that the followers of other religions are companions who help each other in achieving a common good and in dealing with the difficulties of living together (Partnership) becomes difficult to seed. The values of civility is extremely important to sustain Perpetual Peace (Eternal Peace, unconditioned perpetual peace) coveted by all community members of the world religions' followers. Indeed, the values of humanity and civility are needed to build synergy between different religious communities in a multicultural society.

The perspective and religious philosophy in a multicultural society necessitates the need for renewal of its methods and approaches in religion education nowadays, i.e.: **the religion education which is much more responsive and sensitive to the values of humanity and civility<sup>26</sup> in responding the**

---

<sup>24</sup> Hans Kung, *Christianity and the World Religions, Path to Dialogue with Islam, Hinduism and Buddhism*, New York: Double Day, 1986, pp. 440-441.

<sup>25</sup> Abd al-Razzaq 'Id, *Sadanah Hayakil al-Wahm: Naqd al-Aql al-Fiqhy (al-Buuty Namudzajan)*, Beirut: Dar al-Tali'ah li al-Tiba'ah wa al-Nasyr, 2003, p. 6.

<sup>26</sup> The new Muslim intellectuals, such as Jasser Auda, Mashood Baderin, Abdullah Saeed , to mention only some of them, are seriously striving to introduce a new type Islamic education which is much more sensitive to the common good and the right of others. Jasser Auda criticizes the traditional type of Maqasid of Syari'ah ( The purpose of Syari'ah) which is only sensitive to specific and partial Maqasid, but less attentive and sensitive to the general Maqasid , such as justice, freedom (religion and belief; expression, association), equality before the law. See Jasser Auda, *Maqasid al-Syari'ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems*

**need for a greater interfaith interactions and the closer relationships between the nations of the world, inter-ethnic, racial as well as careful to the development of thought of the inter-religious at the local, regional and international or global levels. This new sensitivity is highly needed to make education and religious teaching still relevant to the ongoing societal development beyond the wall of the curriculum and syllabus that seems to have been standardized by the state or by religious organizations or by individual initiative.** In the academic and scholarly world, especially in the area of Religious Studies, the initiative and the contribution of the approach of Phenomenology of Religion is deserved to be seriously considered.

Phenomenology of Religion is an approach in religious studies that is very much concerned with the solving difficulties inherent in the Subjective-Normative-Exclusive type of studies and the type of approach to the religion as exemplified by **Ecclesiastical Faith**, in one side, and merely pure Objective-Descriptive-scientific (**Pure Religious Faith**), following Kant's classification, in the other side. Those two approaches are less in the spirit and ethos to establish peaceful, **non-conflictual coexistence and perpetual peace** in various parts of the world. I would like to call the scholarly endeavours to bridge the gap between the two types of approach as "Intersubjectivity" type of religiosity.<sup>27</sup> **The intersubjective approach of Phenomenology of Religion wants to understand the beliefs of other groups, sects, denominations or organizations, appreciate, tolerate and fully recognize their existence. Each religion and belief (Subjective) has a full right to life unconditionally. It is always aware of that each religion and belief should not stumble towards the rigid, exclusive, and unhealthy dogmatic Truth Claim.** Therefore, in addition to pay attention to and strengthen the Subjective side of religiosity, it also pays attention to strengthen the Objective sides of religiosity embedded in the history of mankind. From historical point of view (historicity; *Tarikhiiyyah*), the existing religious traditions and belief in all over the world cannot be denied.

Historical religions which are full of "interpretation"-not to refer to it as "interests"- of the leaders, religious leaders, party leaders, the ruling officials, scholars, clerics, teachers, professors, monks, priests, pastors, intellectuals, and also grass roots or laymen. Historical side that cannot be avoided from a forming process (**origin**), **change** and **development** in accordance with local, regional and international challenges faced by the context of era, political, social, and cultural situations and as well as intellectual levels developed in a particular era.<sup>28</sup> In the end, Phenomenology of Religion will underline the existence of the **Common Patterns** (*al-Tsawabit*) among the existing religions and also confirms the presence of **Particular Patterns** (*al-Mutaghayyirat*, *al-Mutahawwilat*) wrapped in historical traditions of the world religions. Struggle, debate, deep discussion and dialectics between the two will lead to the formation of attitude and a new view called **empathy** and **sympathy** among fellow followers of various religions. This basic and genuine character is a psychological condition of sincere relationship among the followers of diverse religions towards the formation of new values of humanity and civility that lead to the formation of **post-dogmatic religiosity**, peaceful coexistence, integration, synergy of religiosity and the alliance between civilizations.

The know-how of intersubjectivity in Phenomenology of Religion can be described as follows:

---

Approach, London and Washington: The International Institute of Islamic Thought, 2008, p. 4-7

27 The term "Inter-subjectivity" is borrowed from Ian G. Barbour in his *Issues in Science and Religion*. The Book is good enough in the area of philosophy of science of religious sciences, which is very different from the descriptions of the philosophy of science in general, because of its encounter with religious areas. The book is also very rarely read by religions educators of traditional patterned-conventional and even modern ones. Then, the term "inter-subjectivity" is further developed in the tradition of Phenomenology of Religion in the perspective of Religious Studies.

28 In the Muslim context, here, I borrow the term used by Ahmad Amin who sees and shares periodization of historical development of Islamic thought and culture into Fajrul Islam (Origin), Duha al-Islam (Change) and Yaum al-Islam (further development). If in the internal history of the development of Islamic thought and culture can be explained in such a historical approach, so can the history of ideas and cultures of other religions. It can also happen to a cross and the struggle between the world religions in the history of more complex world civilization.

- 1) **Common Pattern and Unique Pattern** in the history of religions and ideas. In the experience of daily life, people and society in general cannot deny the reality of religious diversity. **Diversity and plurality** are inevitable. Each religious follower claims that his own religion is the truest (truth claims). The fundamental structure of the Subjectivity of religion has been described above with 7 (seven) tendencies inherent in it. To reduce tensions among various unilateral claims, then Phenomenology of Religion offers concept and approach of religion which intellectually-rationally can clearly distinguish the unchangeable sides or **Common/Universal Pattern (*al-Tsawabit*)** which are not changing in religions and the changeable sides, special or unique, which cannot be compared at all (particular/unique Pattern; *al-Mutaghayyirat*) from religions. The differences between the two can only be understood and mapped through fundamental-radical-depth intellectual *ijtihad* (reasoning, use of **Logics**; say not just through a language or *lughah*),<sup>29</sup> and sharpness of insight and depth of genuine spirituality. While the changeable sides of religion, specific-unique-typical types of religiosity, or *al-Mutaghayyirat*, can be well understood through the activities of Research (diligent, systematic and in-depth Field Research) by following the rules, methods and research steps that have been formulated by the experts. Empirical, historical, sociological, anthropological or psychological research must be suitable to geography of different birthplaces of religions, languages used and the socio-economic-political condition when a religion appears (**Origin**) following the **Change** and the further **Development** experienced by the followers of the religions in the course of its long history. The terms of **Common Pattern** and **Unique Pattern** used here is actually rather equivalent to the terms of Subjective and Objective above, but with a different pressure point. **The pressure point that Phenomenology of Religion underlines is that the contemporary religious studies have always to consider the two entities involved in the inseparable integrity of thinking and attitude between the two. In other words, religious studies through phenomenological approaches always assume that the study of religions is always Subjective-cum-Objective or Objective-cum-Subjective. A serious and intense dialogue between both is the basic characteristic of Phenomenology of religion. To split diametrically between the two is not a genuine religious study.**
- 2) ***Epoche*** (German). *Epoche* is the ability of a person or group to be sincere and self-restraint (self-regulation) for not expressing statements which are harming, demeaning, degrading, considering the others as infidels, apostating, or hurting another group in any forms. The desire to issue the statements should be delayed or postponed.<sup>30</sup> The negative as well as positive statements and judgments addressed or directed to persons or groups of other religions and their religious communities are postponed. In other words, this technique of *epoche* is to reduce the involvement and complicatedness of uncontrolled and not publicly accountable and rational emotions. This *epoche* technique is not only limited and applied to the area of religion, but also includes the race, ethnicity, clan, gender, ethnicity, age group, education level differences, to disabled persons and so on. The practical usefulness of the techniques of delaying or refraining (temporarily) not rush to judge another person or group is to obtain a clearer perception, complete, comprehensive, undistorted, and untainted by bias of any interest. This step needs thinking over in advance, before moving to the next stage.

---

29 The role of Logics in shaping the religious mindset, especially against Kalam mindset in Islam, can further be seen in Josef van Ess, "The Logical Structure of Islamic Theology" in Issa J. Boullata (Ed.), *An Anthology of Islamic Studies*, Op. cit. It can also be compared to Mohammed Arkoun, *Islam: To Reform or to Subvert?*, London: Saqi Books, 2006, especially p. 181.

30 When writing this paper, I recall to re-elaboration on the Qur'an unconditionally reminding the faithful Muslims not to insult, not to slander and vilify each other between one group and another. Even it is also reminded that it could happen that the group or groups or individuals who were insulted, vilified in public, tainted, removed earlier were better than those who insulted, vilified and mocked at. See further sura al-Hujurat, 11-12. 'O ye who believe! Let not some men among you laugh at others; it may be that the latter are better than the former....and so on'. A clause whose content and message are parallel with what is desired by the Phenomenology of Religion.

- 3) **Eiditic vision.** To find the essence, substance, and the fundamental structure of religions is not easy. The phenomenologists call the search **eidetic vision**. Giving the layered curly brackets sign { }, followed by the other brackets [ ] and followed by the next ( ) and so on towards the various forms of information, reports, news, accusations, social gossip about other beliefs and faith from any source (in Islam: *tabayyun*). *Eidetic vision* is the actual searching step of fundamental structure, essence, substance or nature of the deepest of human religiosity, i.e. questioning and distinguishing which one is the skin and what is the content; which one is the shell and what is the kernel; which one is universal, common pattern and which one is particular, particular pattern; which one is the shared values and the distinctive value. This is not easy, because human nature always wants to take a shortcut, the easiest way, which do not need to do in-depth reflection. Naturally, historically and sociologically, human religiosity is very different between one and another. Religiosity, belief or faith that is believed by another person or group is very different from what we have and we believe in absolute truth (certainty) so far. From here it is also understood that **there is no similarity in religions in the world because of their respective long history. However, behind those diversities there exist fundamental structures on it.**
- 4) **The historicity of religion.** Phenomenology of Religion gained valuable input from Objective-Scientific religious studies. It is not Phenomenology of Religion if it does not use accurate data collected and discovered through in-depth historical-empirical research by a variety of scientific methods and approaches to socio-religious phenomena. **The method of scientific approach which use the principle of evidentialism – evidence-based way of thinking - is the most important feature of modern Phenomenology of Religion. Let be taken from the History of Religions, Sociology of Religion, Psychology or Anthropology of Religion.** The area of *al-Mutaghayyirat* or **Particular or Unique Pattern** can only be clearly understood if Phenomenology of Religion examines the collected data and facts. It has been assumed that there are at least seven (7) dimensions that can be found in the field research in the historical-empirical religious life, whatever the name of that religion is. **First**, every follower of religion certainly performs certain activities on a regular, routine and repetitive basis (Ritual; worship; *fiqh al-ibadah*); **Second**, believe in a certain thing (a system of faith, belief or dogma); **Third**, honour and glorify the leaders who considered to be authoritative (the Prophet, apostles, down to the level of cleric as heir to the prophet); **Fourth**, respect the holy books (Qur'an, Bible, Torah, Psalms, Veda and so on); **Fifth**, have a history of the heroic founding fathers and chain of sustainability for future generations until the present time (*Tarikh, sirah*, pedigree); **Sixth**, have a code of ethics and moral systems that can be used as a reference for adherents' legitimate behaviour (morality, *Akhlaq*), and **Seventh**; supported by a solid institutions (social institutions, education, politics).<sup>31</sup> Once again, seen from this description, it can be ensured **that there is no religion that is same and similar in this world.** Each religion is unique, distinctive and cannot be generalized for granted. It is too hasty and complicated to assume that all religions are the same. The claims or even the allegation were not supported by any convincing evidence academically. Even theologically, Islam discredits the hasty claim.<sup>32</sup> Those which are similar or especially resemble (family resemblance) between the large family of different religions are the belief systems and socio-religious systems that sustain their existence, which among other things are characterized by 7 (seven) dimensions described above. The seven dimensions can also be added

<sup>31</sup> James L. Cox, *A Guide to the Phenomenology of Religion ...*, p. 236. Also Ninian Smart, *Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs*, London: Fontana Press, 1996.

<sup>32</sup> Cf. the Qur'an, Sura al-Maida, verse 48 (verse 51 in Abdullah Yusuf Ali's *The Holy Qur'an*): To thee We sent the Scripture In truth, confirming The scripture that came Before it, and guarding it. In Safety: so judge Between them by what God hath revealed, And follow not their vain Desires, diverging From the Truth that hath come To thee. To each among you Have We prescribed a Law and an open Way. If God had so willed, He would have made you A single People, but (His Plan is) to test you in what He hath given you: so strive As in a race in all virtues. The goal of you all is to God; it is He that will show you The truth of the matters in which ye dispute; (The Holy Qur'an: Meanings, translated by Abdullah Yusuf Ali, Beirut, Lebanon: Dar al-Arabia, pp. 258-259).



and subtracted in accordance with the developments of field research. Therein lays the importance of **Particular or Unique Pattern or al- Mutaghayyirat** in religions. Here also lays the point of separation between the social science approach to religion which is only satisfied with the sides of the externalities of religions (**reductionist**)<sup>33</sup> while the approach of phenomenology of religion always involves the postulation of factors of “**non-falsifiable postulated alternate realities**”<sup>34</sup> (it is assumed that there is the existence of non-falsifiable/undoubted alternative Reality) attached to the world religions. It is the last factor that has made the human religious issues more complicated and complex on the world stage because they are stucked on theistic or fideistic religious subjectivity discussed above.

- 5) **Verstehen** (Understanding-in-depth). After recognizing that the reality of human religiosity is very complex, and simply cannot be separated from highly viscous factors of Subjectivity, even they are non-falsifiable (cannot be blamed, no doubt, cannot be falsified), all of us are too aware of and understand that subjectivity of religiosity is also inevitably and strongly bounded in human historicity. In addition, scientists are also aware of the religious sides that cannot be separated from its side of objectivity (**Pure Religious Faith**, according to Immanuel Kant’s terminology), which is only understood through intellectual *ijtihad* and sharp logics and depth of genuine insight, then Phenomenology of Religion raises new requirements for the study of world religions i.e. *verstehen*. **Verstehen** (German) is an attempt to understand the nature and existence of other religions seriously and sincerely, not judging followers of other religions (value judgment), nor blaming, mainly considering the others as apostate or infidels. Contemporary religious studies and religion educationists which are expected to contribute towards **Perpetual and eternal Peace** and synergy of religiosity can only be achieved if among fellow leaders, elite leaders, and followers of world religions that vary between different cultures and civilizations of different world-difference, between the various ethnic, racial, ethnic and so on give more priority and precede over spirit, fundamental desire and willingness to understand each other sincerely (*verstehen*)<sup>35</sup> and **recognize** (*al-ta’aruf*) any differences and similarities: not judging one another, deriding, insulting each other, and discrediting, discriminating, marginalizing and degrading each other, claiming its own right or claim, feelings of superiority above or inferiority below, misunderstanding and not respecting the others (individual or group). It is here that the **universal principle of reciprocity** applies (the need for mutual recognition, to understand each other’s feelings and thoughts of other people or groups, mutually reinforcing and strengthening solidarity among fellows against injustice, discrimination, abuse of power and so on.

In terms of this important issue, a Phenomenologist of Religion believes that all life (*hayah*; life) of human beings including their beliefs, faiths and belief systems and procedures are very significant (meaningful) and valuable to individuals and groups who believe in and have it. Derision, insult, cynicism, sarcasm and mainly violence directed against the others are completely contrary to the spirit and social ethos to be seeded by Phenomenology of Religion. Such things like the actions and attitudes that prefer a desire to truly understand the feelings, thoughts and beliefs of other people or groups are “unconditioned”, similar to the spirit of enlightenment proposed by Immanuel Kant’s ethics. This is precisely what he refers to as “**Pure Rational Faith**” (*reine Religionsglaube*) which is the “*kernel*” (core; innermost side) of religions rather than the “*Ecclesiastical faith*” (*Kirchenglauben*) or “*shell*” (the outer skin; externalities) of religions. It was such these things

33 Charles J. Adams, "Islamic Religious Tradition", Op. cit., p. 46.

34 James L. Cox, A Guide to the Phenomenology of Religion ... , p. 236.

35 Verstehen is a technical term of humanities which underscores the importance of "the comprehension of ideas, intentions, and feelings of the people through the empirical manifestations of culture. The Verstehen method assumes that human beings in all societies and historical circumstances experience life as meaningful, and they express these meanings in discernable patterns that can be analyzed and understood". Furthermore, see Richard C. Martin "Islam and Religious Studies: An Introductory Essay" in Richard C. Martin (Ed.), Approaches to Islam in Religious Studies, p. 8.

that Kant expected 200 years ago when dealing with the socio-political crisis mixed with acute religious conflicts between Catholic and Protestant in Europe after the rise of the Protestant religious movement of the 16th century and before and after the French revolution of the 18th century. Kant's difficulty and anxiety, has now increased many times, because the intense encounter between the nations and followers of religions increases in more complex and complicated way as it involves a variety of actors with sources of injustice in the world economy and technology.

- 6) **Empathy and sympathy.** Humans should not despair, says the Qur'an. Flows of thoughts to resolve religious issues should continue to be pursued. If the shortage and scarcity in the area of food and then encourage people to think hard to cope with taking breakthroughs in the field of creating high-biotechnology, then the scarcity and deficiency in the religion as well as the humanities was supposed to exist. New creative-innovative thoughts to solve the complex problems the religious communities should continue to be pursued by anyone, especially by experts and elite leaders. Completion of previous models that are no longer relevant should be reviewed, improved and perfected. The purely Subjective religious approach and just stopped at the Objective alone apparently cannot penetrate into the heart of the difficulties of inter-religious life let alone get to the level of solution. It seems that **Perpetual Peace**, **Peaceful Coexistence** and **Non-conflictual proexistence** are still far from the expectations of all who desire them.

Phenomenology of Religion is about to break through the geological crust of religious thought that has hardened and turned into a very hard granite rock along with its increasing time. Religious concepts (theoretical reason) and the healthy procedures of religious thought (practical reason) need to be continuously searched together. Without pretending to have to change the belief systems and religious beliefs as long as this has been believed and held down by its adherents, experts of Phenomenology of Religion want to underline and add a genuine need for awareness that there do exist "the Others" (The existence of the others who have the same rights and obligations as the others owned). There has also been a set of rights such as freedom of religion and belief, thought, expression and association<sup>36</sup> having been recognized and agreed by world institutions like the United Nations and supported by the International Law. Understanding a set of rights having been ratified by the nations of the world is the common task for all religious intellectuals today to deal with. In Muslim context, this task is commonly referred to the need of having a new social *Fiqh*. It is the social *Fiqh* or a new social Islamic understanding that will collaborate with Phenomenology of Religion (through the *epoche* and **eidetic vision** techniques) that will be able to delve and penetrate the geological crust of frozen religious thought.<sup>37</sup>

The peak and keyword approach of Phenomenology of Religion is the need of cultivating and planting a sense of **sympathy** and **empathy** among fellow human beings and among people and also members of the world religions (the Others). Feelings of pain, fear, anxiety, elimination, persecution, marginalization, and discrimination as perceived by another person or group - regardless of minority or majority - the same feelings and sufferings can also apply to our own self and groups. We can also experience the same feelings and our response was not much different from the feelings experienced by people who are considered as the Others. Therefore, such advocacy is underlined by Phenomenology of Religion, so that there appears an expression that **Empathy perpetuates distinction between the subject and object** (the spread and growth of sense of empathy and sympathy in a person or group can actually bridge and even melt gaps and barriers of

---

<sup>36</sup> For further discussion, see Mashood A. Baderin, *International Human Rights and Islamic Law*, Oxford: Oxford University Press, 2003.

<sup>37</sup> Again I refer to Jasser Auda's proposal for having a renewal understanding of social *fiqh*, using a systems approach. To have this renewal implementable, six elements are needed to be combined and integrated in a systematic way, namely cognition, wholeness, openness, interrelated hierarchy, multi-dimensionality and purposefulness. Jasser Auda, *Op. cit.*, Chapter 6, p.192-245.

sharp distinction between Subject and Object; (read: among Muslims and non-Muslims or among various groups within the Muslim culture itself (*al-Firqah al-Islamiyya*)).

- 7) **Inclusive-partnership-dialogical.** The *Epoche* and *eidetic* vision technique including another following procedure was still meaningless for efforts towards Perpetual Peace and synergy of religiosity if it is not forming a new mentality, a new religious mindset, a new ethic of religious life that is more dialogical, cooperative, participatory and inclusive. The future of religions in a multicultural society is largely determined by the social ethos of new human ethical value. Indeed, it is not easy for individuals mainly a group of individuals to get into the stage or level (*maqam*), because it is the result of *tafkik* or positive deconstruction which is continuously and sustainably performed with patience towards the granite crust of Subjectivity of religious thought that has been strongly applied and frozen. A dialogical manner means that among members of community groups and interpersonal elite religious leaders can meet and have a dialogue on an equal basis to discuss common difficulties faced by human beings in any region leading to a situation that there happen intensive, friendly and equal communication among them, eliminating the communication gap and reducing prejudice (*su' u al-dzan*) among various religious groups.<sup>38</sup>

It is only by empathy and sympathy that the process of genuine dialogue can take place. Inclusive-integrative type of thought can take place only if it is preceded by empathy and sympathy. Thus, religious people always do not forget the absence of people, group, community or other communities outside of themselves, group and faction. Not only does this rule applies to the external areas of religious community, but also applies in relation to internal religious adherents. Without having this attitude, what we have is only a deficit in every truth.<sup>39</sup> We always involve the Others in any matters related to public issues. This group of the others has always been an inseparable part of our entity. Then, there is no longer the term “**the Others**” (*al-Akhar*) in the old sense segregated and separated away from us. If the meaning of **the Other** was still in the old sense, consequently the politics of segregation, discrimination, marginalization, subordination, and elimination will certainly reappear. Authentic human values will not be appreciated and the conflicts will still arise. While **moderate and participatory partnership intended to establish a genuine and equal unity, will always involve groups of different religions together to solve the more increasingly acute problems of humanity**; we could find problems concerning the **public goods**, which among others include drug crimes; poverty, environmental problems, global warming, child and women trafficking, abuse of power in the forms of corruption, collusion and nepotism, violations of human rights and much more.

Through *epoche* and *eidetic vision* of human values (**Virtues Kindness**) hopefully we will catch the following virtues such as: a **charity** (charity goodness; willingness to do good unconditionally), **compassion** (*Rahman-rahim*), **Honesty, Fairness** (justice), equality (equity; *al-musawah*), tolerance (*al-Tasamuh*), altruistic (put the interests of others earlier), mutual respect (respect; *ihitiram al-ghair; al-ta'aruf*), mutual trust, humility and awareness of boundaries owned by humans (humility; self-restrain), prioritizing patience in solving various problems of social-humanitarian (forbearance; *al-sabr*); willingness to forgive (*al-'af*; forgiveness); discipline (self-discipline; self-regulation; *zabt al-nafs*); giving priority of moderate way and attitude (*al-tawazun; al-tawassut*) and the problem-solving patterns of street violence (non-violence; *al-'Unf al-ghuluw wa al-tatarruf*), physical, psychological, social, cultural and mainly religious violence.

---

38 The new initiative by Muslims, in the eve of 21 century, for having a serious and continuous dialogue with Christians, see Waleed El-Ansary and David K. Linnan (Eds.), *Muslim and Christian Understanding: Theory and Application of “A Common Word”*, New York: Palgrave Macmillan, 2010.

39 Lieven Boeve, “The particularity of religious truth claims: How to deal with it in a so-called postmodern context?”, Christine Helmer & Kristin de Troyer (Eds.), *Truth: Interdisciplinary Dialogues in a Pluralistic Age*, Leuven, Belgium, Peeters, 2003, p. 192-5.

8) **New enlightening religious mentality** (*al-Aql al-Jadid al-Istittla'i*). After discussing the implications and consequences of Subjective patterns of religious thought (*al-Aql al-Lahuty-al-Siyasy*; politics-nuanced pattern of divine-reason) and also after considering the implications and consequences of Objective religious models of thinking and analysis (*al-Aql al-Tarikhy al-Ilmy*; scientific pattern of religious thought), and after looking earnestly that religious entities and even its existence cannot be underestimated and underrated entirely in human life anytime, anywhere and in any era – this is contrary to the thesis of the modern Sociology of Religion of the positivist era (August Comte) which predicted that religious adherents would leave their religions once the human beings entered into the highest level of progress of human civilization, Phenomenology of Religion here offers another thesis. Religion is very significant (meaningful) for the adherents of any religions; there is no linear evolution in religious life where those who come later are guaranteed to be better than those coming earlier, then it is the religious studies of the new era oriented to the achievement of Perpetual peace. A type of religious studies which have practical implications for the life together that can deliver its followers to a **mutual respect** and **mutual trust** and ensure the realization of a peaceful life side by side and continuous synergy of diversity. From now on, religious people, especially their elites, should be well-trained and familiar with seeing and observing the reality of pluralistic society and religion from the “divergence”, not merely from the “convergence” perspective.

Just as the natural and social sciences always developed through continuous research and further development by using and utilizing new theories and approaches, so did the religious studies and Islamic studies as well. Even the need for its development should be a more urgent to do. **Phenomenology of Religion wants to encourage and develop a type of religious thought and behaviour into a more enlightening and progressive. A new era for the enlightenment for all stakeholders in the internal circles of religion itself (insider) and outside of the religious and social observer (outsider) as well as the implication and the consequences of having intense interactions and encounters between insider and outsider. This new mindset is simply called mentality and attitude of a new enlightening religious attitude (*al-Aql al-Jadid al-Istittla'i*)<sup>40</sup>, not dogmatic-exclusive-closed type of religiosity (*al-Aql al-Diny al-Taqlidy*), let alone mentality, behaviour or attitude of radical, extreme and violence type of religiosity (*al-Aql al-Diny al-Unfity-al-Tatarrufy*). Processes and procedures of way of thinking, *state of mind* of this new religious mentality and the working procedures that have been described above will color and determine the global peace and the future of the world's religions in multicultural era.**

---

<sup>40</sup> Mohammed Arkoun, *al-Fikr al-Ushuly wa al-Istihalatu al-Ta'sil: Nahw tarikhin Akhar li al-Fikr al-Islamiy*, translated by Hashim Salih, Beirut: Dar al-Saqi, 2002, p. 329.

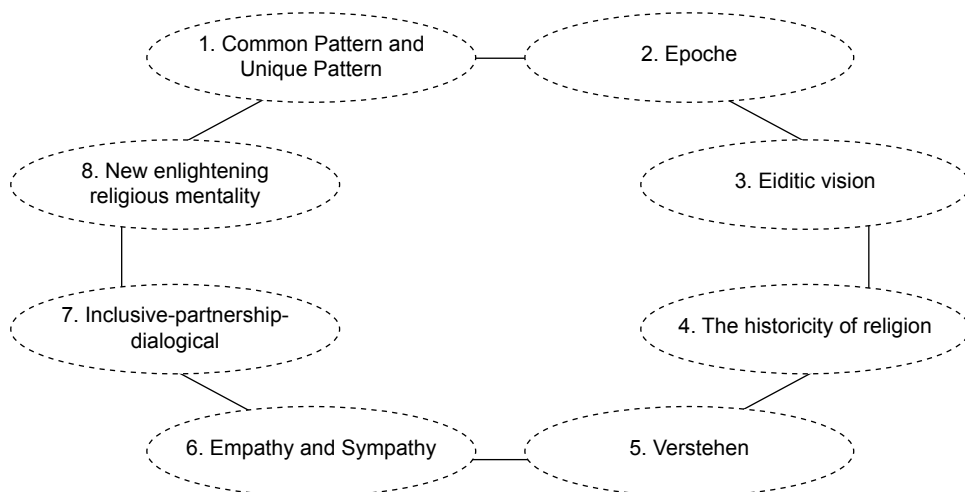


Chart 3. The feature of Intersubjective type of religiosity

## Concluding Remarks

Indeed, I realize that the future of religion in relation to world peace mainly the perpetual or everlasting (eternal) one and synergy of religiosity in multicultural pluralistic society can not only depend on scientific and philosophical studies. Many related factors such as the universal justice, the double standard policy of certain countries, economic hardship, security policy, education, and culture including the interrelated ones. But all of them form a chain of continuity which ultimately will also touch on religious emotions. So there is no peace in the world, and there is no synergy of religiosity without involving the full awareness, commitment and engagement of religious leaders and elites and at the same time among religious followers. **The relationship between those three entities and dimensions of human religiosity namely Subjectivity, Objectivity and Intersubjectivity cannot be considered as separated entities and not related to each other. Those three entities should positively interact each other as the three integrated entities. The three dimensions are actually moving in a circle, encountering, touching each other and meeting within the mind of religious clergies, *ulama* or *mufti* themselves. The fusion of these three religious entities, dimensions, types of consciousness will form a new religious world view that is conducive to the formation of synergy of religious diversity in all over the globalized world. It is not easy, because the general religious education in many countries in general is still on the subjective level. This type of education has not been introduced and touched the objective dimension of religiosity, let alone intersubjective one. Perhaps, some persons really understand and very literate of their own religions, but unfortunately they are very illiterate, and do not understand the others' and other groups' religiosity.**

**In the encounter among Subjective, Objective and Intersubjective types of religiosity there will appear serious dialogues (*Hiwar*) between leaders and followers of various religions, instead of polemical, defensive and apologetic *jadal* (debates). There will be most sincere willingness to seek *eidetic vision* (the essence and substance of human religiosity) guided by a strong logical reason and deepest insight of the human heartstrings (*qalbun Salim*). Criticism on the practice and implementation of religious life is not taboo, because man and women can not entirely free from any wrong "interpretation". It is very possible that our religious interpretation at a certain age is right, but it is not true to the era, conditions and situations and to the time when the findings of the scientific research prove that the other fact. Rejecting the possibility of misinterpretations, the clergy would be very easy to fall into authoritarianism to think and act in the name of religion and argued the support of scripture verses and claiming that it was God who commanded to do so (*Speaking in***

*God 's name*). Religious thinking and interpretation (*al-Afkar and al-tafasir al- diniyyah*) with a range of thinking on their own Subjective foundation (in the area of Religions; *al-Adyan; al-Milal* in the plural form) may not be right or wrong.<sup>41</sup> If indeed his interpretation is false, then the religious people with humility and sportivity must be willing to fix after considering transparent and accountable input, criticism and public trial. **Here, the method and scientific thinking are again very necessary to test the validity of religious claims in public sphere. Only by humility, restraint (self-restraint) and critical reason as it is, the style and model of the new religiosity will be more polite, open, dialogical, inclusive, integrative, transparent, not closed, not easy prejudice. A public accountability as well as responsibility will lead to the establishment of the new civilization of life of world religions that support the realization of Perpetual Peace and Synergy of Religiosity among leaders and followers of religions.**

One of the practical demands of a new system of religious thought and mentality towards Perpetual Peace and synergy of religiosity is to build the skills of elite religious leaders to act as community leaders, not only as religious leaders. Generally, religious leaders can only speak fluently by using language, vocabulary, idioms favourable only for their internal community, without caring of feelings of other religious groups when they are speaking and leading publicly. That is the hallmark of Subjective religiosity. While religious leaders who have insight and inner consciousness that they were also as community leaders, so the grammar, language, vocabulary, mindset, countenance, type of greetings, and choice of words should be adapted to the demands of intersubjective types of religious communication. This intersubjective communication is guided by the sincere awareness that they are people, followers and other groups outside and the groups who exist objectively).

The combination between the Subjective and Objective is called in this paper as an Intersubjective pattern of religiosity. One of the distinctive features of Intersubjective types of religiosity is the ability and sensitivity of the elite groups to the presence of other communities of which their rights to be respected and guaranteed. This is the core value of multicultural society. **Within the confine of intersubjective style of leadership, the religious elite requires to always use BILINGUAL nuanced and routinely renewed religious languages (two languages, two views of the world). Mastering the language and idioms of his own tradition and religion (Subjective) and at the same time mastering, understanding the vocabulary and the world view used by the other person or groups (the Objective). Options and string of words spoken by the community leaders who have a Bilingual nuance will create appreciation of both groups – insiders and outsiders - and therefore both of them will feel not being excluded, offended, mocked, marginalized, and discriminated. It is indeed the value of multicultural society that underpinned and supported by religious literacy that everybody needs to build synergy of religiosity in this new globalized world.** Then, what model of education and training of leadership of any candidates of religious elite will be selected and applied? Which strategic choices will be decided to determine the direction and type of Perpetual Peace and synergy of Religiosity? Only religious leaders and elites, political elites, scientists, scholars and researchers in the higher educations and research centres that can formulate it by using the latest scientific studies and results of in-depth research having been carried by various groups who focus on interfaith dialogue studies and universities having a sensitivity of a very disturbing humanitarian issues in this modern and postmodern era.

---

<sup>41</sup> Humility of religious denomination is needed at the time of tensions among religious followers in various places in the world. The concept that religious knowledge and interpretation could be wrong – not to say misleading -, needs to be underlined. “Religious knowledge, like any other form of knowledge, is human, fallible, evolving and most important... constantly in the process of exchange with other forms of knowledge”, as launched by Abdul Karim Soroush in his *Reason, Freedom and Democracy in Islam* (2000) cited by Clinton Bennett in his *Muslims and Modernity: An Introduction to the Issues and Debates*, London: Continuum, 2005, p. 122. Soroush also launches an important statement saying that “God’s revelation is infallible, but our interpretation of it is not”.

## BIBLIOGRAPHY

- Abdullah, M. Amin, *Pendidikan Agama Era Multikultural –Multireligius* (Religion Education in a Multicultural and Multireligion Era), Jakarta: PSAP, 2005.
- , “Introductory Elaboration on the Roots of Religious Violence: The Complexity of Islamic Radicalism”, Hans-Martin Barth/Christoph Elsas (Hg.), *Innere Fride und die Uberwindung von Gewalt: Religiöse Traditioner auf dem Prufstand*, Hamburg: RB Verlag, 2007.
- Abu-Rabi’, Ibrahim M., “A Post-September 11 Critical Assessment of Modern Islamic History”, in Ian Markham and Ibrahim M. Abu-Rabi’ (Ed.), *11 September: Religious Perspectives on the Causes and Consequences*, Oxford: Oneworld Publications, 2002.
- Adams, Charles J., “Islamic Religious Tradition”, in Leonard Binder (Ed.), *The Study of the Middle East: Research and Scholarship in the Humanities and the Social Sciences*, New York: John Wiley and Sons, 1976.
- Adonis, *al-Tsabit wa al-Mutahawwil: Bahs fi al-Ibda’ wa al-ittiba’ ‘inda al-Arab*, London: Dar al-Saqi, 2002.
- Ansary, Waleed El and David K. Linnan (Eds.), *Muslim and Christian Understanding: Theory and Application of “A Common Word”*, New York: Palgrave Macmillan, 2010.
- Antes, Peter et.al, *New Approaches to the Study of Religion*, vols. 1 and 2, Berlin: Walter de Gruyter, 2004.
- Arkoun, Mohammed, *al-Fikr al-Ushuly wa al-Istihalatu al-Ta’sil: Nahw tarikhin akhar li al-fikr al-Islamiy*, translated by Hashim Shalih, Beirut: Dar al-Saqi, 2002.
- , *Islam: To Reform or to Subvert?*, London: Saqi Books, 2006.
- Auda, Jasser, *Maqasid al-Syari’ah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*, London: The International Institute of Islamic Thought, 2008.
- Baderin, Mashood A., *International Human Rights and Islamic Law*, Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Ba’darany, Ihsan Taufiq, *al-Tsabit wa al-Mutaghayyir fi al-Sunnah wa al-Sirah al-Nabawiyyah al-Syarifah*, Suria: 2006.
- Barbour, Ian G., *Issues in Science and Religion*, New York: Harper Torchbooks, 1966.
- Bennett, Clinton, *Muslim and Modernity: An Introduction to the Issues and Debates*, London: Continuum, 2005.
- Boeve, Lieven, “The particularity of religious truth claims: How to deal with it in a so-called postmodern context”, Christine Helmer & Kristin De Troyer (Eds.), *Truth: Interdisciplinary Dialogues in a Pluralist Age*, Leuven, Belgium: Peeters, 2003.
- Boullata, Issa J. (Ed.), *An Anthology of Islamic Studies*, Montreal, Canada: McGill-Indonesia IAIN Development Project, 1992.
- Bowker, John (Ed.), *The Oxford Dictionary of World Religions*, Oxford: Oxford University Press, 1977.
- Cox, James L., *A Guide to the Phenomenology of Religion: Key Figures, Formative Influences and Subsequent Debates*, London: T & T Clark International, 2006.
- Ess, Josef van. “The Logical Structure of Islamic Theology”, in Issa J Boullata, *An Anthology of Islamic Studies*, Montreal, Canada: McGill Indonesia IAIN Development Project, 1992.

- El-Fadl, Khaled Aboe, *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists*, New York, NY: HarperCollins Publishers, 2007.
- Haddad, Yvonne Yazbeck (Ed.), *Muslim in the West: From Sojourners to Citizens*, New York: Oxford University Press, Inc., 2002
- Hinnel, John R. (Ed.), *The Routledge Companion to the study of Religion*, Oxon: Routledge, 2005.
- The Holy Qur'an: Meanings*, translated by Abdullah Yusuf Ali, Beirut, Lebanon: Dar al-Arabia
- Husain, Ed, *The Islamist (Why I joined radical Islam in Britain, what I saw inside and why I left)*, London: Oneworld Publication, 2007.
- 'Tid, Abd al-Razzaq, *Sadanah Hayakil al-Wahm: Naqd al-Aql al-Fiqhy (al-Buuty Namudzajan)*, Beirut: Dar al-Tali'ah li al-Tiba'ah wa al-Nasyr, 2003.
- Kant, Immanuel, *Critique of Practical Reason (Kritik der Praktischen Vernunft)*, translated by Lewis White Beck, New York: Macmillan Publishing Company, 1985.
- , *Religion within the Limits of Reason Alone (Religion innerhalb der Grenzen de blossen Vernunft)*, translated by Theodore M Greene and Hoyt H. Hudson, New York: Harper Torchbooks, 1960.
- Kung, Hans, *Christianity and the World Religions, Path to Dialogue with Islam, Hinduism and Buddhism*, New York: Double Day, 1986.
- Lambek, Michael, *A Reader in the Anthropology of Religion*, Massachusetts: Blackwell Publishers, 2002.
- Leaman, Oliver, *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- Loewenthal, Kate M., *A Short Introduction: The Psychology of Religion*, Oxford: Oneworld Publications, 2004.
- Markham, Ian and Ibrahim M. Abu-Rabi' (Ed.), *11 September: Religious Perspectives on the Causes and Consequences*, Oxford: Oneworld Publications, 2002.
- Martin, Richard C., *Approaches to Islam in Religious Studies*, Tucson: The University of Arizona Press, 1985.
- McCutcheon, Russell T. (Ed.), *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion: A Reader*, London and New York: Cassell, 1999.
- McGuire, Meredith B., *Religion: The Social Context*, Belmont: Wadsworth Thomson Learning, 2002.
- Parekh, Bhikhu, *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2000.
- Al-Qur'an dan Terjemahannya*, Departemen Agama, 1411 H.
- Reynolds, Frank E. and David Tracy (Eds.), *Religion and Practical Reason: New Essays in the Comparative Philosophy of Religions*, Albany: State University of New York Press, 1994.
- Roberts, Keith A., *Religion in Sociological Perspective*, Belmont: Wadsworth Publishing Company, 1995.
- Saeed, Abdullah, *Islamic Thought: An Introduction*, New York NY, Routledge, 2006.
- Smart, Ninian, *Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs*, London: Fontana Press, 1996.



- , "The Global Future of Religion", Mark Juergensmeyer (Ed.), *Global Religions: An Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Smith, Wilfred Cantwell, *Islam in Modern History*, Bergenfield, NJ: New American Library, 1959.
- Swenson, Donald S., *Society, Spirituality, and the Sacred: A Social Scientific Introduction*, Ontario: Broadview Press, LTD, 1999.
- Thoyyar, Husni, "Dunia yang Semakin Tidak Toleran" (The world tends to be increasingly intolerant), *Kompas*, 22 November 2011.
- Walker, Paul E., "Al-Farabi on Religion and Practical Reason", in Frank E. Reynolds and David Tracy (Ed.), *Religion and Practical Reason*, Albany: State University of New York Press, 1994.

# Responding to Challenger of Multicultural Societies: Contribution of Indonesian Islamic Studies

Oleh: Azyumardi Azra, CBE

Gurubesar sejarah; dan Direktur Sekolah PascaSarjana Universitas Islam Negeri (UIN)  
Syarif Hidayatullah Jakarta

## Modern Indonesia: Multicultural Societies

- Indonesia gained its independence on Aug 17, 1945 following the end of World War II; Indonesia was occupied by the Japanese in 1942 to 1945 after the eviction of the Dutch;
- Geographically Indonesia consist of more than 17.000 islands and some 300 ethnic groups who speak different languages and have distinctive socio-cultural traditions. Indonesia is indeed a very multicultural societies;
- Bulk majority (88,7 per cent) of Indonesia's population is Muslim. But neither is Indonesia an Islamic state nor is Islam the official religion of the state;
- There are now six religions recognized by the state: Islam, Protestanism, Catholicism, Hinduism, Buddhism, and Confucianism. This reflects Indonesia as multicultural societies in terms of religion;
- Since first cabinet after independence (1945), Indonesian state has Ministry of Religious Affairs, managing socio-religious lives of the nation.

Indonesian State, Pancasila and Multiculturalism; Politics of Recognition

- Indonesia is based on Pancasila ('Five Pillars'): Belief in One Supreme God, Just and Civilized Humanity, Indonesian Unity, Democracy based on Representation and Deliberation, and Social Justice for all Indonesian people;
- With Pancasila as the basis, Indonesian State is not a 'confessional' state, nor is it a 'purely' secular state. Religious life is part and parcel of public life;
- Freedom of religion is guaranteed by Article 29 of the 1945 Indonesian Constitution ;
- Pancasila is a politics of recognition—multiculturalism;
- *Bhinneka Tunggal Ika* (Unity in Diversity), another fundamental principle of Indonesian State, is also the basis of politics of recognition--multiculturalism.

## Politics of Multiculturalism 1

- Any Indonesian can occupy public office regardless religion and ethnicity;
- National language is Bahasa Indonesia (adopted on 28 October 1928); but local/ethnic languages are maintained;
- National culture is promoted; but local tradition/customs are celebrated;
- Increased contact and interaction strenghten the feeling of Indonesianness.

## Politics of Multiculturalism 2

- Religious special days are officially recognized as national holidays and celebrated;

- Each community of the believers have own council, representing them in inter-faith dialogues;
- Religious instruction is mandatory in schools with teachers of the same religion with students.

### **Indonesian Islam**

- Islam was introduced mostly by Sufi wandering teachers since 12<sup>th</sup> century on—penetration pacifique and accommodation of local culture—embedded;
- Indonesia is now the largest Muslim nation in the world; 88.7 per cent out of 238 million of its population is Muslim; Indonesia is also the third largest democracy after India and USA;
- Indonesian Islam is a moderate and ‘*wasatiyyah Islam*’—middle path Islam with strong tradition of inclusiveness, tolerance and peaceful co-existence with adherents of other religions;
- Indonesian Islam is the least Arabicized Muslim country; but no less Islamic;
- Indonesian Islam provides much greater freedom to Muslim women in religious, social, cultural and political lives.

### **Mainstream Islam:**

- Mainstream Indonesia Islam consists of large organizations; Nahdlatul Ulama (NU, est 1926), Muhammadiyah (est 1912), and some other smaller organizations across the country;
- They also represent religious-based Civil Society organizations—-independent from state, self-regulating, self financing;
- They are crucial for strengthening civic culture and civility—crucial for democracy to root, for maintaining social cohesion and for providing ‘alternative leadership’ in time of crisis;
- They play an important role in education, Islamic preaching; health services; philanthropy endeavors;
- They are active in intra (among Muslims) and inter-faith dialogues (with non-Muslims).

### **Indonesian Islam and Politics:**

- Indonesian Muslim have accepted democracy since the time of independence; and there is no problem between Islam and democracy both at conceptual and practical levels;
- The so-called theory ‘Democracy Trap’—the Islamists use democracy for their own purposes such in Arab countries—is not applicable to Indonesia;
- There are some Islamic-based parties that contested election of 1999, 2004, 2009, and 2014. But they fared quite poorly;
- Muslims cast their votes for non-Islamic-oriented parties that won elections; they were PDIP (1999), Golkar (2004), Partai Demokrat (2009), and PDIP (2014).

### **New Trends of Indonesian Islam:**

- The rise of Muslim middle class thanks to the improvement of Indonesian economy and education;
- Muslim middle class becomes back-bone of quality Islamic school, Islamic relief and other kinds of Islamic philanthropy;
- Islamic attachment is gaining ground indicated by widespread use of *hijab* (*jilbab*, modest veil) by Muslim women, increased number of Muslims going for *haj* and *umrah* (lesser pilgrimage) to Mecca and Medina;

- Rise of Islamic attachment have no effect on Indonesian politics; it does not affect the future of a 'secular' Indonesia.

**Role of Indonesian Islam:**

- Indonesian Islam can play an important role in the Muslim world through dissemination of moderate understanding of Islam.
- Indonesian Islam can also show the Muslim of how Islam and democracy can be compatible and as the best political system for all.
- Indonesian Islam can play a mediating force in the creation of peace in the Muslim world, particularly in the Middle East.

**Contribution of Indonesian Islamic Higher Education (IIHE) (1)**

- To produce graduates who are able to integrate Islamicity-Indonesianness-modernity-humanity;
- To produce graduate who have deep knowledge, skill, ability, leadership and integrity;
- To strengthen *Wasatiyyah* Islamic Thought—compatible with Indonesianness, modernity, democracy;
- To disseminate of non-*madhabi* Indonesian Islamic thought—non-sectarian from within and from without.

**Contribution of IIHE (2)**

- To produce human resources for various walks of life having competitive edge vis-a-vis others;
- To provide develop Islamic institutions in order to be able to cope with modern development that increasingly becomes multicultural;
- To become the beacon in the creation of tolerance, harmony, and peaceful co-existence at both national and regional levels;
- To strengthen Muslim middle class crucial for nurturing civic culture and civility.

**Contribution of Indonesian Islamic Studies (IIS)**

- To strengthen and enrich the distinctive paradigms of IIS;
- To produce world-class research particularly on relations between Islam/other religions with multicultural societies;
- To create links with national and international institutions for common efforts to strengthen multicultural societies;
- To disseminate ideas on multicultural societies through various kinds of publication.

# Community Development, Multiculturalism and Religion

Oleh: Professor Jim Iff

International Conference on Islamic Studies, Balikpapan, Indonesia

Thank you for the invitation to participate in this conference. It is a real privilege for me to be here again in Indonesia. As a person from a western cultural tradition, I feel I am really unqualified to speak about community development in a conference such as this. We in the west have eroded and marginalised the idea and experience of human community in the interests of individualism, competition and simple greed. We have embraced independence rather than interdependence, and have placed individual private profit before communal human need. For this reason, anyone from the west who pretends to be expert in community development is simply perpetuating the colonial relationship that has caused so much damage to communities throughout the world. Indeed, there can be no such thing as an 'expert' in community development: after all, the essence of community development is that expertise lies within the community itself, rather than with some external authority. Similarly, I have little knowledge of the rich Islamic tradition, having been brought up within a liberal Christian tradition in a country which until recently knew little of Islam. In this light, I simply want to use this opportunity today to share some ideas with you, and I look forward to learning from our discussions together. I do not want to be prescriptive or didactic, except for one important point: secular western modernity has been responsible for creating a world where we are now facing multiple global crises: environmental, economic, political, social, cultural and spiritual. Please do not follow the western path to so-called 'development' but rather please help us to find alternatives that are both sustainable and just, as the western world at this time is neither.

At the start, I think we have to emphasise just how important multiculturalism is in today's world. Globally we are connected to each other as never before, and we increasingly recognise that despite our cultural differences our futures are bound together, on this threatened and vulnerable planet. In the period of instability and crisis, which we are facing at this time and in the near future, there is a real threat of xenophobia, isolationism, racism, war and genocide. It is absolutely essential that we find ways to share this planet, peacefully and cooperatively, recognising and respecting our differences, indeed celebrating them.

In thinking about multiculturalism and community development I believe we can identify two different traditions. The first of these traditions sees community development as a way of somehow achieving multiculturalism, while the second sees multiculturalism as a way of achieving community. The first tradition, where community development is the means and multiculturalism the end, is perhaps the more common. It is seen where governments identify the importance of multiculturalism, tolerance, and the easing of ethnic and cultural tensions, and establish community development programs aimed at achieving these ends. While such programs are well-intentioned, and will often achieve positive results, there is an inherent danger in them. This is the danger of multiculturalism becoming a specified objective, which means it has to be defined, with measurable outcomes and key indicators. This both stifles the richness and subtlety of multiculturalism, and also readily becomes colonial community development, where community development is the means to an outcome specified not by the community itself, but an outside expert. Such thinking, in my view, is actually the reverse of community development. Community development is about process rather than outcome, and outcomes only become apparent once the process of community has been implemented. We should, I believe, resist attempts to define multiculturalism too specifically, as to do so privileges one ontology (that of the definer of the outcome) over others in determining what multiculturalism actually is and how it

operates. To be truly multicultural, we must accept multiple ontologies as well as multiple cultures, as those ontologies are embedded within the different cultures that make up a truly multicultural society. The problem with much that passes as multiculturalism in the west is that it insists on different cultural traditions being defined and understood within an essentially western ontology; this dilutes and devalues the contribution those cultures may be able to make, and subtly implies the superiority of the western world view. Such community development therefore promotes multiculturalism 'on our terms', rather than questioning the 'terms' themselves.

This is part of the insidious tradition of using community development to achieve specified outcomes, whether they be crime reduction, health, mental health, poverty alleviation, stronger families, economic productivity, employment, education, housing, and so on. In this way of thinking, community becomes a means to an end, rather than an end in itself, and while these may be important and valid aims for any society, to use such ends to drive community development represents a negation of what community development is really about. Community development is not about reducing crime, or improving health, or fighting poverty, or even promoting multiculturalism; community development is about developing community. Those other outcomes will usually then emerge as a consequence, but they are not the primary goals of community development. Community development is process-oriented, and requires that outcomes only emerge from the process itself, rather than being specified before the event. For example a community development worker may be employed to work with a community to achieve health outcomes, but once she engages with the community she finds that poverty is the main issue people are dealing with, and health is seen of secondary concern; only by linking health with poverty can she make the program relevant to the people. There is the same risk attached to community development programs to achieve multiculturalism.

The alternative is to see multiculturalism as a way of achieving community. Here multiculturalism is not the outcome, but rather is seen as part of the process. This, I would argue, has more potential for creative practice and for the integration of the two ideas of multiculturalism and community.

We can start to think about this by considering the importance of diversity in community development. Often community work writers and practitioners have made the mistake of assuming that community relies on unity, on the things that we hold in common, and on strengthening those commonalities. This leads readily to the exclusion of those who are 'not like us', and the building of barriers between communities: if we define ourselves on the basis of our commonalities, we therefore define other communities on the basis of their difference from us. This in turn leads to competition, racism, intolerance, exclusion, conflict, terrorism and war. Instead, many community work writers and practitioners have argued that we need to build community on the basis of our difference, rather than on the basis of sameness – seeing our difference as what we hold in common – and that diversity is therefore at the heart of community development. Diversity is a basic ecological principle, which in the west we have too often chosen to ignore; nowhere is this more evident than in agriculture with the eradication of bio-diversity in favour of monoculture, with disastrous ecological results. But the same holds true for human communities. It is from diversity, rather than sameness, that we learn, grow, change, adapt and develop. Community development based on this principle encourages and celebrates diversity, and welcomes different cultural traditions, different religious understandings, different life experience and different ontologies, on their own terms, without privileging one over others. Diversity, and hence multiculturalism, becomes therefore the very basis of human community; it is not the defined outcome of a community development program, but is at the very heart of human community itself.

This recognition of diversity at the heart of community has had to be rediscovered in the west, but is much better understood in other cultural contexts, where the extended family is strong and remains a fundamental starting point for community. Australian Indigenous People, for example, have such a strong sense of extended family and kinship ties and obligations, that any idea of 'community' separate from family makes no sense. In such a context, we more easily learn to live with difference. Members

of the extended family will be different – some will be intelligent and others will not, some will be extroverts and others will be introverts, some will be radicals and some will be conservatives, some will seek safety and others will seek danger, some will be deeply spiritual and others will not, some will be strong while others will be weak, some will have disabilities, some will be aggressive, some will be generous, some will be intensely irritating – and in this context each person learns to live with difference. You cannot choose members of your extended family to whom you have obligations; you just have to learn to get on with others who are very different from you. This is an important lesson in living with difference, which is no longer present in modern western societies, where extended families and traditional communities have largely been eroded. The western neo-liberal obsession with individualism had meant we no longer can learn so easily to live with difference and celebrate diversity, and this has made diversity-based community more problematic in the west; it is no wonder we also experience so much racism and intolerance of those who are different from the perceived ‘norm’.

This is an example of how the west cannot pretend to tell others how to do community development, but rather needs to listen to and learn from cultural traditions that truly value and practise community. But the important point for my present purpose is to identify diversity – of which multiculturalism is one dimension – as not something that is achieved by community development, but rather as something that is at the very core of the experience of human community and the community development process.

This requires a deeper understanding of multiculturalism than is often assumed. Too often in the west multiculturalism means having cultural festivals, eating different food, performing different music, watching traditional dancing, and so on. These things are important, of course, but they are only a first step and do not get to the heart of multiculturalism, thus many of our experiences of multiculturalism are superficial. My home city, Melbourne, is very multicultural, and for two years I lived in one of the most culturally diverse areas of Melbourne: there were people from Greece, Turkey, Italy, the Middle East, and various Asian countries. You could walk down the main street and hear several different languages spoken, none of which was English. As well as the usual public school and Catholic school, this suburb also had a Greek school and an Islamic school, and about half the books in the local public library were in languages other than English. From my experience, the people enjoyed this cultural diversity: people shared public spaces, shopping areas, the recreation centre, the library, and so on with acceptance, generosity and goodwill. But I wondered how well people really knew each other, and each other’s cultural and religious traditions. I suspect the experience of multiculturalism did not often move from mutual acceptance in public spaces to a more intimate friendship and understanding, at the level of family and personal experience. The multiculturalism was superficial rather than deep; it was good as far as it went, but it certainly could have gone a lot further. A genuine and rich multiculturalism requires us to engage more deeply with other traditions and world views, moving beyond cultural practices to ontologies, and being prepared to accept others engaging similarly with our own (in this regard can I recommend to you a recent book, *Epistemologies of the South* by [Boaventura de Sousa Santos](#)). And this engagement is not always uncritical. Just because something is a cultural practice does not mean we are required to accept it uncritically as a good thing. But there are three important points about a critique of another culture. First, that critique must be informed rather than ignorant; we must make sure we understand the full context before we dare to criticise. Second, the criticism must be respectful; we can disagree without being personally abusive or demeaning. And thirdly, most important of all, we must be prepared to open up our own cultures to the same level of critique, and must be prepared to accept that there are other ways of doing things. To engage in cultural critique from an assumed cultural superiority is nothing short of colonialism, and for this reason a critical approach to multiculturalism must begin with a genuinely critical perspective on one’s own culture. A healthy culture is surely one where people not only celebrate their cultural tradition, but are at the same time able to criticise aspects of it, and seek to learn from the wisdom of other cultures. In the west we have been very bad at doing that; the Enlightenment world view led us to believe that western modernity was the high point of human achievement, and this view still seems to be accepted uncritically by many. In my country,

sadly, multiculturalism is under attack from more extreme sections of the population, and I believe the government, for selfish political ends, has failed to stand up strongly and unequivocally for a truly multicultural ideal. The result has been increased racism and especially an increase in Islamophobia, born of a profound ignorance of Islamic cultures, history and religion, together with the scapegoating of refugees, reinforced by those who induce paranoia about other cultures supposedly 'invading' Australia. However the hopeful sign is that there are many people, especially students and teachers in universities, who strongly oppose these trends, seeking to promote a more genuinely multicultural Australia, and there are also increasing numbers of people who are aware of the gross inadequacies of western modernity – how it has fragmented families and communities, led to increasingly isolated lives, emphasised greed and material gain, poisoned and devastated the natural world to the point of impending ecological disaster, and devalued our relationships with each other – and as a result people are now understanding the need to seek wisdom from elsewhere. In Australia, Indigenous People are at last being recognised not just as a group with special needs, but as people with accumulated wisdom in how to care for the country, and with a great deal to teach the rest of us. Finally, Australians are beginning (and emphasise 'beginning', as this is still not the view of the majority) to realise that we must learn from others.

In other words, multiculturalism requires not just tolerance, acceptance and goodwill, but dialogue, mutual learning based on mutual respect. In the west we are not very good at dialogue: instead we have perfected the art of debate, where we try to defeat the other and convince them of the superiority of our own position, while not validating anything the other person may have to say. For many in the west this has become a dominant way of operating in politics, in business, in education and in religion; it leads to a harsh, competitive and aggressive society, and many of us in the west are desperately seeking alternative ways of working, hence the interest in community development, and in the wisdom of Indigenous and other non-western world views. Good community development must be based on diversity, and diversity can only be really achieved if there is genuine, deep, reflective dialogue.

Let me now turn to religion. Religion, of course, has been central to our ideas of human community. The mosque, the church or the temple has been the focus of community life for centuries, pre-dating the modern 'community centre', and emphasising the importance of the spiritual experience as central to community, and the importance religion has placed on meeting human need. There is much community development wisdom in the religious experience. More than this, however, the tradition of dialogue, of scholarship, of mutual learning and of inquiry into ontology has been important for all the world's major and established mature religions, including Islam, Christianity, Judaism, Buddhism and Hinduism. These religions, over the centuries, have survived and flourished in part because they have been able to accept a degree of diversity within them, and have found ways to incorporate different ideas and to accept respectful questioning of their teachings, realising the ecological principle that it is from such diversity that we learn and grow. The great religions are not static but dynamic; they do not simply provide easy answers; they pose questions and challenges of their followers, and provide people with opportunity for growth and development of their full humanity. Of course each of these religions also has its fundamentalist adherents, who insist on their own particular version of 'the truth' and will listen to no other. But these are betrayals of what these great religious traditions are really all about; fundamentalism reflects an uncritical appeal to people's sense of threat in a highly uncertain world and provides simplistic answers, rather than seeing people as active, inquiring actors struggling to make sense of the world, and opening up opportunities for them to grow within their faith. Indeed many reflective leaders and adherents of these religious traditions are also enthusiastic about inter-faith dialogue, recognising that other spiritual traditions may have something from which they can learn; and the experience of that dialogue often makes people aware of points of similarity rather than of doctrinal difference. This tradition of dialogue, both between faiths and within faith traditions, parallels the kind of dialogue and ontological questioning that I suggest is important in multicultural community development, and it is here that I believe religion has particularly contributions to make to community development.



This is an area where most of you will have far more expertise than I do, so I will not pursue it further; I simply wanted to make a connection between religion and multicultural community development, though of course I would be very happy to explore it further in discussion. I now want to turn to education, and specifically the role of universities, a topic I was specifically asked to cover in this brief presentation.

The importance of diversity and dialogue can, and indeed should, be part of the educative role of universities. Universities are the ideal places to practice the kind of dialogical and respectful cultural critique I outlined earlier. In many universities, especially in the west, but also in a multicultural nation such as Indonesia, the student group itself will represent significant cultural diversity. This is a great opportunity to use the variety of students' life experiences to explore diversity, to include students as active participants in their education, and to have class discussions based on dialogue, rather than didactic teaching. As an example, I have been teaching a class in human rights at Victoria University, which has a very diverse student profile, including many people who came to Australia as refugees. My class has included students from, among other places, Colombia, Somalia, Ethiopia, Sudan, Iran, Iraq, Afghanistan, Burma, Cambodia and the Solomon Islands: all places where there have been significant human rights issues. These students have experienced human rights at first hand, in ways that I can only imagine. We have wonderful conversations about human rights – about what 'human' means, and what 'rights' mean, in the varied cultural contexts that these students bring to the class. We use their rich and varied experience to think about what the so-called 'universality' of human rights really means, when there are such different ways of thinking about humanity, what it means, and how our human dignity can best be achieved. We discuss the individual, gender and legalistic biases in western constructions of human rights, the way human rights have become part of the western colonial project, and we explore how ideas of human rights can be grounded in people's lived experiences across cultural difference, rather than being simply enshrined in UN declarations. There are no single 'right' answers in this kind of education, and we learn together; I have learned much from these students, and have been enormously enriched by them, while the students themselves have probably learned more from each other than they have from me.

This, of course, is nothing new for university teaching; it reflects the idea of a community of learning that has been part of university life for centuries, and is also a tradition in the best religious scholarly institutions. Unfortunately, at least in Australia, the dominance of outcome-driven education and managerial institutions, driven by neo-liberal ideology, militates against such a dialogical approach to university education. To establish a more dialogical, or Freirian pedagogy is proving to be a struggle for progressive educators in Australia, and involves challenging both the managerial assumptions of university administrators, and also the expectations of students, many of whom come to university simply to get a narrowly understood qualification rather than to experience a broad and transformative education. Yet such a dialogical approach to education is essential if we are to prepare graduates for work as community workers in multicultural societies. This has implications beyond community development, of course. In the uncertain world in which we live, facing a series of multiple crises which will, one way or another, change the lives of all of us, there is a desperate need for university graduates who can think critically, analyse, exercise imagination and creativity, and ask the difficult questions, whatever their academic field. By the time current students are even half way through their working lives, the world they live in will be unrecognisable compared with the world of today, and narrowly-defined competencies, designed to meet the needs of today's job market, will be utterly irrelevant. For this reason I would argue that a broad-based education in the humanities, where students develop their critical and creative abilities which they can then apply in a wide variety of contexts, is essential, and it is sad to see universities moving away from such a commitment. But it is here that again I believe religious studies can have an important role. Religion, as I previously suggested, asks questions of us, and challenges us to grow, develop and engage within newly emerging contexts that make new challenges for humanity: this was, after all, the context within which both the Islamic and Christian

religions were established. Their founders were both radicals, calling for spiritual and moral renewal, and they have inspired generations of scholarship which has broadened the horizons of the human imagination and has greatly enhanced the human experience. This tradition is surely more important than ever, in today's world.

To summarise. Multiculturalism is extremely important, more important than ever at this historical moment. Multiculturalism is an essential component of community development; in fact we will only have strong and sustainable communities if they embrace diversity, and accept the challenges of a decolonising multiculturalism that is deeper than simple tolerance of other cultural practices. This multiculturalism must be based on critical and respectful dialogue, and this can draw on the traditions of the world's great religions, and also of universities, in encouraging intellectual exploration, posing challenges, and creating space for critical dialogical reflection.

# Religion and Science in Multicultural World

Oleh: Shafa Elmirezana

Department of Religious Studies, Faculty of Theology State Islamic University Sunan Kalijaga, Yogyakarta, Indonesia

## The Roles of Religions in Today's World

### Modernization relegates religion?

- Once popular theories of global progress and secularization commonly held that modernization would relegate religion to an insignificant role in public affairs.
- Even today, when we try to assess the value of religion over and against other dimensions of civic life, we often do so with the assumption that religion *per se* shares nothing, as an idea or even as an experience, with the pluralism, liberalism, and secularism that are regarded as the defining criteria of modern democratic societies.

### Iranian Revolution

- The surge of Islamic political activism that crossed a first threshold of historical visibility in the Iranian revolution of 1979 demonstrated the erroneousness of these predictions and thus, among other things, opened the way for Bernard Lewis and Samuel Huntington to reintroduce religion as a relevant category for understanding post-Cold War geopolitics in their “clash of civilizations” thesis.

### Sociologist's Theory

- Along with repentant secularization theorists such as Peter Berger, Bryan Wilson, observes as far back as 1969 that, although modern secular society “has little direct regard for religion” and “does not appear to depend in any direct way on the maintenance of religious thinking, practices, or institution,” one can nonetheless witness “still persisting influence of past religion even further.”
- Like Wilson and Berger, most contemporary sociologists are persuaded that religion is as much a force today as ever it was, though there can be no doubt that the religious landscape and the trajectories of religious influence have altered substantially.

### The role of religion in today's world

- To assume that we are living in a secularized world is to make a false assumption.
- The world today, is as fervently religious as it ever was, and in some places more so than ever. It is no exaggeration to say that, in today's day and age, religion is one of the most powerful and pervasive forces on earth

### ATHEIST EVANGELIS

- Sceptical attitude to religion can be seen in some of the prominent “Atheist Evangelis”:
  - Christopher Hitchen, *God is not Great: How Religion Poisons Everything* (2007);
  - Richard Dawkins, *The God Delusion* (2006);
  - Sam Harris, *The End of Faith: Religion, Terror, and The Future of Reason* (2004) dan *Letter to a Christian Nation* (2006), and

## Science vs Religion

- The validity of religion is questioned, especially with the publication of Sam Harris' book entitled *The End of Faith*.
- "As long as it is acceptable for a person to believe that he knows how God wants everyone on earth to live, we will continue to murder one another on account of our myths" (134).

## Some Harris in *The End of Faith*

- He identifies the destructive nature of faith
- He has written this book in order to convince the reader that all religious beliefs are absurd and are, furthermore, hazardous to us.
- Harris is reacting against modern Islamic terrorists and the religious elitism of the American government.

## Religion Vs Science Which one morally more important?

- Albanian highly respected tradition called *Kanun*, on retaliation for someone killed by others. (Albanian living in a prison in his house). (Bilefsky, 2008, Mortimer & Toader, 2005, cited in Sam Harris, *The Moral Landscape, How Science Can Determine Human Values*, New York: Free Press, 2010, p. 1)
- Question: Are Albanian morally wrong for having such a community structure?
- Is the tradition of retaliation an "evil"?
- Can we say that their values are not better or even worse compare to our values?

## Science and religion

- How can we say that scientifically a certain way of life is better than others? Or morally better than others?
- Whose definition we take to see that the one is morally better?

## Science and Morality

- Sam Harris with his book *The Moral Landscape* argues that, "The more we understand ourselves at the level of brain, the more we will see that there are right and wrong answers to questions of human values."
- It means that science can also talk about morality or good and bad.

## Does religion matter?

- An anthropologist Scott Atran, says that "core religious beliefs are literally senseless and lacking in truth conditions."
- For him, "Muslim suicide bombing has absolutely nothing to do with Islamic ideas about martyrdom and jihad; rather, it is the product of bonding among 'fictive kin' .... has nothing to do with religion, it has to do with whether you belong to soccer club." (Atran, 2006a)

## Social scientist and religion

- Some of social scientists have no capability in accepting that someone one really believes in what they say they believe.
- Meanwhile we witnessed that believe in curative power from human skin in Afrika, and also

become a common/general belief in the West. For example, “mummy paint,” cream or oil made from mummy, to cure Lincoln. In 1908s Merck sold “genuine Egyptian mummy” for epilepsy, abses, ect. (Ariely, 2008, p.177)

### **Religion vs Science**

- Contrary to Harris, Francis S. Collins, for example in his book *The Language of God, A Scientist Presents Evidence for Belief*, opposed a tiring stereotype on the conflict between religion and science.
- Collins is the chair or president of the Human Genome Project, a wellknown world scientist.
- “faith in God and faith in science can coexist within a person and be harmonious.”

### **Harmony of science and religion**

Collins have done research on DNA, but he also is a devoted believer to God and based on the scripture. The book above is written because he believes that “faith in God and faith in science can coexist within a person and be harmonious.” (Francis Collins, 2006).

A new research also have done by neuroscientist Andrew Newberg, M.D together with therapist Mark Robert Waldman conclude that “*the religious impulse is rooted in the biology of the brain.*” God seems to be hard-wired into the human brain.

### **Newberg and Wadman**

- Both give us a magnificent, comprehensive explanation of *how spiritual beliefs and experiences enhance changes in our brains and yied better health and well-being.*
- In this book they bring science and religion closer together.
- Based on new evidence culled from their brain-scan studies on memory patients and meditators, their web-based survey of people’s religious and spiritual experiences, and their analyses of adult drawings of God, neuroscientist Andrew Newberg and therapist Mark Robert Waldman and their research team have concluded that *active and positive spiritual belief changes the human brain for the better.*

### **Religion vs science**

- The examples of books from scientists above are shown that science and religion are closely related.
- The genius, Albert Eistein, in *The Human Side*, wrote:

*Our time is distinguished by wonderful achievements in the fields of scientific understanding and the technical application of these insights. Who would not be cheered by this? But let us not forget that knowkedge and skills alone cannot lead humanity to a happy and dignified life. Humanity has every reason to place the proclaimers of high moral standars and values above the discoverers the objective truth. What humanity owes to personalitieslike Buddha, Moses, and Jesus ranks for me higher than all the achievements of the inquiring and constructive mind.*

### **Bio-technology Revolution**

Ever since the announcement of success in the cloning of a sheep named Dolly, significant breakthroughs in the medical world has happened. When Dolly was successfully cloned, people started to ask, how long will it take until “the shepherd” can also be cloned?

An example of this can be seen in the writings of G de Wert “A Sheep Can Be Copied, the next step will be a cloned shepherd.”

(G de Wert, *NRC Handelsblad*, 12 Maart 1997, p. 7)

## **Human cloning**

In 2001 a private company, Advanced Cell Technologies (ACT), located in Worcester, Massachusetts announced that they have successfully created the first human embryo through cloning.

(See, Jose B. Cibelli, Ann A. Kiessling, Kerriane Cunniff, Charlotte Richard, Robert B. Lanza. And Michael D. West. "Somatic Cell Nuclear Transfer in Human: Pronuclear and Early Embryonic Development," *e-biomed: The Journal of Regenerative Medicine* 2, 2001: 25-31)

## **Pros and Cons**

- Debates begin to rise and the supporters of this research call this "therapeutic cloning", and they believe that if it succeeds, it can be a foundation for medicine (treatments) for many diseases, from Parkinson's to diabetes.
- Religion needs to remain in dynamic dialogue with the present, including the development of science and technology.
- Without this interaction, religion crumbles and becomes an empty shell. An empty collection of rituals and formalities, without or with forgotten meaning. Whereas this meaning is precisely what constitutes the essence of faith.
- Humanity is of far more importance than the ceremonial law. "The Sabbath is made for man, and not man for the Sabbath."

## **Religion and Public Policy**

- Excluding religious perspectives from public debate and policy creation unfairly discriminate against religion. The criticisms leveled at religion apply with equal force to secular worldviews.
- Excluding religious justifications is both discriminatory and divisive. On the flip side, there is much gained by encouraging religious participation.

## **Combating religious ignorance**

- It is only when all religious perspectives are welcomed to the public discussion and considered seriously in the formation of public policy that this ignorance will be overcome.
- Including a diversity of religious voices in the formulation and discussion of public policy may reveal the hidden religious bias within the norms of society at large.

## **Participation of people of faith**

- James Childress, one of the prominent bioethicists pointed out that religious communities were not only the primary source of values for many people in America, but also potentially the strongest source of resistance to controversial policies.
- Public policy that does not take into consideration the concerns of the faithful risks sowing the seeds of future strife and conflict. While allowing people of faith to participate in policy formation may not preclude resistance to contentious policies, their tendency to resist will be exacerbated if they or any other group are not allowed even a fair hearing and consideration of their views

## **Religious argument**

- Religious argument cannot be answered unless people of faith are encouraged to offer it within the public domain for consideration.
- Involving the faithful in the formulation and development of public policy does not violate the spirit of church-state separation, as many fear. Rather, it represents a fulfillment of democratic and liberal promises.

# Eco Pesantren in Indonesia as an Approach to Environmental Ethics

Oleh: Bambang Irawan

## Abstract

*The need to expand the capacity of pesantren to accommodate environmental issues is not a foreign and strange intellectual fad. The effort to fulfill this need is an integral part of the relationship between man and God, man and humans, as well as man and environment. The care of the environment means the admission and recognition of environment as God's creation which reflects purity and sanctity. By appreciating and treating the environment as part of a sacred life, then the effort to maintain the environment is an indicator of closeness between creations and Creator.*

*Pesantren must be expanded to its fundamental function which is as a balancing agent between material and spiritual life in the process of education. It is a method to develop an ideal relationship between man and God as well as the environment. It should no longer be seen in its excessive forms such as in the practice of worshipping saints, promotion of an impoverished way of life, away from social hustle and bustle. Instead, pesantren should be seen as a means to discover spiritual and physical sensitivities. Social and environment (nature) sensitivity, as well as involvement in a variety of other life activities are indications that pesantren no longer only plays the role of fulfilling a spiritual need, but also plays the role of fulfilling physical needs for everyone on earth.*

*The article explores that ecopesantren provides a potential solution for many kinds of environmental degradation. The development of ecopesantren for the conservation of nature and the actualization of the values they possess could be a prudent option to take in the midst of systematic environmental crisis caused by human greed and ignorance in the usage of technology. The project will take several pesantrens to be role model that supported the green awareness in their community.*

## A. Background

Environmental<sup>42</sup> damage as we have often seen recently has become a common phenomenon in almost all parts of Indonesia, and even the world.<sup>43</sup> Flood, earthquake, landslide, pollution, volcano eruption, erosion, rivers and lakes silting, water scarcity (quantity and quality), and weather uncertainty has become a frequent experience.<sup>44</sup> Nature, which in the beginning is 'friendly' to humans, and even has

---

<sup>42</sup>The term environment has many equivalent words such as: nature, living environment, universe, planet, earth. In Arabic, the environment is called *bi'ah*, in French *L'evironment*, in Dutch *Milliu*, and in German *umwelt*, and in Malay *alam sekitar*. The science which studies the environment is called *ecology*. See Eugene P. Odum, *Basic Ecology*, (USA; Sounders College Publishing, 1983), p.1. See also Fachrudin M. Mangunjaya, *Konservasi Alam Dalam Islam*, (Jakarta; Yayasan Obor Indonesia, 2005), p. 8.

<sup>43</sup>Nowadays, a lot of books have been written on environmental conservation based on religion or spirituality. Among them are the works by Christopher Key Chapel & Mary Evelyn Tucker, *Hinduism and Ecology* (Cambridge: Harvard University Press, 2000); L. Kaveh Afrasiabi, "Toward an Islamic Ecotheology" in Richard C. Foltz (ed.), *Worldview, Religion and the Environment: A Global Anthology* (Belmont, Calif.: Wadsworth Thomson, 2002); Richard C. Foltz, Frederick Denny, and Azizan Baharuddin, *Islam and Theology: A Bestowed Trust*, (Harvard: Harvard University Press, 2003); Mustafa Abu-Sway, *Towards an Islamic Jurisprudence of the Environment: Fiqh al-Bi'ah fil Islam*, <http://homepage.iol.ie/~afifi/Articles/environment.htm>, Mary Evelyn Tucker & John A. Grim (Ed.), *Worldviews and Ecology: Religion, Philosophy, and the Environment* (New York: Orbis Book, 1994).

<sup>44</sup>These crisis, if seen from the viewpoint of R.F Schumacher in his book *A Guide for the Perplexed* (1981) is the result of a crisis of spirituality and a crisis of our relationship with God, which indicates a crisis of faith and a crisis of meaning. Natural disaster due to environmental crisis which has come and go in great numbers is really a warning to all humans to reorientate their life which has become very destructive to nature. It occurs due the behavior of some irresponsible humans. Perhaps we

been created by God for humans to a certain extent, now plays the role of an 'enemy' which has become a serious threat to human life. Extreme climate changes which has accompanied these disasters indicate the failure of human as vicegerents on earth. Modern humans in this modern age are conducting a slow but certain destruction on the environmental system which supports their life. If these environmental destruction continues, be it at a local or global stage, without specific local and global intervention, then humans certainly have failed their role as God's chosen creature to represent Him on earth, and human existence for all intents and purposes has lost its meaning.<sup>45</sup>

*The current global environmental crisis, according to Fritjof Capra,<sup>46</sup> is a result of human faulty viewpoint and greed towards nature. This greed can be caused by poverty, ignorance, or desire to accumulate large amount of personal wealth. Also, transcendental values which exist in the human self no longer play the role of moral compass. There is a process of desecralization of nature, as elaborated by Harvey Cox, which was started hundreds of years ago. The Greek thinkers, such as Democritus dan Leucippus described nature as merely atoms revolving around an empty space. This viewpoint contains the seed of secularization of nature.<sup>47</sup> This process of secularization was accelerated with the emergence of a number of thinkers in a variety of disciplines, such as astronomy, biology, psychology, sociology, and cosmology,<sup>48</sup> in which religion plays very little role in their theories.*

The reasons for natural disaster could not be limited to natural phenomena only. Excessive exploitation, habitat destruction, rampant consumerism, and misuse of natural resources also play a part. These soulless acts could only be conducted by humans who possess no spiritual awareness. Flood and other natural disruptions are a direct cause of individualism and egoism, in addition of materialism which prevents humans from realizing their ecological awareness. Narrow and short-term interest caused humans to no longer care about the integrity and health of the earth's ecosystem.

Environmental crisis which has been mostly caused by human acts, could not merely be seen as destruction or devastation of the physical structure of nature and the environment, but should be seen as destruction or devastation of a "deeper" and complex structure. Not merely destruction of land, water, air, ozone, or biological communities, but also "mental structure", "social structure", and "spiritual structure" at a much deeper level.

Eventhough religion teaches nature as the creation of God, in general religious people's contribution towards the protection and conservation of nature could still be questioned. Many environmental destructions are done by religious people with religion or people who at least claim they are religious.<sup>49</sup>

---

should heed the *fatwa* of Charlene Spretnak in his book *The Spiritual Dimension of Green Politics*. He emphasizes the necessity of developing a *green politics*, a political movement aware of ecological reality. It's time that our social and economic policies include the environment in their consideration. State officials, politicians, and political parties should voice out the need for a green politics or ecological politics (*ecological politics*). See F. Meier, *The problem of Nature in the Esoteric Monism of Islam* ' dalam *Spirit And Nature*; papers from The Eranos Year books, translated into English by R. Mannheim (Princeton, 1954), p. 203.

45 There are three themes which have often been discussed and debated vigorously in the classical Islamic tradition: God, man, and nature. These three themes are usually called the trilogy of metaphysics. Out of these three themes, God is often the theme most often discussed, while man and nature are only discussed a little. Even this little discussion occurs in the context of God and tends to be metaphysical in nature (abstract).

46 Fritjof Capra, *The Web of Life*, (London: Harper Collins, 1996) p. 4-6.

47 Harvey Cox stated "People before the secular age live in enchanting forest. They feel that every valley, river, mountain and bush are filled with spirit." See Harvey Cox, *The Secular City*, (New York: the Macmillan Company, 1966).

48 Mulyadi Kartanegara elaborated that the process of knowledge secularization occurred in the West after the Renaissance movement (in the fourteenth century). Several centuries earlier (the twelfth and thirteenth centuries) Western scholarship was very influenced by Islamic scholarship, especially in the form of Islamic scientific and philosophical scholarship translation into Latin and Hebrew. Knowledge then was religious in nature or at least was infused with high degree of religiosity. See Mulyadi Kartanegara, *Pengantar Epistemologi Islam*, (Bandung: Mizan, 2003), p. 121. Mulyadi also elaborated in detail the theories of scholars and scientists who were deemed as the pioneers of knowledge secularization. See also Mulyadi Kartanegara, *Integrasi Ilmu; Sebuah Rekonstruksi Holistik*, (Bandung Mizan, 2005).

49 To the sufi the order of nature is not merely a material order of cause-and-effect, limited by time and space or other such categories. The sufi considers nature as a setting where everything understand its purpose and therefore contributes to the welfare of even the smallest of plankton and the largest of elephants. The universe and its elements, through its birth and growth,



Creating awareness to heal the earth must be attempted through a variety of means. Not only through formal and structural means such as by changing global policies, but also through a more holistic means such as by changing culture. One of these means is to invoke the awareness of earth in theological discourse to awaken human awareness of earth. By appreciating and treating the environment as part of sacred life, the effort to protect and conserve it could be viewed as true worship. This is the true duty of religious people regarding the environment which could be done immediately.<sup>50</sup>

Ecological crisis and environmental damage is part of a multidimensional crisis which have their roots in existential crisis caused by the modern materialist-and-secularist worldview dominant today. Seyyed Hosein Nasr has stated that modern humans have become zombies, walking deads, without true life spirit, wandering around as predators who prey on one another and on their own environment greedily without any awareness that they have done something terrible. The point is because humans no longer know themselves (existential crisis) they no longer know God as the owner of the universe and all its contents. Nature ends up being merely an object of exploitation.

The concern of religious communities on the environment depends very much on how religious teachings regarding the environment are presented and then understood by the communities especially their elites. In Islam, these elites come in the form of *ulama* (Islamic scholars) who have to come up with modern ecological idioms.<sup>51</sup> In addition to being a topic of discussion in Islamic philosophy, the relationship between humans, God, and nature has also been discussed in a traditional manner by sufi scholars.<sup>52</sup>

Mary Evelyn, a professor of religion from Bucknell University said “Science and technology are necessary, but that alone is not enough, we need religion to be involved in finding a solution out of the environmental crisis, given the symptoms that humans ddone to nature, then we arrive at the phase the sixth extinction, the man engaged in helping to destroy and bury civilization on planet earth with power and arrogance that they committed, Mankind and civilization, is an endangered anyway “. According to him religion has five basic recipe to save the environment (5 R) namely: (1) Reference or beliefs that may be obtained from texts (scriptures), and the confidence that they have respectively; (2) Respect, respect for all living beings are taught by religion as a creature of God; (3) restrain, the ability to

---

life and death, fulfill the purpose which has been set by God. For this line of thought, see the works of Christopher Key Chapel & Mary Evelyn Turner, *Hinduism and Ecology* (Cambridge: Harvard University Press, 2000); L. Kaveh Afrasiabi, “Toward an Islamic Ecotheology” in Richard C. Foltz (ed.), *Worldview, Religion and the Environment: A Global Anthology* (Belmont, Calif.: Wadsworth Thomson, 2002); Richard C. Foltz, Frederick Denny, and Azizan Baharuddin, *Islam and Theology: A Bestowed Trust* (Harvard: Harvard University Press, 2003); Mustafa Abu-Sway, *Towards an Islamic Jurisprudence of the Environment: Fiqh al-Bi'ah fil Islam*, <http://homepage.iol.ie/~afifi/Articles/environment.htm>, and others. NGOs in the field of environment and based on religion has also started becoming popular. One of them is IFEES (*Islamic Foundation for Ecology & Environmental Sciences*) of which program intends to: 1) conduct research and disseminate information, 2) produce teaching materials, books, and journals on the environment, 3) Training on practical and theoretical subjects, and 4) creating training centres which focus on utilization of land for organic farming and development of alternative technology. See its website at <http://www.ifees.org/>

<sup>50</sup> The suggestion to protect and conserve the environment is a very ancient and fundamental teaching of religion. We could see this suggestion from the fall of Adam to earth. Allegedly, in the doctrine *legend of the fall*, Adam is stated as being expelled from heaven which is full of aesthetics, peace, shades, and fertility to earth is barren as he did not obey the teaching of God in the form of ecological wisdom. Adam and Eve ate and damaged the fruits and tree of eternity (QS. 2: 35-39). Here we could understand that safeguarding the environment is an ancient doctrine of religion. In the Qur’an it is also decreed that birds glorify God’s name when they flap their wings, while mountains praise God in their own way. Marshall G. Hodgson in “The Venture of Islam” also stated that the core of Islam also teaches moral human responsibility to look after nature. Further, Parvez Mansoor in “Environmental and Values: the Islamic Perspective” has compiled several metaphysical and philosophical principles which forms the foundation of Islamic environmental ethics with the principles of *tauhid*, *khilafah*, *amanah*, justice, and the tendency for good acts, among othes.

<sup>51</sup> Mary Evelyn Turner said, “Now we need ethics and values to strengthen law and regulations on environmental conservation.” See May Evelyn Turner, *Hinduism and Ecology* (Cambridge: Harvard University Press, 2000), p. 12.

<sup>52</sup> F. Meier, *The Problem of Nature in the Esoteric Monism of Islam* in *Spirit And Nature*; papers from The Eranos Year books, translated into English by R. Mannheim (Princeton, 1954), p. 203 and Nasr, *Islamic Life and Thought*, especially in chapter 19.

manage and control the use of something that is not redundant; (4) Redistribution, the ability to spread the wealth, joy and togetherness through generous measures, for example zakat, infaq in Islam; (5) Responsibility, responsible attitude in treating conditions of the environment and natural.<sup>53</sup>

However, the content of tasawuf as one of the main subjects in pesantren with regards to the environment thus far has not been updated to suit the modern age. For example, the concept of *mahabbah* (love), which has been very well known in the *tasawuf* world, needs to be expanded from a concept which is only directed at the love of God to a concept which is also directed at the love of nature. Developing this tasawuf into a more systematic environmental spirituality is a must in the midst of systematic ecological destruction caused by human greed and reckless use of technology.

Humans must reevaluate their secular views of nature while reconsidering the spiritual spaces in their heart. A heart full of spiritual content would strengthen the God-qualities contained in the soul such that it acts wisely towards God, fellow humans, and nature. Disasters which has continued to befall humans lately in ever worsening forms have indicated the loss of this wisdom.

A further glance at past history has shown that the ecological philosophical and spiritual frameworks are not something new, but something that have been formulated time and again as long as humans have been known to live. Islamic classical tradition for example, offers ecologically wise and beautifully meant sayings. One of them could be found in the words of Jalaluddin ar-Rumi: In form you seem to be the macrocosm, but in essence you are indeed the macrocosm. It seems that the twig is merely the location where fruits grow, where in fact the twig grows for the sake of the fruits.<sup>54</sup>

Seyyed Hossein Nasr<sup>55</sup> emphasized the need to regain spirituality for modern man to overcome the environmental crisis. In his two books “Man and Nature (1990)” and “Religion and the Environmental Crisis (1993)”, he stated: “.....*Man therefore occupies a particular position in this world. He is at the axis and centre of the cosmic milieu at once the master and custodian of nature. By being taught the names of all things he gains domination over them, but he is given this power only because he is the vicegerent (khalifah) of God on earth and the instrument of His Will. Man is given the right to dominate over nature only by virtue of his theomorphic make-up, not as a rebel against heaven.*”

Nasr said that ecological crisis and a variety of earth destruction which has occurred since two decades ago has its roots on spiritual and existential crisis of modern man.<sup>56</sup> In several of his books such as *Islam and the Plight of Modern Man* (1975), *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines* (1978), *Religion and the Order of Nature* (1996), *Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man* (1997), Nasr elaborated the main reasons for the emergence of the environmental crisis in modern civilization while emphasized the importance to reformulation of relationship between human, nature, and God based on spirituality and perennial wisdom.<sup>57</sup>

---

53 Evelyn Turner, *Hinduism and Ecology* (Cambridge: Harvard University Press, 2000) p. 17

54 Islam view the ecological crisis as part of human existential problem (with technical-ethical-social-spiritual dimensions). At the end, the different viewpoint in understanding this ecological crisis is related to philosophical position and worldview adopted by each school of thought; Shallow Ecology adopts anthropocentrism, Social Ecology adopts dialectical naturalism, and Islamic Ecologi adopts realism.

55 Born in Teheran, Iran, in 1933, in an Orthodox traditional Shii family. He obtained his B.Sc. title in Physics from Massachusetts Institute of Technology (MIT). He then took Geology and Geophysics Major in Harvard University for his MA and Ph.D title with a very brilliant dissertation titled *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*.

56 Seyyed Hossein Nasr said that the West has become worshipper of science and technology, such that they are not aware of their human identity becoming reduced and trapped in a system of inhuman technological rationality. In this context, Nasr uses two main terms: *axis* and *rim* or *center* and *periphery*. According to him modern human existence resides in the the edges (*rim/periphery*) moving away from the center (*center/axis*). See, *Islam and Plight of Modern Man*, p. 4.

57 Seyyed Hossein Nasr very intelligently said that the destruction of nature has roots in the Western philosophy of nature. The West separates knowledge and nature from sacred or divine elements. Further Nasr said, “*I’m not hostile to Western science but to its claim to be the only valid science of the natural world. There are other ways of ‘knowing.’ Western science has become illegitimate because scientists and the rest of society fail to see the need for a higher knowledge into which it could be integrated. The spiritual value of nature is destroyed. We can’t save the natural world except by rediscovering the sacred in nature.*” See the

Through *ecopesantren*, natural conservation have gotten spiritual and moral support that can help the natural crisis acceleration. *Ecopesantren* are believed have strong and high capability in influencing the world view of its community and supporting strongly the student in their daily life activities. *ecopesantren* can be street door for natural conservation efforts. That is why digging of environmental conservation messages based on *ecopesantren* can be milestone for global environmentalism movements. *Ecopesantren* should produce the main concepts about natural and environmental conservation.

In this article the author would explore the view and principle of some *pesantrens* regarding the protection and conservation of the environment. As such, we could learn how to appreciate nature. It is hoped through this appreciation of nature, we could find the means to stop a variety of ecological crisis.

## **B. The Urgent role of Pesantren**

Boarding school is an institution of Islamic education that was first introduced in Java around 500 years ago. *Pesantren* also known to have a typical Muslim educational system which usually prioritizes independence. Rework existing resources and can even be a pioneer and a trigger for people who are nearby. The core component is a boarding school: *Ustazd* (chaplain), Mosque, Students and cottage. The cottage could significantly dormitory or boarding. So there should be no boarding classes, they were in the mosque, as the initial teaching of Islam. Then *madrassa* emerged--besides *masjid*--when victorious Islamic caliphate. Besides typology boarding air variety, from *salafiah*, *khalafiah* to a mixture of both (according to the Ministry of Religious Affairs category). School is based only on teaching text, *Al Qur an*, interpretation, *hadith* and *salafi* books (classics), this now--For fulfill the will of the times, boarding schools use standardized curriculum Religious Affairs boarding schools and the combination of teaching the national curriculum.

So far the boarding school institution has undergone many changes and play various roles in Indonesian society. In addition to boarding schools have a high role in education is also acting as a propaganda agency community, social, cultural, economic and political. From year to year the boarding experience renewal, variation, and curriculum development in an effort to improve the quality of education. Although it can not be separated with the main characteristic of boarding schools, namely the chaplain as a leader, as a teacher figure, students as an essential factor, the mosque as a center of activities, reference books as a religious matter, lodge or dormitory which is supported by other facilities. The education system is able to survive and cottage *pesantren* pun still growing, because it is very flexible to the circumstances that occurred in Indonesia.

In the life of Indonesian Muslim society 90% still believe *Kiayi*. Therefore the role of *pesantren* as agents of change and Development Agency is also expected to be a frontline in efforts to save the environment and encourage initiatives and concrete actions addressing environmental problems through religion and the role of *Kyai*

*Pesantren* certainly can not be separated from values and Islamic tradition. Once this noble tradition that serves as a guide of life lived by all components in boarding schools. Some boarding school in Jakarta, though growing inside towering buildings, but the beauty and wisdom environment is maintained. The pattern of life that is built up in it as well considered very appreciate nature.

While many conventional schools teach how to appreciate his surroundings, boarding through the *Kiayi* been taught that cleanliness and respect for the environment to be one part of the faith. This means that for anyone who does not appreciate the environment even to ruin indicating their lack of faith. Conversely, the more subdued ecosystem reflects the stronger their faith, at least with this effort awareness that the environment and people become together.

The learning process is mostly done by pesantren never be separated from nature. historically, students are already accustomed to receiving the learning process with a condition that is never separated from the wild. just Small part in the process of learning occurs in the classroom while the rest much pushing interaction with nature. Many boarding schools also use bicycles as their daily means of transportation, but on the other hand many people compete to collect vehicles that use fuel.

Boarding School has a very important role in the protection and management of the environment, it can be seen from some of the things that lie behind them, first, Boarding School is the oldest institution of Islamic education in Indonesia so that its presence is very important and influential in the community. Second, a boarding school education institution that combines ethics, morals and religion so instrumental in print noble young generation so that any future public office or political officials are expected to provide environmental nuances that brought peace and prosperity to its people in a sustainable manner, without prejudice to the rights of future generations. Third, boarding school education institution that was instrumental in assessment, teaching and preaching, thus expected in the various activities and preaching can invite people to behave environmentally friendly and treat the environment in accordance with the guidance Al'Qur'an and Hadith

Role of pesantren in many ways also keenly felt by the community, such as preparing a cgeneration of scholars and Muslim intellectuals. In addition to the main roles, Boarding Schools also have an important and strategic role in the protection and management of the environment. Boarding School is a youth education institution that combines ethics, morals and religion, thus contributing to mould the noble youth. So if someday be government officials or political appointees, they are expected to provide environmental nuances that brought peace and prosperity to its people in a sustainable manner.

The existence of pesantren gives very large contribution toward education and moral development. Pesantren can be a driving role for improving the welfare of the community, because a boarding school constitute social power which is quite large. Values and spiritual life of Islam in boarding school, is basically an institution to carry forward the mesage of the Prophet Muhammad while preserving the teachings of Islam.

However, the authors assume that before the term eco-pesantren appear, boarding schools already perform movements ecological activists supported long before this issue. So much ecological already inherent in everyday life so that movement occurs boarding able to affect the surrounding community.

With the fast development of science and technology and coupled with the demands of the times to meet the challenges of life namely: human nature as Kholifah or leader on earth, then the alternative Islamic education is indispensable. Pesantren education is a mix of theory and practice, is expected to become a model and the application of quality improvement activities of a whole person (physical and mental) through education.

Eco pesantren definitively consists of two words, each of which has a different definition. Eco taken from the word Ecosystem or Ecology that is closely related to the environment. While pesantren, as is commonly understood definition is typical in Indonesian educational institutions that teach Islamic sciences. Of brackish individual words that make it up, could be said Eco Pesantren Islam means an educational institution that has an emphasis on activities that are responsive to environmental sustainability.<sup>58</sup>

On the other hand Eco Pesantren expected to empower and strengthen rural communities through increased agricultural production, livestock, fisheries and forestry that support the national welfare and into the future.

---

<sup>58</sup>Eco Pesantren is one of the annual program since the leadership of Mayor Tri Risma Harini. Eco pesantren program in 2012 extraordinary acclaim, it is evident from the enthusiasm boarding school to follow the race more or less 50's boarding school in Surabaya into the race, one of which is a boarding school Hidayatullah Surabaya (PPHS).

### **C. Eco Pesantren in Indonesia**

Today we are faced with the problem of Global Warming that could endanger the survival of all living organisms including humans. The increase in temperature of the earth, the uncertain climate change, melting of ice at the north and south poles, rising sea levels and the development of disease outbreaks is the impact of global warming we are experiencing today. Eco Pesantren is a very appropriate word that describes how the pesantren role in many ways.

Pabelan Boarding School, Boarding School An Nuqayah Guluk-Guluk, and Pesantren Cipasung that the 80s decade were getting Kalpataru as the government's appreciation for their role in the greening and maintaining environmental sustainability.

Similarly, among others, presented by Ir. Bambang Widyanoro in representing Deputy VI KLH at the opening of the Eco-Pesantren Socialization Program and Establishment of environmental Kader boarding school in East Java Cluster Phase III which includes Pasuruan Regency, Pasuruan, and Probolinggo Probolinggo, attended by 95 people and the leadership of Ustadz representatives from 45 Boarding Schools, held at the BJ Prime, Makati City dated June 29, 2010.

Since 2008 the Ministry of the Environment to develop Eco Programme boarding school in hopes of boarding a huge potential, which is estimated up to 17,000 pesantren can take an active role in environmental preservation, of prevention of pollution, and environmental destruction. Ministry of Environment has launched the Eco-Pesantren program on March 5, 2008 at Pondok Gede Hajj, Jakarta which was attended by 600 religious leaders, ustad and students.. This program is one of the follow-up of cooperation with the Ministry of Environment Ministry of Religious Affairs. Eco-Pesantren program is a strategic program that will encourage increased KLH knowledge, awareness, awareness and active participation of citizens boarding school for the efforts of environmental preservation based on the teachings of Islam. The program is expected to be applicable programs and activities with the real action in addressing environmental issues through religious channels. Through Eco-Pesantren program is also expected to open up opportunities for synergy among various stakeholders to save the earth.

Some boarding schools below was a typical eco-pesantren that writer want to share:

#### **1. Pondok Pesantren Darussalam Martapura**

As the oldest boarding school and quite prominent in Banjar Regency, Pondok Pesantren Darussalam Martapura has many advantages and potential that deserves to be developed, it is exactly the reason the Ministry of Environment of Indonesia to make Darussalam as a boarding school through programs that inaugurated by the Assistant Deputy Minister of the State of RI lingkungan Life Drs. Agus Sukanda Thursday, December 21, 2012 at the Hall Boarding School Darussalam, Cape Rema Martapura. Pesantren education units ranging from KB, kindergarten to universities, encourages all students to carry plant seeds or tree seedlings to be planted around the boarding school environment. From home, the students, each carrying a tree, then arrange and plant it in school. Of course, the trees are brought very diverse because the students are free to choose the type of plant seeds that they carry.

#### **2. Pondok Pesantren Nurul Hakim in West Lombok**

For example Pesantren Nurul Hakim in West Lombok has shown understanding and practice of the right to carry out environmental management. Among them the support of the 611 boarding school boarding school towards environmentally sound, the establishment of 50 centers of plant nurseries, distribution of 5 million tree seedlings to 611 boarding schools, planting more than 600 thousand seedlings on waqf land area of 300 ha, 4 books sermon preparation environment for coastal communities, forest communities, remote island communities, and farming communities.

Through Eco-Pesantren program, it is expected may arouse awareness to better understand and care about the condition of the environment, also can do the digging and comprehensive assessment

of the Islamic concepts related to the environment as well as the implementation and revitalisasinya. Making boarding school as a learning center for the community environment. Similarly, among others, submitted by Ir Bambang Widyanoro the opening session of Eco-Pesantren Socialization Program and Establishment of Environmental Care Boarding School Cadre Cluster South Sulawesi Deputy MENLH Phase II represents the Division of Environmental Communication and Community Empowerment KNLH which was attended by 90 people and Ustadz Kyai representatives of 27 cottage pesantren in South Sulawesi was held on 11 September 2009 at the Throne, Makassar.

The city government through BLH hold socialization boarding school (pesantren) environmentally friendly Eco Pesantren se Probolinggo in Ponpes Al-Mansuri. The event was attended by all students association Eco Pesantren derby Probolinggo, bring in speakers from Lamongan builder Gus Hafidh SPMAA foundation, and Chairperson Papesa (Society of Waste Concern) Sukiman moderated Eco Pesantren Chairman Hafid Damanhuri KH Probolinggo. Chief Secretary BLH BLH through Mashitoh Siti said, the intent and purpose of this socialization raise awareness that Islam teachings guide the environmentally friendly behavior, as well as the application of Islamic teachings in everyday life. "Another goal is the dissemination of material in a boarding school environment, realizing Ponpes as environmental learning center, boarding school for the community and surrounding communities, and increase the value-added activities, whether economic, social and ecological," said Secretary of BLH Siti Mashitoh.

### **3. Some Boarding school in Aceh**

Aceh province became a pioneer Eco-Pesantren program that is expected to campaign for a healthy and clean environment management and forest conservation efforts in order to reduce the risk of natural disasters in the future. "Together Ministry of Environment, then we tried to start it from Aceh and if the program is good it can be we are proposing to walk across the country," said Chairman of the House of Representatives Commission VII Teuku Riefky Harsha in Banda Aceh, Ahad. Tahap early as 90 students from six boarding school in Aceh, trained utilization of waste or organic waste into a product that has value and benefits economical. "This training program is an implementation of the Eco-Pesantren," he said. The program was implemented Eco-Pesantren Foundation Cultural Center Association of Indonesian Muslim Aceh in cooperation with Jakarta KUMALA Foundation and the Ministry of the Environment. "That became our hope that those who have received training that utilization of waste can pass on their knowledge to other students in the boarding school in Aceh," katanya. Enam pesantren (Islamic boarding school) gets the first chance in program Eco-Pesantren, respectively Fatayat Seulimum Spirit and Student Dormitory UICCI in Aceh Besar, Ponpes Fhatimah Lampoh Saka, LPI dayah Hidayatul Ummah Al-Aziziyah, Al-Aziziyah LPI Irsadul in Pidie, and the Education Foundation of Darul Islam Munawarah in Pidie Jaya. "Government also gave the machine or tool to support the utilization of waste to boarding school in addition to training for students. We will continue to monitor that equipment provided is not so junk but continue to function," said Teuku Riefky. Eco-Pesantren program was symbolically inaugurated Environment Minister Gusti Muhammad Hatta in Ponpes Ruhul Fatayat Seulimum, Aceh Besar.

### **4. Pondok Pesantren Daarut Tawheed, Lembang Bandung**

Leaders Boarding School (Pontren) Daarut Tawheed, KH Abdullah Gymnastiar familiar as Aa Gym, said a leader must be spirited nature, so it will be more sensitive to his surroundings. "The leader who spirited nature will also be better prepared to undergo a process to achieve success," he said in Lembang, Bandung regency. According to Aa Gym, understanding the nature-minded leader is that he understands well the natural life like that to grow trees then have to go through a long process in accordance with the real life.

"Leader-spirited nature that also have patience, because he knows and understands very well the

growth of the tree,” he said. Therefore it through Eco Pontren Daarut Tawheed Foundation in Lembang Parompong will also strive spawn the natural-minded leader. “Eco Daarut Tauhid Pesantren will harness the energy of nature such as sun and wind,” he said, adding that students Daarut Tauhid Pesantren Eco will also be educated in terms of agriculture and animal husbandry practices.<sup>59</sup>

## 5. Pondok Pesantren Al-Amin West Java

Pesantren Al-Amin Abdul Basith leader in Sukabumi, West Java, together with Aqua, mineral water producer in the region, to promote environmental conservation with organic pattern. Idle land and land belonging to the school and community yard in Giri Jaya village, Tangkil, and planted thousands of trees Babakan Pari sengon. “Boarding schools and village conservation movement, being part of the long-term conservation program of Mount Salak Bieber. Organic conservation activity involves three boarding, the boarding school in the village Daarussalam Girijaya, Daarul Falah Islamic School in Tangkil, Dzurunnain boarding school in Babakan Pari, and Manglid village, “said Abdul Basith. In 2008 Abdul Basith has planted 400,000 trees, which consists of 150,000 trees and 250,000 personal property of the National Movement of Forest Environment program (GNKL). A total of 250,000 tree seedlings sengon of the disebark GNKL program to every school and an assembly taklim in 50 districts, regions and Sukabumi District Government.<sup>60</sup>

## D. Curriculum Development of Tauhid to environmental ethics in Pesantren

All researches and discoveries were revolving around the profoundly dominating concept of tauhid which states that the only god is Allah. This basic principle is described to mean that there is no reality outside the Absolute Reality. Humans have to accept that they are created beings who act as the “agents” of God on earth. These agents are creative in their own way but they are not God. Humans, however will become closer to the sacred by operating according to God’s instructions. Toward the strengthens Muslims’ awareness of their Creator. It also fosters their sense of responsibility for the resources they use for their survival. In Islam, the more one possesses—whether land, wealth, or knowledge—the more obliged one is to ensure its ethical use.

As the first Islamic principle that relates to conservation is that of the Oneness of Allah, or Tawheed, it is absolutely fundamental to Islam. Every Muslim must believe in this Oneness of Allah. It is said by some Ulamaa that some two-thirds of Prophet Muhammad’s (SAW) early preaching—and indeed of the Qur’an itself—were and are dedicated purely to endorsing this very Oneness of Allah. One indivisible God means to a Muslim that there is no separate deity for each of the many attributes that to Muslims belong to the One Universal God who is also God of the Universe. Tawheed is the monotheistic principle of Islam and it begins by declaring that “there is no God but God” (the second half of this declaration asserts that “Muhammad is His Messenger”). We are for the present concerned with the first part, which affirms that there is nothing other than the Absolute, the Eternal, All Powerful Creator. This is the bedrock statement of the Oneness of the Creator from which stems everything else. Tauhid is the point of origin of a theological doctrine of ecology. All things seen or unseen are God’s signs (ayat) and act as witnesses to His existence. All things in the universe are manifestations of Him, all are from Him.

A world view based on tauhid sees this universe as originating from God, returning to Him, and centered around Him. It is a world created and sustained by God with a purpose, and a design. As this entire universe is a product of His divine wish, it is a universe unfolding with a divine purpose. The reference point, the center of all things is God. “...Tauhid is the matrix for human thought and action, it

---

<sup>59</sup><http://www.antaraneews.com/berita/35538/aa-gym-pemimpin-harus-berjiwa-alam>.<http://wahdah.or.id/kementerian-lingkungan-hidup-wahdah-islamiah-sosialisasi-ecopesantren/http://kotabogor.go.id/kankominfo-kegiatan/5695-eco-pesantren-jadi-pilot-project-masyarakat-muslim-internasional>..

<sup>60</sup><http://nature-of-indonesia.blogspot.com/2008/08/belajar-dari-pesantren-al-amin-sukabumi.html><http://regional.kompas.com/read/2009/03/20/20281654/pesantren.galakkan.konservasi.organik>..

is all pervasive and penetrates every aspect of our endeavour.”<sup>61</sup> “God the Ultimate reality is One, and everything other than God comes from God and is related to Him. No true understanding of anything is possible unless the object in view is defined in relationship to the divine. All things are centered on God.”<sup>62</sup>

This consciousness of oneness is well known to the mystic, because it belongs to the consciousness of our Higher Self, which exists in a plane of love and oneness, in which everything is included and known according to its true nature. But this new consciousness is not just a spiritual ideal, reached through years of meditation, but a tangible reality already visible in our global communication. It is present in the Internet and cell-phone networks that form an interconnected whole, a dynamic oneness to which more and more of the world. And yet claiming this consciousness also requires that we make a step away from our present ego-centered focus and take responsibility for the whole, as our ecological crisis is demanding. But sadly we seem reluctant to leave behind our ego-driven images of fulfillment and self-gratification.<sup>63</sup>

If humankind is to develop better relations with the environment, a renewed sense of reverence for nature will certainly aid that relationship. To accomplish this religion needs a new recognition of the sacredness of the natural world. That sense of sacredness can come best through experiential religion. Pantheism provides a means to experience the divine in nature, and as such deserves consideration as a method promoting environmentally sound ethics. Although pantheism identifies deity with nature, the precise theological definition of deity is a secondary question to that of religious experience. Pragmatically, religion, not philosophy, is the social mechanism which ordinarily inculcates “morality.” The articulation of philosophical theory conducive to an environmental ethics is the task of philosophy, but that task contains inherent dangers. It is philosophical theory, when couched in religious terms as doctrine and creed, that divides people-in contrast, it is celebration and shared experience that unites them.<sup>64</sup>

To encourage a reconciliation between man and nature, what we may need more than a carefully constructed creed or dogma is what can only be termed “religious experience.” In this paper I examine the question of whether a modern pantheism can provide the needed religious *experience* to support a transformation to environmental ethics, however such ethics are defined. Thus, this paper is primarily concerned with worship, not theory. It is true enough that concepts which identify deity with nature (pantheism) are not all identical. Varying degrees of identifying deity with “natural forces” exist. In its purest form, pantheism unequivocally holds that the universe and the divine are absolutely identical. One exponent of this view was the nineteenth-century biologist, Ernst Haeckel, who coined the term *ecology*. He insisted that pantheism must support a monist view of God and the world: “Dualism, in the widest sense, breaks up the universe into two entirely distinct substances-the natural world and an immaterial God, who is represented to be its creator, sustainer, and ruler. Monism, on the contrary (likewise taken in its widest sense), recognizes one sole substance in the universe, which is at once “God

---

61Sardar, Ziauddin. *Islamic Futures*. New York; Mensell Publishing Limited. 1985. Hal..225

62Chittick, William. Article, ‘The Concept of Human Perfection.’ from, *The World & I*. New York; News World Communications. Feb. 1991. hal. 500

63The future can exist only if humans understand how to commune with the natural world rather than exploit it. Berry says, “Already the planet is so damaged and the future is so challenged by its rising human population that the terms of survival will be severe beyond anything we have known in the past.” Berry reveals why we need to adore our blessed planet, while also examining why we are culturally driven toward exploiting nature. Thomas Berry, *The Great Work: Our Way into the Future* 2000, Harmony/Bell Tower

64The great religions of the world were nourished in mountains, nearly all of them born in the deserts but raised in the cool highland air. Belden Lane, a professor of theological studies, explores the role of these “fierce landscapes” in the development of the human spirit, and he travels firsthand to many of them, notably Mount Sinai and the deserts of the American Southwest, where seekers holy and profane have traveled before. “Desert and mountain places,” he writes, “located on the margins of society, are locations of choice in luring God’s people to a deeper understanding of who they are.” Belden C. Lane, *The Solace of Fierce Landscapes: Exploring Desert and Mountain Spirituality*, 2007, Oxford University Press.



and nature”]; body and spirit (or matter and energy) it holds to be inseparable.<sup>65</sup>

Through tauhid doctrine, the arguments of natural conservation have gotten spiritual and moral support from sufism teaching in the hope it can help the natural crisis acceleration. The doctrines are believed have strong and high capability in influencing the world view of its believers and supporting strongly their behaviours in daily life activities. Doctrines of tauhid are not static entity and it should be understood accordance with the needs and demands of era. That is why arguments natural conservation in sufism perspective should be explored in wider way. tauhid doctrine can be street door for natural conservation efforts. That is why digging of environmental conservation messages based on sufism perspective can be milestone for global environmentalism movements. Finally tauhid arguments should produce the main concepts about natural and environmental conservation.

While doctrine of tauhid has a deep sense of respect and consideration for the natural environment. The article maintains that doctrine of tauhid provides a paradigm solution for many forms of environmental degradation. In searching for the real reasons that have led to current, world wide, environmental problems many modern scholars put the blame on the philosophical foundation of modern thinking. In Islam, then, nature has never been considered profane. Someone like Ibn Sina (Avicenna) could be both a physician and a philosopher who sought knowledge through illumination. That modern science did not develop in the bosom of Islam is a sign not of decadence, but of the Islamic refusal to consider any form of knowledge as purely secular and divorced from the ultimate goal of human existence.

In a doctrine of tauhid, man’s unity with the universe is a fundamental spiritual understanding. Tauhid’s doctrine can provide the needed religious experience to support a transformation to environmental ethics, even while it awaits full theological development. What tauhid promotes through the ways of knowledge, devotion, and works is an understanding of the unity of man and nature. The key to the ethical system of wahdatul wujud lies in its religious context. The identification of deity with the universe (which, of course, may be done in varying degrees) is a way of understanding one’s place in the world. wahdatul wujud provides a rationale and incentive for individuals to work on behalf of environmental protection, members of wahdatul wujud faith could form a cadre of environmental activists, whose very presence and activity, albeit as a minority, will aid in environmental protection. Thus, as a contribution to environmental ethics, tauhid offers a valid and helpful environmental ethic as a benefit to modern society. It also provides for a religious faith which is concerned with human *understanding, appreciation, and preservation* of the natural world. If humankind is to develop better relations with the environment, a renewed sense of reverence for nature will certainly aid that relationship. To accomplish this religion needs a new recognition of the sacredness of the natural world. That sense of sacredness can come best through experiential religion. Doctrine of tauhid provides a means to experience the divine in nature, and as such deserves consideration as a method promoting environmentally sound ethics. Although tauhid’ doctrine identifies deity with nature, the precise theological definition of deity is a secondary question to that of religious *experience*. Pragmatically, doctrine of tauhid is the social mechanism which ordinarily inculcates “morality.” The articulation of philosophical theory conducive to an environmental ethics is the task of philosophy, but that task contains inherent dangers. It is philosophical theory, when couched in religious terms as doctrine and creed, that divides people-in contrast, it is celebration and shared experience that unites them.

The purpose of the universe’s creation is not solely anthropocentric; before everything the universe

---

<sup>65</sup>Motivated variously by the desire to reject consumerism, to live closer to the Earth, to embrace voluntary simplicity, or to discover a more spiritual path, homesteaders have made the radical decision to go “back to the land,” rejecting modern culture and amenities to live self-sufficiently and in harmony with nature. Drawing from vivid firsthand accounts as well as from rich historical material, this gracefully written study of homesteading in America from the late 19th century to the present examines the lives and beliefs of those who have ascribed to the homesteading philosophy, placing their experiences within the broader context of the changing meanings of nature and religion in modern American culture. Rebecca Gould, *At Home in Nature: Modern Homesteading and Spiritual Practice in America*. 2005, University of California Press.

is a missive, a book, showing its Maker. It therefore has a dimension which transcends man. There are certain aims in the creation of all living beings; man's prime obligation is to understand these, and act in conformity with them. Since there are no wastefulness and prodigality in the universe, man should not be wasteful in his life. The models of unlimited growth and unlimited consumption are opposed to the spirit of the Qur'an. Man is compelled to take heed of the ecological balances and systems which the Creator has placed in the universe. Man will be called to account in the hereafter for what he has done in this world. Included in this will be his treatment of the beings in the universe, animate and inanimate. For man to be able to live in peace, happiness, and affluence, he has to recognize his Maker, adhere to Him, and abide by the rules He has laid down. One who denies the Maker and ignores the order He has put in nature will only bring down unhappiness on himself. He will experience a hellish state of mind even in this world.

As we grow spiritually, we are taken outside of our personal world which includes only ourselves and those few who are close to us, and our feeling of responsibility expands to include the whole Earth. We understand the consequences of allowing greenhouse gases to build up so that temperatures worldwide rise and the consequences of polluting our waters and air so that some may enjoy big profits and a few more can have material comforts and pleasures. We begin to ask what will happen if climate change continues unabated and if we run out of the Earth's precious resources, when there is no longer air that we can breathe or water to drink. "Save the Earth" is no longer an empty motto for us. We realize that our own survival is dependent on the survival of our home planet.<sup>66</sup>

It is religion which is the greatest factor in determining morality. In order to achieve an enlightened environmental ethics, we need what can only be termed a "religious experience. " While not denying the efficacy of other religious persuasions, I explore the contribution doctrine of tauhid promotes a theological basis for achieving oneness with God through knowledge, devotion, and works, all of which establish an enlightened theory for environmental ethics. Doctrine of wahdatul wujud bears investigation by those advocating new ethical approaches toward the environment.

We have done so much damage to ourselves and to the world, and the forces of darkness have hidden us from the light. We are caught more deeply in the darkness than we know, but this is one of powers of darkness—it does not let us see the danger. From my own inner experience I know that only the Divine can effect real transformation, and that Divine Presence is needed to heal the world. As a mystic I know what it means for a fragment of Divine Power to come into my heart and into my life: how it can change everything in a moment. I know the absolute reality of This Presence and how the forces of darkness cannot withstand.<sup>67</sup>

We need Divine Presence more than we know, more than we dare to acknowledge. We have failed in our guardianship of the planet, forgetting its sacred substance and purpose, using it merely for our own gain. We have forgotten to read the signs of God. And now we are living in a moment in its history which will determine its future for many millennia. The world knows that it is dying, and although we cannot bring it back to life, we can turn our attention to the One Being whose power and beauty can. We are the prayer of the world. We carry within us, within each of us, the knowing of our divine origin

---

<sup>66</sup>This Sacred Earth begins with spiritual reflections by naturalists. Surveying traditional religious myths, creation stories, and conceptions of nature—with extensive selections from Jewish, Christian, Native American, Indian, African, Chinese, and indigenous texts and commentators, the contributors focus on religion in the age of environmental crisis. We see how individuals and institutions are reinterpreting and transforming old traditions, and eco-feminists are challenging patriarchal perspectives. Roger S. Gottlieb, *This Sacred Earth: Religion, Nature, and Environment*, 1995, Routledge

<sup>67</sup>In *The Sacred Depths of Nature*, Goodenough proposes what she calls a "planetary ethic." It draws upon the lessons of both science and metaphysics, celebrating some of the mysteries that are central to both: "the mystery of why there is anything at all, rather than nothing," for one, and "the mystery of why the universe seems so strange," for another. Exploring scientifically based narratives about the creation of the universe and the origins of life, Goodenough forges a kind of religious naturalism that will not be unfamiliar to readers of New Age literature—save that her naturalism has the hard-nosed rigor of a laboratory-trained scholar behind it. Ursula Goodenough, *The Sacred Depths of Nature*, 2000, Oxford University Press.

and our hearts each have their own connection with God. We need this connection of love to be the messenger to our Beloved, to remind God of our weakness and need, of our failing and forgetfulness. Each in our own way we make our prayer, we turn towards God. And this turning of our hearts is our deepest offering, the thing that is most real in this world.<sup>68</sup>

Across the centuries, the same principles of the Divine Unity have guided Islamic science, art, and law. Islamic cosmology and cosmography have served as matrix for the Islamic sciences, from geography to alchemy. Maps were based on observation, and remain amazingly accurate. Yet they were also works of art. Islamic medicine produced detailed, accurate anatomical studies, even while following the ancient injunction against dissection. Founded on the doctrines of unity and balance, Islamic medicine is to this day practiced with success in places like the Hamdard Institutes. The plant world was studied with minute care, but with the goal of drawing spiritual lessons from it. Muslim scientists have always recognized that nature is, above all, a reflection of the Paradise whose memories we still bear in the depths of our souls.

Furthermore, Allah has also ordered humans to administer his responsibilities with Justice. Above all, people should conserve the balance of Allah's creation on Earth. By virtue of their intelligence, humanity (when it believes in the One Universal Allah, the Creator of the Universe) is the only creation of Allah to be entrusted with the overall responsibility of maintaining planet Earth in the overall balanced ecology that man found. If biologists believe that humans are the greatest agents of ecological change on the surface of the earth, is it not humans who, drawn from the brink, will—for their own good—abandon Mammon and listen to the prescriptions of God on the conservation of their environment and the environment of all the creatures on earth. The Islamic answer to this question is decisively in the affirmative.

Islam's elaborate hierarchy of knowledge is integrated by the principle of unity (*tawhid*), running as an axis through every mode of knowledge and being. There are juridical, social, theological, gnostic, and metaphysical sciences, their principles all derived from the Qur'an. Within Islamic civilization, too, there have developed philosophical, natural, and mathematical sciences that became integrated with the worldview of Islam. On each level of knowledge, nature is seen in a particular way. For jurists it is the background for human action, for scientists a domain to be analyzed, and for metaphysicians the object of contemplation. Ultimately, all Islamic sciences affirm the Divine Unity.

In light of today's environmental crises, many secular and religious scholars have begun to look into underlying philosophical causes for man's rapacious attitude towards his environment. Part of this search involves a look at root philosophies affecting the human outlook and interaction with the world and the responsibility religion shares in creating the attitudes and philosophies that have led to the desecration of nature that has occurred in the past few centuries and which seems to be accelerating in our times. As Ziauddin Sardar writes; "*The roots of our ecological crises are axiomatic: they lie in our belief and value structures which shape our relationship with nature, with each other and the lifestyles we lead.*"<sup>69</sup>

For this reason traditional religions like Christianity, Judaism and Islam are held accountable as they supposedly espouse an anthropocentric (human-centered) reality. Writers like Lynn White Jr. see this as being the root cause for the ecological/environmental problems of today. He decries not only the

---

68David Suzuki, Peter Knudtson, *Wisdom of the Elders: Sacred Native Stories of Nature*, 1993, Bantam. Wisdom of the Elders compares primitive, aboriginal modes of perceiving the natural world with "Western culture's ecologically destructive worldview." Chapters focused on humans' relationships with, for instance, animals, vegetation and the universe begin with brief summaries of scientific explanation and continue with relevant myths and accounts of daily rituals of such societies as the Chewong in Malaysia, Alaska's Inuit and the Kayapo of the Amazon. Overpopulation, deforestation, solar energy and cyclic and linear approaches to time are considered. Suzuki and Knudtson present an eloquent plea for modern society to more considerably interact with nature.

69Sardar, Ziauddin. *Islamic Futures*. New York; Mensell Publishing Limited. 1985. Hal. 218

dualistic nature of man's relationship with nature but also the idea "that it is God's will that man exploit nature for his proper end..." as "Man shares, in great measure, God's transcendence over nature."<sup>70</sup>

The environment is God's creation. The creation of this earth and all its natural resources is a sign of His wisdom, mercy, power and His other attributes and therefore serves to develop human awareness and understanding of this creator. (Quran 13: 2-4; 21:79). Muslims should seek to protect and preserve the environment because by so doing they protect God's creatures which pray to Him and praise Him.

Nature has been made subservient to man, but it is as much a creature of God as man is. Neither has man created nature nor is he in any way able to sustain it. It is only because God has given him the sufficiency and capacity can he in any way do so. If he is able to plant a tree and administer its growth or manipulate its genetic characteristics, it is only because of the intelligence placed within him by God. Just as God has been good to man so also man must act with the same beneficence toward nature so that he may safeguard himself when facing God.

God created humans as part of His original creation to function within its primordial pattern. Humanity is then inescapably subject to God's immutable laws, as is the rest of creation. In this sense, human beings are equal partners with nature. Creation cannot be changed. Where there is an action there is a reaction, according to God's laws. Global warming can be seen, in this light, as the earth's endeavour to maintain a balance in response to the human assault against it.

Nature is created on the principle of balance, and as a steward of God it is the human's responsibility to ensure that his or her actions do not disrupt this balance. Stewardship does not imply superiority over other living beings: because ownership belongs to God alone, stewardship invests humans with a moral responsibility in safeguarding God's creation. Stewardship requires that humans learn to live in harmony with rather than work against nature. That is why reflecting on nature and understanding its inner workings has been made the fundamental basis of knowledge in Islam. Man can detect God's "signs" in all the natural phenomena that surround him and should, therefore, observe them better to understand "God's way," which is the Qur'anic term for "laws of nature." Thus "in the succession of night and day," "in the water that comes down from the sky, giving life to the earth after it had been lifeless," "in the change of the winds," "in the mountains towering above the earth, in the hives of the bees and the flight of the birds," "in the wonder of the seed," "in the springs that gush forth from within the earth in these and similar Qur'anic verses, God reminds humankind that there are "messages for those who reason and think."

Across the centuries, the same principles of the Divine Unity have guided Islamic science, art, and law. Islamic cosmology and cosmography have served as matrix for the Islamic sciences, from geography to alchemy. Maps were based on observation, and remain amazingly accurate. Yet they were also works of art. Islamic medicine produced detailed, accurate anatomical studies, even while following the ancient injunction against dissection. Founded on the doctrines of unity and balance, Islamic medicine is to this day practiced with success in places like the Hamdard Institutes. The plant world was studied with minute care, but with the goal of drawing spiritual lessons from it. Muslim scientists have always recognized that nature is, above all, a reflection of the Paradise whose memories we still bear in the depths of our souls.

One should learn to contemplate the world of nature as a mirror reflecting the Divine God, who is both transcendent and immanent. Trees are not only necessary to maintain life, they are a recurring symbol. The Qur'an compares the cosmos to a tree whose roots are firm in the heavens and whose branches spread to the whole of the universe, symbolizing the participation of the whole cosmos in prayer. In Islamic tradition, it is a blessed act to plant a tree even one day before the end of the world. Water has a fundamental reality which symbolizes Divine Mercy. In Islamic law, to pollute the water is

---

<sup>70</sup>White, Lynn. *The Historical Roots of our Ecological Crises*. Science, 155. 1967

a sin, and according to certain jurists, the person who does so can even be called a *kafir*; a condemnatory term for someone outside the pale of religion.

By changing our attitude we have already taken a big step. Attitude is essential. Realizing that we do not possess the Earth and can no longer continue to abuse it for our own personal benefit, we help others to realize this also. When humanity changes its attitude toward the Earth, considering it as our Mother and Provider, everything will change. This new attitude will lead to new actions. It is one thing to feel united with all, and another to do something about it. When we feel responsible, we realize that our individual effort can make a difference. Some may have the option of dedicating their capabilities and education to helping the Earth. There may be time to choose a career which can directly help the Earth. But there is also a very important way in which we all, no matter what our situation in life, can concretely fulfill our commitment to the maintenance of a healthy Earth. This is by making little sacrifices every day which reveal our consciousness of a united Earth.<sup>71</sup>

As we work spiritually, delving into our inner depths, we realize that we also have an effect on the environment with our thoughts and feelings. We contribute to the mind and heart of humanity, and our contribution should be as positive as possible. Good thoughts and feelings have a lasting beneficial effect on all around us. We should not underestimate the value to the environment—all living and nonliving things—of a smile of love and encouragement, a prayer sent out to a distant friend, a good word for one's adversary. Love is an invisible force in the world that can touch everyone and everything, no matter how distant. The spiritual force that we generate by good thoughts and feelings can reach so much beyond the work of our hands. Good thoughts and feelings sown into the world of conflict and greed can help bring about a transformation in human consciousness that will save the Earth and all of us who are part of her. We contribute to this force of love with our spiritual effort, with our feeling of responsibility and commitment to Save the Earth. The Earth is our home and we all wish to live here in peace and security.<sup>72</sup>

In Islam, Muslims feel that humans must respect and protect nature, because it is a reflection of God's glory, power and might. As in Hinduism, in Islam all elements under God are equal but the difference for Muslims is that to them humans are a distinct part of the universe and are seen as the managers of the earth because Allah gave them the responsibility. The fulfillment of this responsibility will lead humans to heaven. There must be a mutual respect amongst the elements created. As one of these elements, nature is a reflection of the will of God and because of this the followers of Islam have the moral responsibility towards protecting it and stopping destruction. It is impossible to regard nature as sacred, as this only associates other beings with God which is against the central Islam belief. However, Muslims make every effort to accomplish their moral obligations to Allah by being protectors of nature and of the earth.

---

<sup>71</sup>Hinduism and Ecology opens with the startling statement that India boasts the world's largest environmental movement, involving over 950 nongovernmental organizations. The central issue is whether the mores and tenets of Hinduism are compatible with the protection of the environment. The writers examine epics and sacred texts, arts and rituals, and the thoughts of Gandhi for what they show about the human use of nature in India. These lucid explanations of Indian thought and customs will help the Westerner to better understand India Anil Agarwal, et.al., *Hinduism and Ecology: The Intersection of Earth, Sky, and Water*. 2000, Harvard Center for the Study of World Religions

<sup>72</sup>This eco-spirituality reader explores the idea that "the root causes of modern society's environmental and spiritual crises cannot be understood nor effectively resolved until the split between religion and science has been effectively reconciled." The book's substantive core, "Linking Spiritual and Scientific Perspectives with an Environmental Ethic," marries ideals to real-life situations via the voices of environmental and resource managers, plus the venerable Wendell Berry. Most of these practitioners have fashioned their own faiths by literally tramping in the woods, and their resulting down-to-earth revelations will reward readers. Stephen R. Kellert and Timothy Farnham, editors, *The Good in Nature and Humanity: Connecting Science, Religion, and Spirituality with the Natural World*. 2010, Island Press.

## E. Conclusions and recommendations

Boarding school curriculum is expected to use a combination of religious ministry, the Ministry of National Education, and the school's own and coupled with knowledge about the environment. Curriculum will be developed into an active learning, creative, effective, and fun so that the students will be more aware of the importance of protecting the environment in accordance with the teachings and guidance of Islam.

With the availability of educational facilities it is expected will produce the nation's next independent, qualified, able to compete, uphold religious and concerned with the environment. Excellence in environmentally sound modern boarding school is learning about the environment (according to the eco-pesantren program that will be applied). One is, the processing of waste that can be recycled or composted as fertilizer involving the local community, so the cooperation is expected to contribute to the surrounding community boarding school itself.

We hope that boarding school is not only able to organize the process of Islamic education quality-oriented, highly competitive, and based on the attitude of the Spiritual, Intellectual and Moral in preparing scholars and Muslim intellectuals, but also contribute in the development of the next generation of nation-building which has environmental mindset. It is time developed attitudes and actions to protect and maintain a beautiful and healthy environment in all lines, one through the boarding school. Because education in boarding school has a very high discipline to be invited as the vanguard in environmental conservation.

Boarding School as a representation of Muslim intellectuals take responsibility in creating an environmentally and friendly life. Because it is necessary to develop networks and partnerships between boarding schools and with other stakeholders, to promote an environmentally friendly lifestyle, health and environment to develop units in boarding schools, boarding schools incorporate curriculum and environment in real action in *pengelolaan* garbage, clean water, sanitation can be used pilot and learning for the surrounding community.

The need to expand the capacity of *pesantren* to accommodate environmental issues is not a foreign and strange intellectual fad. The effort to fulfill this need is an integral part of the relationship between man and God, man and humans, as well as man and environment. The care of the environment means the admission and recognition of environment as God's creation which reflects purity and sanctity. By appreciating and treating the environment as part of a sacred life, then the effort to maintain the environment is an indicator of closeness between creations and Creator.

## REFERENCES

- 'Abed al-Jabiri, Muhammad, *bunyah al-Aql al-Arabi: Dirasah Tahliliyah Naqdiyyah li nuzhum al-Ma'rifah fi al-Tsaqafah al-'Arabiyah*. Beirut:Markaz Dirasat al-Wihdah al-'Arabiyah, 1990
- Abrahamian, Ervand, *Iran Between Two Revolutions*, Princeton University Press, New jersey, 1982
- Abu 'Abd al-Rahman Ahmad ibn Syu'ayb al-Nasa'I, Sunan al-Nasa'I (Kairo: al-Maktabah al-Tajiriyyah, 1398 H/1978 M), "Kitab al-Shayd wa al-Dzaba'ih", vol. 7,
- Abu-Sway, Mustafa. *Towards an Islamic Jurisprudence of the Environment: Fiqh al-Bi'ah fil Islam*, <http://homepage.iol.ie/~afifi/Articles/environment.htm> (Februari, 1998).
- Agarwal, Anil et.al., *Hinduism and Ecology: The Intersection of Earth, Sky, and Water*. 2000, Harvard Center for the Study of World Religions
- Al-Hasani, Ismail. *Nazariyyat al-Maqashid 'inda al-Imam Muhammad al-Tahir Ibn 'Ahur* (Dar al-Shuruq: t.p., 1991).

- Amin Hoesin, Oemar, *Filsafat Islam*, cet. III, Jakarta: Bulan Bintang, 1975
- Afrasiabi, L. Kaveh. "Towards an Islamic Ecotheology", diterbitkan ulang dalam karya Richard C. Foltz (Ed.), *World-views, Religion and the Environment: A Global Anthology* (Belmont, Calif: Wadsworth Thomson, 2002).
- 'Arabi, Ibnu, *Journey to the Lord of power (Risalah Al-Anwar fi ma Yumnah Shahib Al-Halwa min Al-Asrar*: New York: Inner Traditions International Ltd, 1981.
- Al-Syaikh Tanthawi, *Al-Jawahir fi Tafsir Al-Qur'an Al-Karim*, XXV
- 'Aththar, Farid Al-Din, *Tadzkirah Al-Auliya'. Muslim Saints and Mystics*. London: Routledge & Kegan Paul, 1966
- Asy-Syatibi, Ibrahim ibn Musa. *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.t.), vol. 2.
- Bakker, Anton dan Achmad Charris Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius, 1990.
- Brown, Harold I, *Perception, Theory and Commitment: The New philosophy of Science*. Chicago: University of Chicago Press, 1979
- Bakri, Hasbullah, *Di Sekitar Filsafat Skolastik Islam*, cet. III, Jakarta: Tintamas, 1973.
- Berry, Thomas *Evening Thoughts: Reflecting on Earth as Sacred Community*, 2006, Sierra Club Books
- Bonevac, Daniel, *Worldly Wisdom: Multicultural Introduction to philosophy*, California: Mayfield Publishing Company, 2001
- Bakker, JWM, *Sejarah Filsafat dalam Islam*, Yogyakarta: Yayasan Kanisius, 1978
- Bagir, Haidar, *Buku Saku Filsafat Islam*, Bandung: Mizan, 2005
- Barry McDonald, editor, *Seeing God Everywhere: Essays on Nature and the Sacred*, 2004, World Wisdom
- Bateson, Gregori, *Steps to an Ecology of Mind*, (New York: Ballantine Books, 1972)
- Belden C. Lane, *Landscapes of the Sacred: Geography and Narrative in American Spirituality*. 2001, Johns Hopkins University Press.
- Belden C. Lane, *The Solace of Fierce Landscapes: Exploring Desert and Mountain Spirituality*, 2007, Oxford University Press.
- Capra, Fritjof, *Kearifan Tak Biasa, Percakapan dengan orang-orang yang luar biasa*, Yogyakarta: Bentang, 2002
- Catherine L. Albanese, *Nature Religion in America: From the Algonkian Indians to the New Age* 1991, University of Chicago Press.
- Cox, Harvey, *The Secular City*, (New York: The Macmillan Company, 1966)
- Cunningham, William P. et.al., *Environmental Science; a Global Concern*, (New York; Published by McGraw-Hill Companies, 2005),
- David M. Lodge and Christopher Hamlin, editors, *Religion and the New Ecology: Environmental Responsibility in a World in Flux*, 2006, University of Notre Dame Press
- David Suzuki, *The Sacred Balance: A Visual Celebration of Our Place in Nature*, 2004, Greystone Books.
- David Suzuki, Peter Knudtson *Wisdom of the Elders: Sacred Native Stories of Nature* 1993, Bantam

- De Luca, John (Ed.) *Reason and Experience; Dialogues in Modern Philosophy*, (San Fansisco: Free man, Cooper & Co., 1972)
- Deen, Mawil Y. Izz. *Islamic Environmental Ethics, Law, and Society*.<http://hollys7.tripod.com/religionandecology/id5.html>, diakses tanggal 28 Mei 2007
- Fudyartanto, R.B.S, *Epistemologi*, Jilid I, cet. IX, Yogyakarta: Warawidyani, 1978
- Freud, Sigmund, *The future of an Illusion*, New York; Norton, 1961
- Flew, Antony, *A Dictionary of Philosophy*, revised edition, New York: St. Martin's Press, 1979
- Faruqi, Ismael, *Islamisasi Ilmu-ilmu social dalam Abu Bakar Bagader* (edit), *Islam dalam Perspektif Sosiologi agama*, Yogya: Titian Ilahi Press, 1996
- Fatimah Osman, *Wahdat al Adyan; Dialog Pluralisme Agama* (Yogyakarta: LKiS, 2004).
- Foltz, Richard, Frederick Denny, and Azizan Baharuddin (Ed.), *Islam and Ecology: A Bestowed Trust* (Cambridge: Harvard University Press, 2003).
- Foltz, Richard, Frederick Denny, and Azizan Baharuddin (Ed.), *Islam and Ecology: A Bestowed Trust* (Cambridge: Harvard University Press, 2003).
- F. Meier, *The problem of Nature in the Esoteric Monism of Islam* dalam *Spirit And Nature*; (Princeton, 1954),
- Gore, Al. *Earth in the Balance: Ecology and the Human Spirit* (Boston: Houghton Mifflin, 1992).
- Gusmian, Islah, *Tauhid Menurut thabathaba'i, Studi Atas Tafsir al-Mizan*, Yogyakarta: Skripsi Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga, 1997.
- Gavahi, Abdolrahim, *Islam Revolution of iran: Conceptual Aspect And Religious Dimensions*, Uppsala university, Sweed, 1988.
- Gie, The Ling, *Suatu Konsepsi ke Arah Penertiban Bidang Filsafat* (terj. Ali Mudhofir, Yogyakarta: Karya Kencana, 1977
- Gore, Al. *Earth in the Balance: Ecology and the Human Spirit* (Boston: Houghton Mifflin, 1992).
- G.S. Hodgson, Marshall, *The Venture of Islam: Iman dan Sejarah Dalam Peradaban Dunia*, terj. Mulyadhi Kartanegara (Jakarta: Paramadina, 1999)
- Habermas, Jurgen, *The Dialectics of Rationalizations*, dalam Sociology Department (Washington University: XLIX, 1981)
- Hadi, Abdul W.M., "Jalan Cinta dalam Tasawuf; Uraian Lembah-Lembah Keruhanian dalam *Mantiq al Thayr Karya Attar*", dalam *ManusiaModern Mendamba Allah; Renungan Tasawuf Positif* (Jakarta: IIMaN, 2002)
- Hanafi, Hassan. *Qadhāyā Mu'āshirāt fī Fikrinā al-Mu'āshir* (Beirut: Dār al-Tanwīr li al-Thibā'at al-Nasyr, cet.-2.,1983).
- H. Swatos, William, *Secularization*, dalam George Ritzer (ed.) *Encyclopedia of Social Theory*, (London: Sage Publication, 2005), vol.1,
- Hines, Brain, *God's Whisper; Creation's Thunder*, Brattleboro, Vermont: Treshold Books, 1996
- Hamersma, Harry, *Tokoh-tokoh Filsafat Barat Modern*, cet. III, Jakarta: PT Gramedia, 1986
- Ha'iri Yazdi, Mehdi, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence*, State University of New York Press, 1992



- Harvey Cox, *The Secular City*, (New York: the Macmillan Company, 1966).
- Hope, Marjorie and James Young, *Islam And Ecology*, sebuah artikel sederhana yang akan mereka susun menjadi sebuah buku yang berjudul *The New Alliance: Faith and Ecology*.
- Isngatin, *Pluralisme Agama dalam al-Qur'an: Studi komparatif antara Thabari dan Thabathaba'i*, Surabaya: Tesis Program Pascasarjana IAIN Sunan Ampel, 2002.
- Izutsu, Toshihiko. *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an* (Montreal, McGill University Institute of Islamic Studies: McGill University Press, 1996).
- John Gatta, *Making Nature Sacred: Literature, Religion, and Environment in America from the Puritans to the Present* 2004, Oxford University Press.
- Joanna Macy, *World as Lover, World as Self: A Guide to Living Fully in Turbulent Times*, 2007, Parallax Press.
- Kartanegara, Mulyadi, *Gerbang Kearifan: Sebuah Pengantar Filsafat Islam*, Jakarta: Lentera Hati, 2006
- , *Integrasi Ilmu: Sebuah Rekonstruksi Holistik*, Bandung: Mizan, 2005
- , *Mengislamkan Nalar: Sebuah Respon Terhadap Modernitas*, Jakarta: Erlangga, 2007
- , *Menembus Batas Waktu: Panorama Filsafat Islam*, Bandung: Mizan, 2002)
- , *Nalar Religius: Memahami Hakikat Tuhan, Alam, dan manusia*, Jakarta: Erlangga, 2007
- Keraf, A. Sonny dan Mikhael Dua, *Ilmu Pengetahuan: Sebuah Tinjauan Filosofis*. Yogyakarta: Kanisius, 2001
- Ken Wilber, *Sex, Ecology, Spirituality: The Spirit of Evolution*, 2001, Shambhala
- Keraf, A. Sony, *Etika Lingkungan*, (Jakarta; Buku Kompas, 2002).
- Khudhari Bek, Muhammad. *Tārikh Tasyri' al-Islami* (Mesir: Mathba'ah Sa'adah, 1954).
- Kuhn, Thomas, *The Structure of Scientific Revolutions: Peran Paradigma Dalam revolusi Sains*, Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2000
- Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika*, Yogyakarta: Tiara Waana, 2006
- Laurel Kearns and Catherine Keller, editors, *Ecospirit: Religions and Philosophies for the Earth*, 2007, Fordham University Press
- Leaman, Oliver., *Pengantar filsafat Islam: Sebuah Pendekatan Tematis*, Bandung: Mizan, 2001
- Madkour, Ibrahim, *Aliran dan Teori Filsafat Islam*, Jakarta: Bumi Aksara, 1995
- , *Filsafat Islam: Metode dan Penerapan*, (terj. Yudian Wahyudi Asmin), Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1993
- Meier, F., *The problem of Nature in the Esoteric Monism of Islam' dalam Spirit And Nature*; papers from The Eranos Year books, diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris oleh R. Mannheim (Princeton, 1954)
- Microsoft Encarta Encyclopaedi CD-ROM, s.v. (sub. turbo) "Theology", 2002
- Mitchell, Bruce. *Resource and Environmental Management* (Edinburgh, Harlow: Addison Wesley Longman Limited, 1997).

- Mangunjaya, Fachrudin M., *Konservasi Alam Dalam Islam*, (Jakarta; Yayasan Obor Indonesia, 2005)
- , dkk (Ed.), *Menanam Sebelum Kiamat; Islam, Ekologi dan Gerakan Lingkungan Hidup*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2007), Cet, Ke-1, 2007
- May Evelyn Turner, *Hinduism and Ecology* (Cambridge: Harvard University Press, 2000)
- Mary Evelyn Tucker, *Worldviews and Ecology: Religion, Philosophy, and the Environment*, 1994, Orbis Books
- Muhammad Alhamid Musa, Jalal, *Manhaj al-Bahts al-ilm 'indal Arab*, Beirut: Dar al-kutub al-Lubnani, 1972
- Muchaddam, Achmad, *Tuhan Dalam Filsafat Thabathaba 'I*, Jakarta: Teraju, 2004
- Moeleong, Lexi J, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Bandung; Remaja Rosdakarya, 1997)
- Michael Perlman, *The Power of Trees: The Reforesting of the Soul*, 1994, Spring Publications
- Muhadjir, Noeng, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Yogyakarta: Penerbit Rake Sarasin, Edisi III, 1996)
- Mujiyono, *Teologi Lingkungan Islam*, Disertasi SPS UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Tahun 2001.
- Mulyadi Kartanegara, *Pengantar Epistemologi Islam*, (Bandung: Mizan, 2003)
- Mulyadi Kartanegara, *Integrasi Ilmu; Sebuah Rekonstruksi Holistik*, (Bandung Mizan, 2005).
- Murdiyarto, Daniel, *Konvensi Perubahan Iklim*, (Jakarta: Kompas, 2003)
- Muthahhari, Murtadha, *Pengantar Pemikiran Shadra, Filsafat Hikmah*, (terj. Tim Penerjemah Mizan), Bandung: Mizan, 2002
- Naess, Arne, *The deep Ecological Movement; Some Philosophical Aspects* dalam session G. (ed). *Deep Ecology for 21th century*, (Boston, 1995)
- Notonagoro, *Azas-azas filsafat*, Diktat: Yogyakarta: Yayasan Pembinaan fakultas Filsafat UGM, 1969.
- Nasution, Harun, *Falsafat Agama*, Jakarta: Bulan Bintang, 1991.
- Nasr, Seyyed Hossein, *Islam dan Nestafa Manusia Modern*, terjemah Anas Mahyudin, Pustaka, Bandung
- , *An Introduction to islamic Cosmological Doctrines: Conception of Nature and Mthode Used for its Study by The Ikhwan al-shafa, al-Bairuni and Ibn Sina*, New Delhi: Shambala Boulder, 1970
- , *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*, London: Mandala Book, 1976
- , *Sadr al-Din Syirazi and His Transcendent Theosophy* (Tehran: 1978)
- , *Three Muslim Sage*, Cambridge: Oxford University, 1970
- , *Islam Tradisi*, terj. Lukman Hakim. Bandung: Pustaka, 1994,
- , *Religion and the Order of Nature* (New York: Oxford University Press, 1996).
- Noer, Kautsar Azhari, *Ibn 'Arabi: Wahdat Al-Wujud Dalam Perdebatan*, Jakarta: Paramadina, 1996
- Norman Wirzba *The Paradise of God: Renewing Religion in an Ecological Age*, 2007, Oxford University Press.
- Omar Nassef, Abdullah (ed), *social and natural sciences, The Islamic perspective Ismael Raji al-Faruqi*, Jeddah: King Abdul Aziz University, 1981
- Pranarka, AMW. dan A. Bakker, *Epistemologi, Kebudayaan dan Pendidikan*, Yogyakarta: Kelompok Studi Filsafat, 1979

- Qadir, C.A, *Philosophy and Science in the islamic World*, London: Routledge, 1990
- Qardhawi, Yusuf. *al-Siyāsah al-Syar'iyah fi Dhau' al-Nushūs al-Syari'ah wa Maqāshidihā* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1998).
- Qosim, Abul, *Corak Pemikiran Kalam Tafsir al-Mizan*, Surabaya: Tesis Program Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya, 1999
- R.Keddie, Nikki, *Roots of Revolution an Interpretative History of Modern Iran*, The Vail Balluo Press, Bimhangton, 1981
- Razzaqi, Abu Al-Qasim *Pengantar Kepada tafsir al-Mizan*. Dalam *Jurnal Studi-studi Al-Hikmah*, Bandung: Yayasan Muthahhari
- Rahman, Fazlur*The Philosophy of Mulla Sadra*, State University of New York Press, Albany, 1975
- Rahardjo, Satjipto. *Ilmu Hukum* (Bandung: Penerbit Citra Aditya Bakti, 1991).
- Roger S. Gottlieb,*This Sacred Earth: Religion, Nature, and Environment*, 1995, Routledge
- Roger S. Gottlieb,*A Greener Faith: Religious Environmentalism and Our Planet's Future*, 2006, Oxford University Press
- Roger S. Gottlieb, editor,*The Oxford Handbook of Religion and Ecology*. 2006, Oxford University Press
- Rebecca Gould, *At Home in Nature: Modern Homesteading and Spiritual Practice in America*. 2005, University of California Press.
- Runes, Dagobert D, *Dictionary of Philosophy*, Totowa New Jersey:Adams&Co, 1971,
- Russel, Bertrand, *Sejarah Filsafat Barat*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002
- Rahman, Fazlur, *Filsafat Shadra* (terj. Munir A. Muin), Bandung: pustaka, 2000
- Rumi, *The Mathnawi of Jalal Al-Din Rumi*, terj. Reynold A. Nicholson, London: Luzac & Co. Ltd, 1968.
- Stephen R. Kellert and Timothy Farnham, editors,*The Good in Nature and Humanity: Connecting Science, Religion, and Spirituality with the Natural World*. 2010, Island Press.
- Steven McFadden,*Profiles in Wisdom: Native Elders Speak About the Earth*, 2000, Authors Choice Press
- Thomas Berry,*The Great Work: Our Way into the Future*2000, Harmony/Bell Tower
- Javad Nurbakhsh, "Love; The Path of Unity, " *Sufi, Journal of Sufism*, Issue 19 (Autumn, 1993)
- Ibrahim basyuni, *Nasy'ah at-Tashawwuf al-Islamy*, Kairo, Dar al-Ma'arif, tt.,
- Ibn al-'Arabi, *Fushush al-Hikam*, diedit oleh Abu al-'Ali' Afifi, 2 bagian (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1980)
- Russel, Bertrand, *Religion and Science*, London: Oxford University Press, 1982,
- Sardar, Ziauddin, *Explorations in Islami seines*, New York: Suny, 1989
- Shihab, Quraish, *Membumikan Al-Qur'an*, Bandung:Mizan,1992
- Soemarwoto, Otto. *Ekologi, Lingkungan Hidupdan Pembangunan* (Jakarta: Penerbit Djambatan, edisi ke-8, 2004).
- Suriasumantri, Jujun (ed.,) *Ilmu Dalam Perspektif*. Yayasan Obor Indonesia: Jakarta, 2001

- Sardar, Ziauddin, *Islamisasi Ilmu Pengetahuan atau westernisasi Islam dalam Jihad Intelektual*, terj. Priyono, Surabaya: Risalah Gusti, 1998
- Schuon, Frithjof, *Understanding Islam*, (trans.) D.M. Matheson (London: Unwin Paperbacks, 1981).
- Susanto, Wildan, *Ruh dalam Pandangan Thabathaba'i, Studi atas ayat tentang Ruh Dala Tafsir Mizan*, Jakarta: Skripsi Fakultas ushuluddin IAIN Syahid, 2000.
- Sahrour, Muhammad. *dalamal-Kitāb wal-Qur'ān: Qirā'ah Mu'āshirah* (Damaskus: Dār al-Ahāli, cet. II, 1990).
- Saifuddin, Endang, *Ilmu Filsafat dan Agama*, Surabaya: PT Bina Ilmu, 1979.
- Soemarwoto, Otto. *Ekologi, Lingkungan Hidup dan Pembangunan* (Jakarta: Penerbit Djambatan, edisi ke-8, 2004).
- Syarif, MM (ed), *A History of Muslim Philosophy*, Vol. I, Weisbaden: Otto Harrassowitz, 1963
- Syarif, M.M. (Ed.), *A History of Muslim Philosophy*, Vol II, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963
- Shadra, Mulla, *Kitab al-Masha'ir*, ed., Henry Corbin, edisi ke-2 (Tehran: 1984)
- Surajiyo, *Filsafat Ilmu Dan Perkembangannya di Indonesia*, Jakarta: Bumi Aksara, 2007
- Suhrawardi, *Talwihat dalam Opera Metaphysica et Mystical I*, ed. Henry Corbin, (Tehran: 1993)
- , *Hikmat al-Isyraq dalam Opera Metaphysica et Mystical II*, ed. Henry Corbin, (Tehran: 1993)
- Sorjani, *Lingkungan Hidup(The Living Environment)*, (Jakarta: Yayasan Institut Pendidikan dan Pengembangan Lingkungan (IPPL), 2005)
- Sorous, Abdul Karim, *Menggugat Otoritas dan Tradisi Agama*,(terj. Abdullah Ali), Bandung: Mizan, 2002
- S. Praja, Juhaya, *Filsafat dan Metodologi Ilmu dalam Islam dan penerapannya di Indonesia*, Jakarta:Teraju, 2002
- Suriasumantri, Jujun S, *Filsafat Ilmu*: Jakarta ; Sinar Harapan, 1985
- Taqi Misbah Yazdi, Muhammad, *Philosophical Instructions, An Introduction to Contemporary Islamic Philosophy*, New York: Global Publications, 1999
- Thabathaba'i, Al-'Allamah Muhammad Husain, *Al-Mizan fi Tafsir Al-Qur'an*, Beirut: Mu'assasat Al-'Alamiy li Al-Mathbu'at, 1991
- , *Bidayah al-Hikmah*, Qum:Mu'assasah Al-Islami Al-Thiba'ah li Jami'ah Al-Mudarrisin,tt.
- , *Kitab al-insan*, Beirut:Dar Al-Adhwa, 1989, cet. I
- , *Al-Qur'an fi Al-Islam*, Teheran:Markaz A'lam Al-Dzikri,1404/1983.
- , *Nihayah Al-Hikmah*, Beirut:Mu'assasah Al-A'lami li Al-Mathbu'at, 1991, cet. I
- , *Ushul al-Falsafah*, Beirut:Mu'assasah Al-A'lami li Al-Mathbu'at, 1991, cet. I
- , *Ushus al-Falsafi wa al-Mazhab al-waqi'iy*, Beirut:Mu'assasah Al-A'lami li Al-Mathbu'at, 1991, cet. I
- , *Hikmah Islam*, Bandung:Mizan, 1990
- , *Nazariyah al-Siyasiyah wa al-hukm*, Teheran: t.p, 1402 H
- Thoha, Mahmud, *Paradigma Baru Ilmu Pengetahuan Sosial & Humaniora*, Jakarta: Teraju, 2004

- Taha, Mahmoud Muhammad. *The Second Message of Islam*, transl. by Abdullah Ahmed An-Na'im, (Syracuse, New York: Syracuse University Press, 1987).
- Taqi Misbah Yazdi, Muhammad, *Philosophical instructions, An Introduction To Contemporary Islamic Philosophy*, New York, Binghamton, Global Publications.1999
- The Mathnawi of Jalal Al-Din Rumi*, terj. Reynold A. Nicholson, London: Luzac & Co. Ltd, 1968.
- Tibi, Bassam. *Islam and the Cultural Accommodation of Social Change* (Oxford: Westview Press, 1991).
- Tonybee, Arnold, *The Relegious Background of the Present Environmental Crisis*, reprinted in D & E. Spring (Eds.), *Ecology And Religion in History*, (New york; Harper and Row. 1974),
- Tucker, Mary Evelyn & John A. Grim (Ed.), *Worldviews and Ecology: Religion, Philosophy, and the Environment* (New York: Orbis Book, 1994).
- Turner, May Evelyn, *Hinduism and Ecology* (Cambrigde: Harvard University Press, 2000).
- Utsman Najati, Muhammad, *Jiwa Dalam Pandangan Para Filosof Muslim* (terj. Gazi Saloom), Bandung: Pustaka Hidayah, 2002.
- Van Inwagen, Peter dan dean W. Zimmerman (ed.), *Metaphysics: The Big Question*, USA: Blackwell Publishing, 1998
- Watt, W.Montgomery, *Islamic Fundamentalism and Modernity*, Routledge, London, 1988
- Webster, Noah, *Webster Third New International Dictionary of the English Language Unabridged*, (Massachusetts, USA: G & C Merriam Company Publishers, 1996)
- Wilson, Bryan, *Secularization*, dalam Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, (New York: Macmillan, 1995), vol.13,
- Zohar, Danah dan Ian Marshall, *S Q: Memanfaatkan Kecerdasa Spiritual dalam Berpikir Integralistikdan Holistik Untuk memaknai kehidupan*, Bandung ; Mizan, 2001

# Integrasi-Interkoneksi Psikologi: Implementasinya bagi Penyusunan Buku Ajar di Program Studi Psikologi Fakultas Ilmu Sosial dan Humaniora UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Oleh: Waryani Fajar Riyanto

Dosen Fakultas Syari'ah dan Ekonomi Islam STAIN Pekalongan

## Abstract

*Mengkaji tentang relasi antara agama dan ilmu sangat menarik, terutama dikaitkan dengan perkembangan mandat keilmuan di PTAI-PTAI Indonesia, satu diantaranya UIN Sunan Kalijaga, dalam memperluas bidang kajiannya, salah satunya adalah berdirinya Program Studi Psikologi di Fakultas Ilmu Sosial dan Humaniora. Secara umum ada tiga model mazhab pertautan antara agama (Islam) dan ilmu (psikologi), yaitu Islamic Psychology (Psikologi Islam), Islamized Psychology (Psikologi Islami), dan Psychology of "Religion" Islam (Psikologi 'Agama' Islam). Artikel yang dikaji dengan pendekatan dialektik-komparatif-historis-kritis ini mencoba menawarkan mazhab keempat dalam psikologi integratif tersebut, yaitu apa yang penulis sebut sebagai Integrasi-Interkoneksi Psikologi, yang kemudian diimplementasikan dalam penyusunan Buku Ajar Psikologi di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, sebagai PTAI tertua di Indonesia.*

**Keywords:** *Integrasi, Interkoneksi, Psikologi, Buku Ajar*

## A. Pendahuluan

Psikologi, sebagai sebuah disiplin ilmiah, telah diajarkan di Universitas Islam Negeri (UIN) beberapa tahun yang lalu, salah satunya adalah UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta sejak tahun 2004. Pertanyaan timbul, apakah bedanya mempelajari dan mengajarkan psikologi di fakultas atau jurusan Psikologi di UIN dan di fakultas atau jurusan Psikologi Universitas Indonesia (UI) atau Universitas Gadjah Mada (UGM), misalnya? Kalau jawabannya sama saja, lalu apa urgensinya membuka program studi Psikologi di UIN (dan bedanya dengan jurusan dan atau fakultas Psikologi di Universitas Islam Indonesia [UII])? Kalau jawabannya berbeda (antara prodi Psikologi di UI, UGM, dan UII), di manakah letak perbedaannya? Pertanyaan ini tampaknya belum mendapatkan jawaban yang konklusif, dan ini mencerminkan adanya problem epistemologi yang sangat akut, yang dihadapi oleh UIN-UIN di Indonesia saat ini, salah satunya UIN Sunan Kalijaga. Keadaan ini sebenarnya berlaku bukan hanya bagi ilmu psikologi, melainkan juga bagi disiplin ilmu sekuler lainnya yang ditawarkan di UIN. Kalau di sini ditampilkan studi psikologi, itu hanya sebagai sebuah studi kasus saja.<sup>73</sup>

Psikologi, sebagai sebuah disiplin ilmiah modern, tentu harus tunduk pada kaidah-kaidah saintifik dan harus terfokus hanya pada bidang-bidang empiris (psikologi sebagai *experiment*). Di sisi lain, psikologi yang diajarkan di UIN, juga harus 'tunduk' pada kaidah-kaidah doktriner. Sehingga memadukan keduanya, meminjam istilah Mukti Ali, meniscayakan adanya model sintesis antara saintifik-kum-doktriner. Psikologi sebagai ilmu empiris, Donald J. Lewis, sebagaimana diungkapkan kembali oleh Rolston, pernah mengatakan "*Walaupun objek kajian psikologi bisa saja manusia lain, sang psikolog harus memperlakukannya secara objektif, tidak ubahnya seperti ahli fisika, kimia, dan biologi memperlakukan materi-materi subjek mereka. Sejauh menyangkut psikologi, kenyataan bahwa objeknya adalah seorang manusia, sama sekali tidak mengubah kaidah-kaidah ilmu yang luas sehingga*

---

<sup>73</sup> Mulyadhi Kartanagara, *Integrasi Ilmu: Sebuah Rekonstruksi Holistik* (Jakarta: 'Arasy, 2005), hlm. 199.

*objektivitas dan pengukuran yang seksama harus tetap diberlakukan.*"<sup>74</sup> Kalau tidak begitu, maka psikologi tidak dianggap sah sebagai sains.<sup>75</sup> Dalam kerangka ilmiah positivistik seperti ini, hampir dapat dipastikan tidak tersedianya tempat bagi diskusi tentang "jiwa" dan "ruh" yang bersifat immateriil atau ruhani yang banyak dikaji dalam doktrin agama (Islam). Memang cukup aneh bahwa psikologi yang "seharusnya" berbicara tentang jiwa (*psyche*) sebagai sebuah substansi immateriil, justru tidak memberi tempat yang luas baginya dalam psikologi modern. Bahkan, psikologi transpersonal yang berbicara tentang Kecerdasan Spiritual (SQ) dan *God's spot* tidak berani merujuknya pada jiwa yang bersifat spiritual, tetapi meletakkannya di otak,<sup>76</sup> yang tentu saja bersifat fisik. Hal ini misalnya telah termaktub dalam buku berjudul *Tuhan dalam Otak Manusia* (2012).<sup>77</sup> Bahkan, psikologi yang sangat maju sekalipun seperti *Humanistic Psychology* dan *Transpersonal Psychology* masih belum beranjak dari batas-batas sekulernya. Tampaknya, sulit sekali bagi para psikolog modern untuk mengakui status ontologis dari realitas nonfisik seperti jiwa ini.

Sebelum diuraikan lebih lanjut tentang model-model pemaduan antara Islam dan psikologi, terlebih dulu akan dijelaskan tentang jenis-jenis mazhab dalam psikologi (Barat). Setidaknya ada tiga jenis varian atau mazhab dalam psikologi Barat, yaitu *Depth Psychology* (Psikoanalisa), *Horizontal Psychology* (Behaviorisme), dan *Height Psychology* (Humanistik dan Transpersonal). Psikologi Humanistik sering juga disebut dengan istilah *The Third Force* atau "Kekuatan Ketiga".<sup>78</sup> Sedangkan dalam Psikologi Islam(i) dikenal adanya model *Holistic Psychology*. Menurut Psikoanalisa, struktur psikis manusia terdiri dari tiga sistem, yaitu *id*, *ego*, dan *superego*. Ketiga hubungan ini juga disebut dengan istilah tiga strata kesadaran manusia antara *consciousness* (kesadaran), *pre-consciousness* (bawah sadar), dan *unconsciousness* (ketidaksadaran).<sup>79</sup> Cara pandang Psikoanalisa dalam menganalisis jiwa manusia adalah secara vertikal ke bawah (*top to down*), sehingga Psikoanalisa disebut juga dengan istilah *Depth Psychology*, yaitu cara memandang struktur jiwa manusia secara vertikal ke bawah, atau dengan istilah populernya *top down*. Berdasarkan itu, maka susunan struktur jiwa manusia, masing-masing dari atas ke bawah adalah *conscious* (kesadaran), *preconscious* (ambang sadar), dan *unconscious* (tidak sadar). Sejalan dengan itu, maka susunan dimensi-dimensi jiwa juga berturut-turut ke bawah adalah *super ego*, *ego*, dan *id*.

Apabila Psikoanalisa memandang jiwa manusia secara strukturalistik, maka berbeda dengan Behaviorisme, yang memandang manusia secara linearistik. Ada empat dimensi jiwa yang terbentuk dari kumpulan pengalaman, menurut Behaviorisme, yaitu dimensi kognisi (cipta), afeksi (rasa), konasi (karsa), dan psikomotor (karya).<sup>80</sup> Berbeda dengan Psikoanalisa yang memandang struktur jiwa manusia secara vertikal ke bawah, maka Behaviorisme memandang struktur jiwa manusia itu secara horizontal atau setara kedudukannya antara dimensi-dimensi jiwa itu. Sementara itu, Psikologi Humanistik memandang manusia sebagai satu kesatuan yang utuh antara raga, jiwa, dan spiritual. Menurut

---

<sup>33</sup> Holmes Rolston III, *Science and Religion: A Critical Survey* (New York: Random House, 1984), hlm. 157.

<sup>34</sup> Contoh utama dari psikologi seperti ini adalah behaviorisme terutama setelah mendapat pengaruh dari positivismisme. Lihat lebih lanjut Brian D. Mackenzie, *Behaviorism and the Limit of Scientific Method* (Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1977), hlm. 96-100.

<sup>35</sup> Lihat Danah Zohar dan Ian Marshal, *SQ: Memanfaatkan Kecerdasan Spiritual dalam Berpikir Integralistik dan Holistik untuk Memahami Kehidupan* (Bandung: Mizan, 2001), khususnya Bab 5; *Titik Tuhan dalam Otak*, hlm. 79-98.

<sup>36</sup> Taufiq Pasiak, *Tuhan dalam Otak Manusia: Mewujudkan Kesehatan Spiritual Berdasarkan Neurosains* (Bandung: Mizan, 2012).

<sup>37</sup> Lihat, Frank G. Goble, *Mazhab Ketiga: Psikologi Humanistik Abraham Maslow*, terj. Supratinya (Yogyakarta: Kanisius, 1987). Buku ini telah diterjemahkan dari karya aslinya yang berjudul *The Third Force: The Psychology of Abraham Maslow* oleh Frank G. Goble, New York, 1971.

<sup>38</sup> Salvatore R. Maddi, *Personality Theories: A Comparative Analysis* (USA: The Dorsey Press, 1968) hlm. 30-38.

<sup>39</sup> Hanna Djumhana Bastaman, *Integrasi Psikologi dengan Islam: Menuju Psikologi Islami* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), hlm. 97.

Humanistik, susunan struktur psikis manusia terdiri dari dimensi somatis (raga), psikis (kejiwaan), dan noetik (keruhanian), atau disebut juga dengan dimensi spiritual. Mengenai susunan jiwa manusia, Psikologi Humanistik berbeda cara pandangnya dengan Psikoanalisa dan Behaviorisme. Psikologi Humanistik memandangnya secara vertikal-sirkular ke dalam, atau dari luar ke dalam. Oleh karena itu Psikologi Humanistik disebut juga dengan *Height Psychology*, yaitu memandang struktur jiwa manusia secara vertikal ke dalam.

Berdasarkan konsep-konsep struktur psikis manusia dalam Psikoanalisa (mazhab pertama), Behaviorisme (mazhab kedua), dan Humanistik (mazhab ketiga) tersebut, Bastaman,<sup>819</sup> menawarkan konsep struktur psikis manusia dalam Psikologi Islami dengan cara menggabungkan dan memberikan dimensi *ruh* ke dalam struktur-struktur tersebut. Sedangkan Baharuddin menambahkan pilar *fitrah* dalam struktur jiwa tersebut.<sup>82</sup> Dengan kerangka ilmiah sekuleristik seperti itu, sulit sekali bagi kita untuk menempatkan "psikologi sufistik" atau psikologi filosofis Islam, yang mengafirmasi status ontologis jiwa, ruh, dan sebagainya tanpa melanggar kaidah-kaidah ilmiah sebagaimana yang dipahami di Barat. Nah, ini tentu akan menjadi problem besar bagi UIN-UIN di Indonesia, khususnya UIN Sunan Kalijaga, di antara tiga tawaran model Psikologi Islam atau Psikologi Islami atau Psikologi 'Agama' Islam. Paradigma keilmuan psikologi barat yang sekularistik harus digeser (bukan diganti) ke arah paradigma ilmiah yang lebih cocok dengan pandangan dunia Islam, khususnya dalam tradisi PTAI. Di Indonesia, salah seorang tokoh yang mengembangkan Psikologi Islam adalah Mulyadhi Kartanegara di Mazhab Ciputat, tiga tokoh Psikologi Islami adalah Ahmad Mubarak, Djamaluddin Ancok, dan Fuad Nashori. Sedangkan Psikologi 'Agama' Islam, yang berakar dari Psikologi Agama telah dikembangkan oleh Zakiyah Daradjat ke ranah pendidikan. Psikologi Islam menempatkan *nafsiologi* lebih superior daripada psikologi barat, Psikologi Islami sebaliknya.

## B. Mazhab Psikologi Islam dan Psikologi Islami

Pada saat ini, wacana Psikologi Islam di (UIN-UIN) Indonesia bertambah dinamis setelah terdapat dua kubu ilmuwan yang diidentifikasi dari perbedaan dalam penyebutan antara Psikologi Islam dengan Psikologi Islami. Kelompok Psikologi Islami adalah mereka yang memiliki latar belakang pendidikan psikologi dan kemudian melakukan eksplorasi konsep-konsep Islam mengenai psikologi. Motivasi yang mendorong adalah ketidaksetujuan dengan psikologi modern (Barat) yang dinilai sekularistik dan mengabaikan kejiwaan hakiki manusia. Alasan mereka memilih nama 'Psikologi Islami' karena psikologi modern tetap berguna dan selaku sains modern mengandung kebenaran empiris hanya saja perlu disertai pandangan Islam tentang psikologi. Sedangkan kelompok Psikologi Islam, bergerak sebaliknya, adalah mereka yang memiliki latar belakang ilmu-ilmu keislaman (sufistik) dan kemudian melakukan eksplorasi konsep-konsep barat mengenai psikologi.

Sebagai suatu perbincangan publik berskala internasional, wacana Psikologi Islam(i), misalnya, mulai bergaung semenjak tahun 1978. Pada tahun itu, di Universitas Riyad, Arab Saudi, berlangsung simposium internasional tentang Psikologi dan Islam (*International Symposium on Psychology and Islam*). Sebelum kegiatan internasional ini, pada tahun 1976, *The Association of Muslim Social Scientists* (AMSS) Amerika dan Kanada memberikan kesempatan kepada Malik B. Badri untuk menjelaskan pemikirannya. Pemikiran Badri yang disampaikan dalam kegiatan AMSS tersebut yang menjadi dasar penulisan buku *The Dilemma of Muslim Psychologists*. Setahun sesudahnya, 1979, di Inggris terbit buku kecil yang sangat monumental di dunia Muslim, yaitu *The Dilemma of Muslim Psychologists* yang ditulis oleh Malik B. Badri.<sup>8311</sup> Sebelum Badri menulis bukunya *The Dilemma of Muslim Psychologists*,

---

<sup>40</sup> *Ibid.*

<sup>41</sup> Baharuddin, *Paradigma Psikologi Islami* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), hlm. 305.

<sup>83</sup> Malik B. Badri sendiri mengajarkan keterkaitan psikologi dan Islam semenjak menjadi dosen di Universitas Khartoum (Sudan) akhir tahun 1970-an, di Universitas Ibn Saud (Saudi Arabia) pada tahun 1980-an, dan ketika menjadi dosen di Universitas Islam Antar Bangsa, Malaysia, Kuala Lumpur pada tahun 1990-an.



Muhammad Usman Najati, sudah memberikan ceramah-ceramah tentang al-Qur'an dan Ilmu Jiwa di Sekolah Tinggi Keguruan di Kairo pada tahun 1950-an. Pada tahun 1980-1981, Najati telah menulis buku berjudul *al-Qur'an wa 'Ilm Nafs*, diterbitkan oleh Dar asy-Syuruq, Kairo, pada tahun 1982.

Pertemuan ilmiah internasional dan penerbitan buku-buku tersebut di atas kemudian memberikan inspirasi bagi lahirnya dan berkembangnya wacana Psikologi Islam(i) di Indonesia. Di berbagai belahan dunia terdapat berbagai respon atas upaya ini. Khusus untuk Indonesia, pengkajian atas wacana ini termasuk berkembang pesat. Momentum awal Psikologi Islam(i) di Indonesia adalah pada tahun 1994. Pada tahun ini, telah terbit dua buku yang menawarkan model Psikologi Islami ini, yaitu *Psikologi Islami: Solusi Islam atas Problem-problem Psikologi*<sup>84</sup> dan *Membangun Paradigma Psikologi Islami*.<sup>85</sup> Buku pertama diterbitkan bersamaan dengan berlangsungnya kegiatan *Simposium Nasional Psikologi Islami I* (di Universitas Muhammadiyah Surakarta). Buku *Psikologi Islami* tersebut dinilai banyak kalangan sebagai buku yang menandai kebangkitan Psikologi Islami di Indonesia. Abdul Mujib dan Jusuf Muzakkir menyebutnya sebagai "buku suci" dalam wacana Psikologi Islami di Indonesia. Di belakang buku tersebut kemudian bermunculan berbagai judul buku yang menggunakan nama Psikologi Islami (*Islamized Psychology*) dan Psikologi Islam (*Islamic Psychology*). Nama-nama lain yang cukup populer selain istilah Psikologi Islam adalah Psikologi Ilahiyah, Psikologi al-Qur'an, Psikologi Qur'ani, Psikologi Motivatif, Psikologi Profetik, Nafsiologi, Psikologi Sufi, Psikologi Spiritual, dan Psikologi Transendental. Dari nama-nama tersebut, istilah Psikologi Islami (*Islamized Psychology*) dan Psikologi Islam (*Islamic Psychology*) yang paling populer. Sepuluh tahun kemudian (1994-2004), yaitu tahun 2004, muncul juga karya (disertasi) berjudul *Membangun Paradigma Psikologi Islami: Perspektif al-Qur'an*,<sup>86</sup> serta buku *Bimbingan dan Konseling Islami*.<sup>87</sup> Perhatikan daftar tabel kajian Psikologi Islam(i) di Indonesia ini, dari tahun 1970-an hingga tahun 2000-an.

PSIKOLOGI ISLAM(I)		
Tahun	Penulis (Editor)	Judul Buku (Artikel)
1978	Simposium Internasional	International Symposium on Psychology and Islam
1982	Muhammad Usman Najati	al-Qur'an wa 'Ilm Nafs
1986	Sukanto	Nafsiologi: Suatu Pendekatan Alternatif atas Psikologi
1990	Zuardin Azzaino	Azas-azas Psikologi Ilahiyah
1992	Lukman Saksono dan Anharuddin	Pengantar Psikologi al-Qur'an
Simposium Nasional Psikologi Islami I (di Universitas Muhammadiyah Surakarta) 1994		
Tahun	Penulis (Editor)	Judul Buku (Artikel)
1994	Djamaluddin Ancok dan Fuad Nashori	Psikologi Islami: Solusi Islam atas Problem Psikologi
	Fuad Nashori	Membangun Paradigma Psikologi Islami
1995	Hanna Djumhana Bastaman	Integrasi Psikologi dengan Islam: Menuju Psikologi Islami
Simposium Nasional Psikologi Islami II (di Universitas Pajajaran Bandung) 1996		
Tahun	UMS	Psikologi Islam
1997	Noeng Muhadjir	Psikologi Motivatif dan Konsekuensi Metodologi Penelitiannya
	Fuad Nashori	Psikologi Islami: Agenda Menuju Aksi
Simposium Nasional Psikologi Islami III (di Universitas Muhammadiyah Surakarta) 1998		

84 Djamaluddin Ancok dan Fuad Nashori Suroso (eds), *Psikologi Islami: Solusi Islam atas Problem-problem Psikologi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1994).

85 Fuad Nashori (ed), *Membangun Paradigma Psikologi Islami* (Yogyakarta: Sipsress, 1994).

86 Baharuddin, *Paradigma Psikologi Islami* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004).

87 Anwar Sutoyo, *Bimbingan dan Konseling Islami: Teori dan Praktik* (Semarang: Widya Karya 2007).

1998	Yayah Khisbiyah	Desiderata: Psikologi Sosial Profetik dalam Masalah Sosial Kemasyarakatan
	Javad Nurbakhsy	Psikologi Sufi
1999	Abdul Mujib	Fitrah dan Kepribadian Manusia: Perspektif Psikologi Islam
2000	Rendra Krestyawan	Metodologi Psikologi Islami
Simposium Nasional Psikologi Islami IV (di Universitas Indonesia) 2000		
2001	Abdul Mujib dan Yusuf Muzakkir	Nuansa-nuansa Psikologi Islam
	M. Hamdani Bakran	Psikoterapi dan Konseling Islam
Simposium Nasional Psikologi Islami V 2002		
2002	Hasyim Muhammad	Dialog Antara Tasawuf dan Psikologi
2003	In'amuzzahidin Masyhudi	Wali-Sufi Gila: Psikologi Spiritual
Simposium Nasional Psikologi Islami VI 2004		
2004	Baharuddin	Paradigma Psikologi Islami
Simposium Nasional Psikologi Islami VII 2006		
2007	Anwar Sutoyo	Bimbingan dan Konseling Islami: Teori dan Praktik
Simposium Nasional Psikologi Islami VIII 2008		
Simposium Nasional Psikologi Islami IX 2010		
2010	Fuad Nashori	Agenda Psikologi Islami
Simposium Nasional Psikologi Islami X 2012		

Kelompok *kedua*, yaitu Psikologi Islam (*Islamic Psychology*) adalah mereka yang mencoba menggali khasanah klasik Islam untuk pengembangan keilmuan Psikologi Islam. Kelompok ini berasal dari keilmuan Islam yang kemudian mencoba memahami ilmu psikologi. Mereka menggunakan istilah 'Psikologi Islam' dengan alasan mengambil sumber langsung dari khasanah klasik Islam dan kemudian mengkontekstualkan dengan pandangan psikologi modern. Kelompok Psikologi Islam ini menyebut keilmuannya sebagai *Nafsiologi*, bukan *Psychology*. Menurut Mulyadi, ada tiga jenis psikologi dalam tradisi ilmiah Islam (Psikologi Islam), yaitu Psikologi Religius, Psikologi Sufistik, dan Psikologi Filosofis.<sup>88</sup> Dalam perspektif tasawuf, ketiganya dapat disebut sebagai Tasawuf Salafi, Tasawuf Falsafi, dan Tasawuf Sunni. Yang dimaksud dengan Psikologi Religius adalah teori-teori psikologis yang dikembangkan oleh para sarjana Muslim dari perspektif agama—khususnya al-Qur'an dan al-Hadis—sehingga bisa juga disebut perspektif skriptural (*bayani*). Setidaknya ada tiga tokoh yang dapat mewakili mazhab Psikologi Religius ini, yaitu Ibn Hazm, Ibn Taymiyyah, dan Ibn Qayyim al-Jauziyyah. Selain di kalangan ulama dan teologi, psikologi juga dikembangkan di kalangan para sufi. Tetapi di dunia tasawuf (*'irfani*), psikologi tidak dikembangkan untuk tujuan teoritis, melainkan untuk melakukan transformasi jiwa. Beberapa kaum sufi yang dapat merepresentasikan mazhab Psikologi Sufistik ini, misalnya Jalaluddin ar-Rumi, al-Gazali, dan 'Abd Razzaq Kasyani.<sup>89</sup>

Menurut Kasyani (Psikologi Sufistik), unsur-unsur yang paling fundamental dan orisinal dalam diri manusia ada dua, yaitu tanah (*turab*) dan ruh (jiwa). Namun, karena keduanya merupakan dua substansi yang sangat berlainan sifat dasarnya, maka keduanya tidak bisa saling berhubungan. Untuk itu maka Tuhan menciptakan unsur ketiga (*thirdness*) yang dapat mempertemukan keduanya yang disebut *nafs*, dan karena itu *nafs* terletak di antara keduanya.<sup>90</sup> Berdasarkan struktur jiwa tersebut, terlihat betapa *qalb* (hati) terletak persis di tengah-tengah. Karena kedudukannya yang sentral ini, maka hati manusia berada

<sup>47</sup> Mulyadhi Kartanegara, "Psikologi", dalam *Pengantar Studi Islam* (Jakarta: Ushul Press, 2011), hlm. 357.

<sup>48</sup> *Ibid.*, hlm. 362.

<sup>49</sup> *Ibid.*, hlm. 363.

di bawah pengaruh dua tarikan. Sachiko Murata mengatakan keduanya (*ruh* dan *nafs*) kadang-kadang menarik hati menuju cahaya dan kebahagiaan. Kadang-kadang menuju kegelapan dan kesengsaraan (*fa alhamaha fujuraha wa taqwaha*).<sup>91</sup> Jika ia naik menuju *ruh*, ia akan mencapai kesempurnaannya sebagai jiwa rasional (akal). Jika ia turun menuju daya yang dikuasai oleh tarikan-tarikan badan (*nafs*), ia akan terputus dari cahaya itu. Kasyani sendiri mengatakan, sebagaimana dikutip oleh Mulyadhi:<sup>92</sup> *"Hendaklah kamu ketahui bahwa wajah hati yang dipalingkan pada ruh mendapat cahaya dari cahaya ruh dan disebut "akal". Ia mendorong hati ke arah kebaikan yang merupakan tempat ke mana ilham malaikat dapat masuk. Adapun wajah hati yang dipalingkan ke arah nafsu akan menjadi gelap melalui kegelapan dari sifat-sifatnya, dan dinamakan ia sudur atau dada. Itulah tempat di mana setan membisikkan bujukannya, seperti difirmankan dalam Q.S. 114: 5<sup>93</sup>".*

Mazhab ketiga dalam Psikologi Islam, yaitu Psikologi Filosofis, merupakan bidang yang belum begitu dikenal. Contoh pemikir Muslim yang dapat dimasukkan ke dalam kluster ini, misalnya al-Kindi, Ibn Sab'in, Ibn Sina, dan sebagainya. Aliran ini lebih perhatian pada aspek yang berkaitan dengan intelexi akal (*burhani*), termasuk bagaimana akal melakukan kontak dengan akal aktif. Salah satu topik yang menarik dibahas dalam mazhab ini adalah tentang transmigrasi jiwa (*tanasukh*), yang disebut juga dengan istilah "reinkarnasi" atau "rogo suksma" atau *talattuf*.

### C. Mazhab Integrasi-Interkoneksi Psikologi

Berdasarkan penjelasan di atas dapatlah dikatakan bahwa aliran Psikologi Islam dan sub variannya, Psikologi Religius, Psikologi Sufistik maupun Psikologi Filosofis, bersepakat bahwa manusia bukanlah fisik atau bagian dari fisik, juga bukan sekedar fungsi neurologis otak (*brain-based psychology*), sebagaimana yang dikemukakan psikolog modern, tetapi juga merupakan substansi immaterial (*al-jauhar ar-ruhani*) yang tidak akan mati atau hancur setelah kehancuran badan, tetapi terus berlangsung hidup di alam akhirat untuk mempertanggungjawabkan perbuatan-perbuatan mereka, baik berupa kebahagiaan atau penderitaan. Berdasarkan penjelasan tiga mazhab dalam Psikologi Islam tersebut, penulis dapat mengikhtisarkannya dalam bentuk tabel berikut ini.

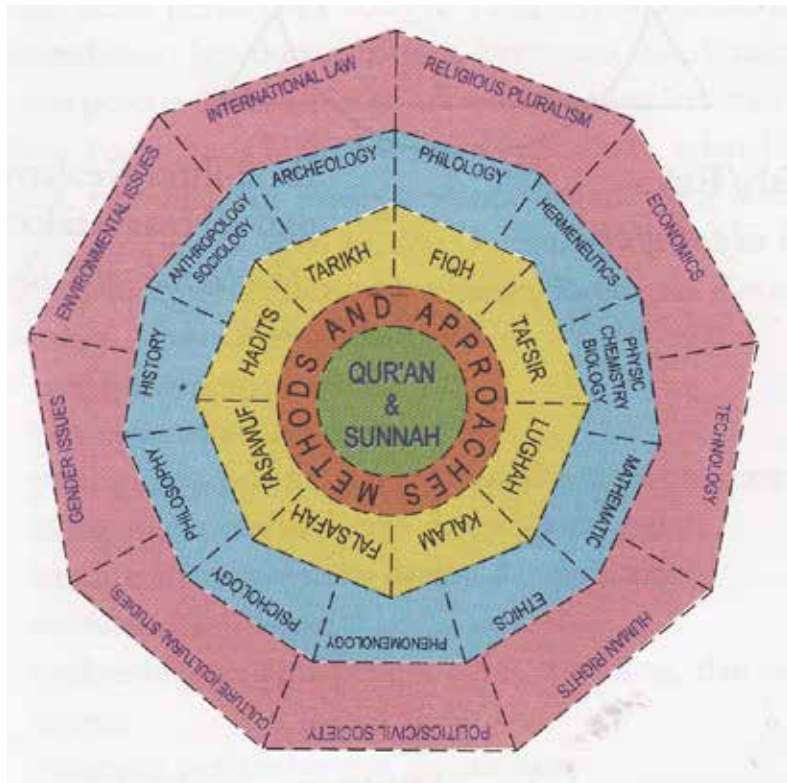
	Psikologi Islam		
Psikologi	Psikologi Religius	Psikologi Sufistik	Psikologi Filosofis
Tasawuf	Tasawuf Salafi	Tasawuf Sunni	Tasawuf Falsafi
Jabiri	Bayani	'Irfani	Burhani
Integrasi-Interkoneksi	Hadarah an-Nas	Hadarah at-Tasawuf	Hadarah al-Falsafah

Apabila ketiga mazhab dalam Psikologi Islam di atas dibaca dengan metafora jaring laba-laba keilmuan yang dikembangkan oleh UIN Sunan Kalijaga, maka Psikologi Religius adalah hubungan antara Psikologi dan al-Qur'an-al-Hadis, Psikologi Sufistik adalah hubungan antara Psikologi dan Tasawuf, dan Psikologi Filosofis adalah hubungan antara Psikologi dan Falsafah (Filsafat Islam). Perhatikan hubungan ketiganya dalam gambar di bawah ini.

<sup>90</sup> Perhatikan arti ayat ini: *Maka Allah mengilhamkan kepada jiwa itu (jalan) kefasikan dan ketakwaannya; 9. sesungguhnya beruntunglah orang yang mensucikan jiwa itu; 10. dan sesungguhnya merugilah orang yang mengotorinya.*

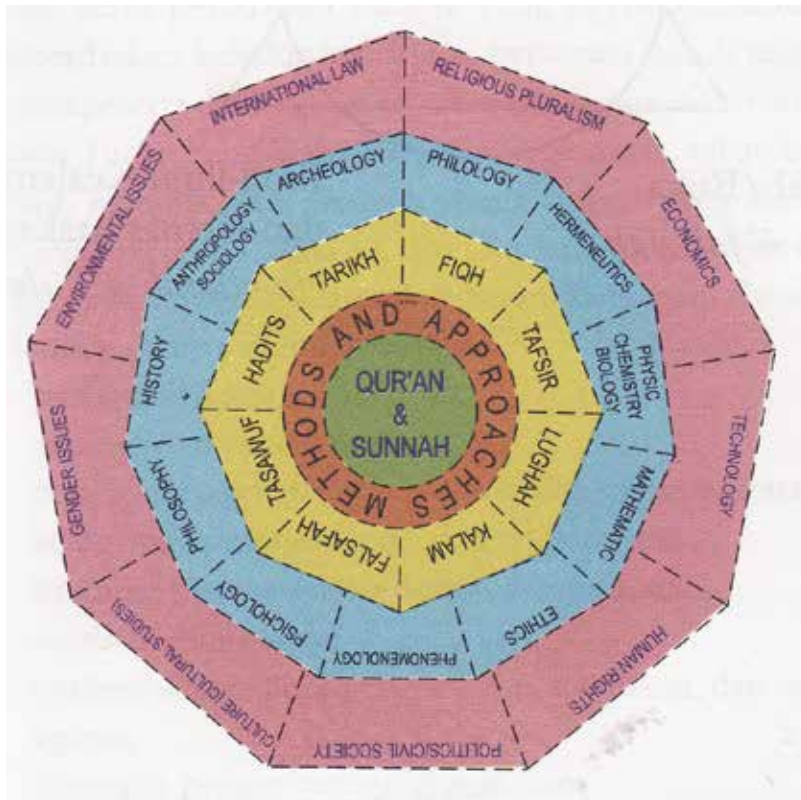
<sup>91</sup> Kartanegara, "Psikologi", dalam *Pengantar Studi Islam*, hlm. 364.

<sup>92</sup> Perhatikan arti ayat ini: *Yang membisikkan (kejahatan) ke dalam dada manusia.*



Berdasarkan gambar di atas, Psikologi Islam hanya melakukan gerak internalisasi saja, Psikologi Islami telah bergerak menuju ke eksternalisasi, sedangkan Integrasi-Interkoneksi Psikologi telah melakukan gerak objektifikasi dan intersubjektifikasi. Integrasi-Interkoneksi Psikologi tidak hanya menghubungkan antara psikologi dan Islam (tasawuf) secara langsung saja, tetapi menggunakan jembatan filsafat (integral) sebagai penghubungnya. Sehingga dalam mazhab ini, selain memandang pentingnya psikologi dan tasawuf, perlu juga menghadirkan pilar ketiga ke dalam kajiannya, misalnya tentang filsafat etika dalam studi psikologi. Selain itu Integrasi-Interkoneksi Psikologi juga mencoba mendialogkan atau memparalelkan antara psikologi dan tasawuf atau mistisisme dalam ajaran agama-agama yang lain (psikologi dalam perspektif agama-agama: Yahudi [Kabbalah], Nasrani [Mysticism], dan Islam [Sufism]), misalnya dalam Hinduism, Buddhisme, Taoism, dan sebagainya—baca misalnya, pemikiran-pemikiran Fritjof Capra dan Ken Wilber—. Sebab, Integrasi-Interkoneksi tidak hanya bergerak di dalam ranah *Islamic Studies* saja dalam mazhab Psikologi Islam(i), tetapi telah merambah ke wilayah *Religious Studies*. Salah satu karya yang menunjukkan hubungan yang dimaksud adalah buku berjudul *Sang Manusia Sempurna: Antara Filsafat Islam dan Hindu* (2004).<sup>54</sup> Jadi, dapat dikatakan bahwa Integrasi-Interkoneksi Psikologi adalah Psikologi Barat + *Islamic Studies* (Psikologi Islam dan Psikologi Islami) + *Religious Studies* (Psikologi 'Agama' Islam).

<sup>53</sup> Seyyed Mohsen Miri, *Sang Manusia Sempurna: Antara Filsafat Islam dan Hindu* (Jakarta: Teraju, 2004).



Untuk mengetahui perbedaan antara Psikologi Islam, Psikologi Islami, dan Integrasi-Interkoneksi Psikologi dapat dijelaskan dalam tabel di bawah ini.

Mitos	Ideologi	Ilmu	Global
Psikologi Islam >< Psikologi Barat	Subjektifikasi (Internalisasi)	Objektifikasi	Intersubjektifikasi
	Psikologi Islam	Psikologi Islami	Integrasi-Interkoneksi Psikologi

Berdasarkan penjelasan tersebut di atas, mazhab Psikologi Islam dapat penulis masukkan ke dalam kluster manifestasi gerakan Islamisasi Ilmu, Psikologi Islami sebagai contoh manifestasi gerakan Ilmuisasi Islam, dan Integrasi-Interkoneksi Psikologi sebagai contoh agenda dalam manifestasi pendekatan Integrasi-Interkoneksi.

Psikologi Islam	Integrasi-Interkoneksi Psikologi	Psikologi Islami
Agamawan yang kemudian mengkaji konsep-konsep psikologi	Agama (Islamic Studies + Religious Studies), Filsafat (Integral), dan Ilmu (Psikologi)	Psikolog yang kemudian mengkaji konsep-konsep Islam mengenai psikologi
Islamisasi Ilmu	Integrasi-Interkoneksi	Ilmuisasi Islam

Berdasarkan penjelasan di atas, Psikologi Islam (baca: Tasawuf/Nafsiologi) masih berada di zona *Islamic Religious Knowledge* dan *Islamic Thought* [kluster pertama dan ketiga *spider web*], Psikologi Islami berada di wilayah *Islamic Studies* (Tasawuf + Psikologi [kluster pertama, ketiga, dan keempat dalam *spider web*]), sedangkan Integrasi-Interkoneksi Psikologi telah bergerak ke wilayah *Religious Studies* (Psikologi Islam”i” + Psikologi + *Religious Pluralism* [kluster pertama, ketiga, keempat, dan kelima dalam *spider web*]).

Manifestasi dan implikasi serta implementasi Psikologi Islam(i) di beberapa Perguruan Tinggi Agama Islam ternyata tidak luput dari penelitian seorang Arif Budi Raharjo pada tahun 2011, dalam disertasinya yang mengkaji tentang Implementasi Gerakan Keilmuan Islam Modern (GKIM), jurusan Psikologi di empat universitas, yaitu Universitas Ahmad Dahlan (UAD) Yogyakarta, Universitas Muhammadiyah Surakarta (UMS), Universitas Islam Indonesia (UII) Yogyakarta, dan Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta, telah menyimpulkan bahwa program Psikologi Islam(i) yang dilaksanakan oleh keempat Perguruan Tinggi Islam (PTI) tersebut, tidak efektif dalam membentuk *worldview* (pandangan dunia) Islam bagi mahasiswanya<sup>54</sup>–UAD, UMS, dan UII menerapkan pendekatan Psikologi Islam(i), sedangkan UIN Sunan Kalijaga menerapkan pendekatan Integrasi-Interkoneksi Psikologi. Kesimpulan Raharjo tersebut didasarkan pada beberapa hal:

*Pertama*, dari segi hasil pendidikan pengukuran terhadap *worldview* mahasiswa menunjukkan hanya sebagian kecil mahasiswa (2%) yang telah memiliki *worldview* Islam (universalisme Islam). Mayoritas mahasiswa masih dipengaruhi oleh *worldview* yang tidak sesuai dengan keyakinan, nilai, dan ajaran Islam. *Kedua*, dari segi kelembagaan sebagian PTI kurang memiliki visi-misi yang jelas dalam hal pengembangan dan transmisi keilmuan Islam. Sedangkan bagi beberapa PTI yang telah jelas visi dan misi–lihat visi dan misi integrasi-interkoneksi di UIN Sunan Kalijaga (*core values*: integrasi-interkoneksi, dedikatif-inovatif, inklusif-*continuous improvement*)–keilmuannya, kejelasan tersebut tidak didukung dengan sistem kelembagaan yang memadai–meminjam istilah Talcot Parsons,<sup>56</sup> tidak adanya *pattern maintenance* (pemeliharaan pola) terhadap integrasi-interkoneksi di UIN Sunan Kalijaga–. Di keempat PTI yang diteliti oleh Raharjo tersebut dianggap belum ada inovasi kelembagaan berarti yang lebih mendorong ke arah terwujudnya iklim keilmuan yang terpadu. Lembaga-lembaga yang secara kontra produktif justru melestarikan tradisi dikotomik.<sup>57</sup> *Ketiga*, dari segi kurikulum, keempat PTI tersebut telah berusaha melakukan eksperimen dan inovasi. Di samping karena kelaziman mengikuti perkembangan bidang ilmu, pengembangan tersebut juga dimotivasi oleh spirit integrasi ilmu. Upaya ini terkendala oleh: (1) adanya kesenjangan antara spirit keislaman dan kemampuan mengakses dua literatur dan tradisi keilmuan (Islam dan Barat). Alasan yang kerap dikemukakan adalah ketiadaan jenjang pendidikan lanjut yang telah mampu dan mapan dalam mengintegrasikan kedua tradisi keilmuan tersebut; (2) tuntutan syarat formal-administratif (harus linieritas dan profesional dengan bukti ”sertifikasi”) bagi dosen, dan pengelolaan program studi khususnya berkaitan dengan ketentuan kurikulum inti versi konsorsium psikologi (saja), dan syarat formal akreditasi; (3) akibatnya kurikulum masih bersifat parsial mengikuti logika pengelompokkan mata kuliah sesuai kurikulum formal. Sedangkan mata kuliah keislaman murni diposisikan sebagai materi dasar yang diajarkan sekedar sebagai wawasan bukan sebagai pembekalan instrumen dasar analisis<sup>58</sup>–menurut penulis, 13 mata kuliah keislaman yang selama ini diajarkan di UIN Sunan Kalijaga, harus dikelola di bawah satu ”lembaga kebenaran integrasi-interkoneksi”, yang mengatur, mengelola, dan mengembangkannya; sehingga dosen-dosen yang mampu 13 mata kuliah<sup>59</sup> tersebut tidak asal tunjuk saja karena kedekatan kolega, teman, dan sebagainya; tetapi harus karena profesionalitas dan telah mendapatkan semacam ”pelatihan” integrasi-interkoneksi yang mendalam; para pengajar 13 mata kuliah yang berada di kluster ketiga (*’ulum ad-din*) spider web ini harus dibekali dengan keilmuan di kluster keempat dan kelima

<sup>54</sup> Arif Budi Raharjo, “Gerakan Keilmuan Islam Modern di Indonesia: Evaluasi Keberhasilan Pembentukan *Worldview* Islam pada Mahasiswa Keberhasilan Psikologi di Empat Perguruan Tinggi Islam”, *Disertasi* (Jakarta: Pascasarjana UIN Jakarta, 2011), hlm. 276.

<sup>55</sup> Talcot Parsons, *The Structure of Social Action* (tj.: tnp., 1931), hlm. 23. Parson menyebutkan bahwa kohesi sosial dapat tercipta dengan adanya sistem sosial yang utuh melalui model “GILA” (*goal, integration, latency, adaptation*).

<sup>56</sup> Raharjo, *Gerakan*, hlm. 277.

<sup>57</sup> *Ibid.*, hlm. 277.

<sup>58</sup> M. Amin Abdullah, “Sambutan Rektor”, dalam *Silabus Matakuliah Inti Umum dan Institusional Umum* (Yogyakarta: Pokja Akademik, 2006), hlm. 4. Ketigabelas (13) Matakuliah Inti Umum dan Institusional Umum tersebut adalah sebagai berikut: Matakuliah Inti Umum: (A) 1) Al-Qur’an; 2) Al-Hadis; 3) Tauhid; 4) Fiqih/Ushul Fiqh; 5) Akhlak/Tasawuf; 6) Bahasa Arab; 7) Bahasa Inggris; 8) Bahasa Indonesia; 9) Pancasila dan Kewarganegaraan; 10) Sejarah Kebudayaan Islam; (B) Matakuliah Institusional Umum: 11) Pengantar Studi Islam; 12) Filsafat Ilmu; 13) Islam dan Budaya Lokal.

(*social sciences, natural sciences, and humanities*) spider web –. Menurut penulis, kasus di program studi Psikologi di UIN (Sunan Kalijaga), khusus terkait dengan wilayah ilmu-ilmu keislaman, semua matakuliah keislaman di dalam 13 matakuliah tersebut di atas diganti saja dengan tiga matakuliah baru berikut ini, yaitu: Psikologi Religius (Psikologi + al-Qur'an wa al-Hadis), Psikologi Sufistik (Psikologi + Tasawuf), dan Psikologi Filosofis (Psikologi + Filsafat Islam).

*Keempat*, dari segi proses meskipun telah ada upaya integrasi, tetapi masih terbatas (pada nilai-nilai filosofis) pada waktu dan ruang perkuliahan, belum diaplikasikan dalam ruang riset dan penelitian, sebab: (1) hanya sebagian kecil dosen yang bisa menyampaikan perspektif Islam(i) di dalam perkuliahannya—hal ini bisa dimaklumi, sebab, biasanya dosen-dosen yang mengampu matakuliah umum memang biasanya berasal dari keilmuan umum; namun, jika kita melihat sejarah berdirinya UIN itu dari IAIN, maka embrionya tetap agama; sehingga mau tidak mau, suka tidak suka, para dosen ”sekuler” tersebut harus dapat menyesuaikan diri dengan tradisi dalam ilmu-ilmu keislaman; kalau tidak tahu barangkali masih bisa dipahami, tetapi yang tidak bisa diterima adalah jika tidak mau tahu—. Pada umumnya hanya pada mata kuliah yang secara langsung berisi keislaman saja yang melakukan—itupun tanpa disentuh dengan tradisi *social sciences* dan *humanities*—; (2) masih adanya perbedaan persepsi hingga friksi di antara dosen—masing-masing dosen UIN Sunan Kalijaga menginterpretasikan integrasi-interkoneksi secara berbeda, sebab, mereka tidak pernah melakukan kajian secara serius tentang pemikiran M. Amin Abdullah terlebih dahulu, sebagai penggagas pendekatan tersebut (*split academicity*). Perbedaan tersebut menimbulkan polarisasi sikap keilmuan yang dapat dikategorikan menjadi empat kelompok: 1) kelompok yang menghendaki terbangun disiplin Psikologi Islam yang memiliki konstruk keilmuan yang berbeda dari psikologi yang ada; 2) kelompok yang menghendaki dikembangkannya disiplin Psikologi Islami; 3) kelompok pro status quo yang hanya mengakui bahwa Psikologi ”saja”—psikologi sekuler, seperti jurusan Psikologi di UGM, UI, dan sebagainya—(tanpa imbuhan ”Islam” dan ”Islami”—keduanya adalah proyek Islamisasi ilmu dan ilmuisasi Islam—) yang ilmiah; dan 4) kelompok yang acuh tak acuh (tidak memiliki afiliasi dan komitmen keilmuan apapun)—penulis menawarkan jenis kelompok kelima, yaitu mereka yang ingin membangun disiplin Integrasi-Interkoneksi Psikologi—; (3) Kegiatan Ikatan Mahasiswa Muslim Psikologi (IMAMUPSI) di beberapa PTI kurang memperoleh bimbingan langsung dari para dosen. Bahkan untuk beberapa PTI kegiatannya sempat vakum untuk beberapa periode kepengurusan; (4) Belum semua PTI (apalagi UIN Sunan Kalijaga) mensyaratkan tema keislaman bagi penulisan skripsi mahasiswa (khususnya skripsi di jurusan dan atau Fakultas Psikologi UIN), apalagi dengan menggunakan pendekatan integrasi-interkoneksi, sehingga kurang mendorong spirit pengembangan Psikologi Islam(i) bagi mahasiswa<sup>100</sup>—menurut penulis, harusnya dalam ujian skripsi ada semacam tim penguji, yang juga harus menghadirkan pakar studi Islam integratif, untuk menilai dari unsur-unsur studi keislamannya (tidak sekedar tes baca tulis al-Qur'an dan al-Hadis)—. Berdasarkan penjelasan di atas, dengan kata lain Raharjo ingin mengatakan bahwa hingga saat ini (ketika itu tahun 2011), PTI belum mampu—untuk tidak mengatakan telah gagal—mengimplementasikan pendekatan integrasi ilmu (Islamisasi ilmu, ilmuisasi Islam, dan integrasi-interkoneksi) secara lebih holistik ke ranah yang lebih konkrit.

#### **D. Implementasi Integrasi-Interkoneksi dalam Penyusunan Buku Ajar di Program Studi Psikologi**

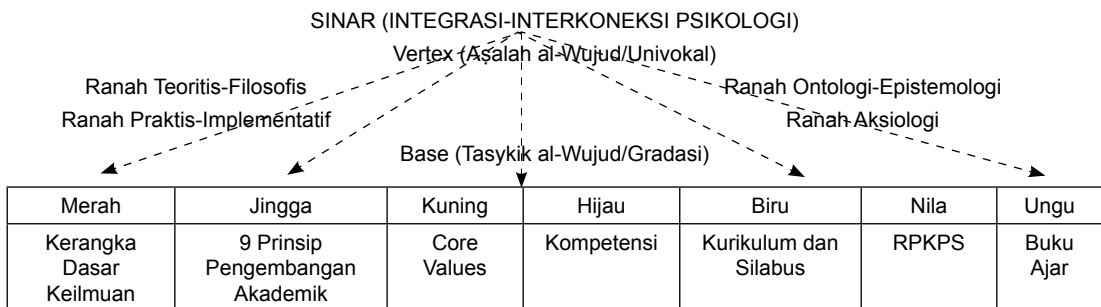
Untuk mengimplementasikan paradigma integrasi-interkoneksi psikologi hingga ke penyusunan buku ajar, harus melalui sembilan tahap logika pemikiran yang dilakukan secara simultan dan berkesinambungan antara tahap satu dengan lainnya, yaitu 1) tahap pemahaman yang benar terhadap konsep Teo-antroposentrik Integralistik yang digunakan dalam pendekatan integrasi-interkoneksi, 2) memahami Kerangka Dasar Keilmuan dan Pengembangan Kurikulum, serta merujuk pada visi

---

<sup>59</sup> Raharjo, *Gerakan*, hlm. 278.

dan misi UIN Sunan Kalijaga (Unggul dan terkemuka dalam pemaduan dan pengembangan studi keislaman dan keilmuan bagi peradaban), 3) mengenal Sembilan Prinsip Pengembangan Akademik integrasi-interkoneksi, 4) mendasarkan pengembangan keilmuannya pada *Core Values* UIN Sunan Kalijaga (Integratif-Interkonektif, Dedikatif-Inovatif, Inklusif-Continuous Improvement), 5) menyusun Kompetensi Program Studi Psikologi di level fakultas, dalam hal ini harus berkorelasi dengan visi Fakultas Ilmu Sosial dan Humaniora UIN Sunan Kalijaga (menghasilkan sarjana ilmu sosial dan humaniora yang memiliki kemampuan akademik dan profesional yang integratif-interkonektif, menghasilkan peserta didik yang berakhlak mulia dan memiliki tanggungjawab sosial kemasyarakatan, menghasilkan sarjana yang menjunjung tinggi nilai-nilai keilmuan dan kemanusiaan, dan menjadikan Fakultas Ilmu Sosial dan Humaniora (FISHUM) sebagai pusat studi unggul dalam bidang kajian dan penelitian sosial dan humaniora yang integratif-interkonektif), 6) menyusun Buku Kurikulum, 7) menyusun Silabus Matakuliah Inti Umum dan Institusional Umum, 8) membuat RPKPS (Rencana Program Kegiatan Perkuliahan Semester), 9) baru kemudian menyusun Buku Ajar Integrasi-Interkoneksi Psikologi. Jangan sampai buku ajar dibuat secara ‘ujug-ujug’ tanpa melalui sembilan tahap pemikiran ini.

Menurut penulis, logika “pendaran sinar” dapat diterapkan untuk membaca bagaimana paradigma Integrasi-Interkoneksi Psikologi telah, sedang, dan akan diimplementasikan (diobjektifikasikan) ke ranah yang lebih konkrit, dalam hal ini penyusunan buku ajar, agar paradigma tersebut tidak hanya melangit saja, tetapi juga bisa membumi. Adalah tugas kita semua untuk membumisasikan nilai-nilai filosofis dalam Integrasi-interkoneksi Psikologi. Menurut penulis, di sini, paradigma tersebut dapat diibaratkan seperti sumber “sinar”-nya, dimana Sadra menyebutnya dengan istilah *asalah al-wujud* (univokalitas), sedangkan gradasi-*tasykik al-wujud*—penerapannya dalam pembuatan buku ajar adalah seperti jenis-jenis warna-warni “pendaran sinar”-nya. Untuk lebih jelasnya, perhatikan ilustrasi gambar berikut ini:



Berdasarkan penjelasan-penjelasan sebelumnya, paradigma integrasi-interkoneksi psikologi mencoba mempertautkan antara ilmu-ilmu keagamaan dan ilmu-ilmu umum, dalam hal ini adalah antara Psikologi Islam, Psikologi Islami, Psikologi ‘Agama’ Islam, dan ilmu Psikologi. Tiga wilayah yang pertama dapat diwakili oleh pilar ‘teosentrisme’, karena mengandung unsur ‘Islam’ dan ‘Agama’, sedangkan wilayah keempatnya dapat diwakili oleh pilar ‘antroposentrisme’. Gabungan keduanya dapat disingkat dengan istilah ‘teo-antroposentrik-integralistik’. Istilah *teo-antroposentrik integralistik* yang pernah dikemukakan oleh M. Amin Abdullah, sebagai penggagas paradigma integrasi-interkoneksi, sebenarnya berasal dari pengembangan pikiran Kuntowijoyo tentang *teo-antroposentrisme*. Menurut Kunto, “Istilah ini digunakan untuk menunjuk makna bahwa sumber pengetahuan itu ada dua macam, yaitu yang berasal dari Tuhan dan yang berasal dari manusia”.<sup>60</sup> Sebelum menggunakan istilah *teo-antroposentrik* pada tahun 2002, Kunto sebelumnya menggunakan istilah *humanisme-teosentris*. Misalnya, pada tanggal 10 Mei 1987, ketika berdiskusi di IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, ia menyampaikan artikel yang berjudul *Strategi Budaya Islam: Mempertimbangkan Tradisi*. Menurut

<sup>60</sup> Kuntowijoyo, *Usulan Pendirian Forum Studi Ilmu-ilmu Profetik kepada UGM* (Yogyakarta: tnp., 2002), hlm. 8; *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2007), hlm. 54.



Kunto, “Di dalam Islam, konsep teosentrisme ternyata bersifat humanistik. Artinya, menurut Islam, manusia harus memusatkan diri kepada Tuhan, tetapi tujuannya adalah untuk kepentingan manusia sendiri. Humanisme-teosentris inilah yang merupakan nilai inti (core value) dari seluruh ajaran Islam”.<sup>102</sup>

Paradigma teo-antroposentrik integralistik tersebut harus digunakan sebagai landasan penyusunan Kerangka Dasar Keilmuan dan Pengembangan Kurikulum Integrasi-Interkoneksi. Berdasarkan penjelasan di atas, maka pengembangan akademik integrasi-interkoneksi di program studi Psikologi UIN Sunan Kalijaga harus menggunakan basis nilai inti pemaduan antara “etis-teologis” dan “etis-antropologis”, atau antara “teosentris” dan “antroposentris”, atau antara “humanisme” dan “spiritualisme”. Dalam perspektif ini, mazhab Psikologi Humanistik dan Psikologi Transpersonal dapat digunakan dan dikembangkan. Implementasi pendekatan interkoneksi di lapangan masing-masing, ketua program studi Psikologi bersama pimpinan FISHUM di UIN Sunan Kalijaga perlu secara tenang menyusun ulang mana mata kuliah yang harus di *regrouping* atau diubah atau bahkan ditinggal sama sekali. Para pimpinan FISHUM, pimpinan program studi Psikologi, dan dosen-dosen psikologi pada umumnya harus berani berpikir imajinatif-kritis, inovatif, dan futuristik untuk mempersiapkan kebutuhan generasi ilmuwan dan praktisi sosial-keagamaan yang akan datang (*next generation*), bukan sekedar mempertahankan status *quo* yang dicapai sekarang. Dalam menyusun ulang kurikulum, silabus, serta mata kuliah dengan etos dan napas reintegrasi epistemologi keilmuan era UIN, prinsip-prinsip dasar berikut perlu dipertimbangkan, yaitu prinsip *hadarat an-nas* (budaya teks), *hadarat al-falsafah* (budaya etik yang bersifat transformatif-liberatif), dan *hadarat al-‘ilm* (budaya sains dan teknologi).<sup>103</sup> Berdasarkan kategorisasi ini, buku ajar dapat disusun dengan memadukan antara Psikologi Relijius, Psikologi Filosofis, dan Ilmu Psikologi.

Penyusunan buku ajar harus memerhatikan buku *Kerangka Dasar Keilmuan dan Pengembangan Kurikulum UIN Sunan Kalijaga* (2004). Setelah pedoman ini tersusun, segera dilanjutkan dengan penyusunan Silabi dan Satuan Acara Perkuliahan (SAP) untuk masing-masing matakuliah pada tiap-tiap program studi di UIN Sunan Kalijaga. Pada akhir tahun 2004, UIN Sunan Kalijaga sudah memiliki kerangka dasar kurikulum yang sesuai dengan visi dan misinya, yang kemudian direvisi lagi pada tahun 2006. Buku *Pengembangan Kurikulum* tersebut didasarkan pada empat landasan, yaitu landasan teologis,<sup>104</sup> filosofis, dan saintifik (yuridis, sosiologis, kultural, historis, dan psikologis).

Setelah mendasarkan pada buku *Kerangka Dasar Keilmuan dan Pengembangan Kurikulum UIN Sunan Kalijaga*, penyusunan buku ajar psikologi harus mengacu pada *Sembilan Prinsip Pengembangan bidang Akademik. Sembilan Prinsip Pengembangan UIN Sunan Kalijaga di Bidang Akademik* yang dimaksudkan adalah: 1) Memadukan dan mengembangkan keilmuan dan keislaman, untuk kemajuan peradaban; 2) Memperkokoh paradigma integrasi-interkoneksi keilmuan sebagaimana tergambar dalam *jaring laba-laba keilmuan*; 3) Membangun keutuhan *iman, ilmu, dan amal*, dengan pembelajaran yang padu antara *hadarat an-nas, hadarat al-falsafah, dan hadarat al-‘ilm*; 4) Menanamkan sikap inklusif dalam setiap pembelajaran; 5) Menjaga keberlanjutan dan mendorong perubahan (*continuity and change*) dalam setiap pengembangan keilmuan; 6) Membangun pola kemitraan antar dosen, mahasiswa dan pegawai, demi terselenggaranya pendidikan yang damai dan dinamis; 7) Menyelenggarakan pembelajaran dengan pendekatan andragogi, metode *active learning* dan *team teaching*; 8) Mendorong semangat *mastery learning* kepada mahasiswa agar kompetensi yang diharapkan bisa tercapai; dan 9) Menyelenggarakan sistem administrasi dan informasi akademik secara terpadu dengan berbasis

---

<sup>61</sup> Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi* (Bandung: Mizan, 1992), hlm. 229.

<sup>62</sup> Abdullah, *Desain Pengembangan Akademik IAIN Menuju UIN*, hlm. 263.

<sup>63</sup> Lihat juga misalnya, M. Amin Abdullah, “Epistemologi Ilmu Pro(f)etik: Apa Yang Terlupakan dari Ilmu-ilmu Sekuler”, disampaikan dalam *Sarasehan Ilmu Profetik II* di Ruang Sidang A. Lt. 5 Sekolah Pascasarjana UGM tanggal 28 Juli 2011, hlm. 35-36.

teknologi informasi untuk pelayanan prima.

Secara substansial, kompetensi program studi dapat dikembangkan dengan mengacu pada visi, misi, dan tujuan UIN Sunan Kalijaga serta kerangka keilmuan yang integratif-interkoneksi. Di sisi lain, kompetensi program studi telah mengakomodir *Standar Minimal Kompetensi Dasar dan Kompetensi Utama Lulusan Program Strata Satu Perguruan Tinggi Agama Islam* yang ditetapkan berdasarkan Keputusan Direktur Jenderal Kelembagaan Agama Islam Nomor: Dj.II/114/2005. Kompetensi Program Studi yang telah dihasilkan oleh UIN Sunan Kalijaga lebih komprehensif, karena tidak hanya memuat standar kompetensi dan kompetensi utama lulusan, tetapi juga mencakup landasan filosofis, isi-isu strategis, profil program studi, profil kompetensi lulusan, integrasi-interkoneksi kompetensi, dan struktur kurikulum.

Pengembangan akademik (kurikulum) di UIN Sunan Kalijaga merupakan *main stream* dalam transformasi UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta yang telah dan secara terus menerus dilakukan. Transformasi akademik yang dilakukan oleh UIN Sunan Kalijaga secara fundamental dimulai dengan reorientasi dari paradigma keilmuan yang bersifat parsial ke paradigma keilmuan yang bersifat integratif-interkoneksi. Pengembangan paradigma tersebut sesuai dengan eksistensi UIN Sunan Kalijaga yang mengemban misi mengembangkan “ilmu-ilmu sekuler” dengan “ilmu-ilmu keislaman”. Paradigma keilmuan integrasi-interkoneksi merupakan kerangka filosofis yang menjadi acuan bagi pengembangan konsep keilmuan, pengembangan kurikulum maupun implementasinya dalam pembelajaran. Paradigma keilmuan integrasi-interkoneksi kemudian diformulasikan ke dalam bentuk *Kerangka Dasar Keilmuan dan Pengembangan Kurikulum UIN Sunan Kalijaga, Sembilan Prinsip (Nine Principles) Pengembangan Akademik, Kompetensi Program Studi, dan Kurikulum Berorientasi Integrasi-Interkoneksi*.<sup>105</sup> Kesembilan prinsip (*nine principles*) dan penjabaran nilai-nilai tersebut adalah sebagai berikut.<sup>106</sup>

Nine Principles	Prinsip	Penjabaran
Prinsip Pertama	Memadukan dan mengembangkan keilmuan dan keislaman untuk kemajuan peradaban	Ilmu dalam pandangan UIN Sunan Kalijaga merupakan integrasi antara yang doktriner-normatif dan saintifik-historis
		Pengembangan keilmuan yang integratif merupakan visi UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
		Pengembangan keilmuan diorientasikan untuk kemajuan peradaban umat manusia
		Pengembangan keilmuan dan keislaman untuk menjunjung martabat manusia yang mulia
Prinsip Kedua	Memperkokoh paradigma Integrasi-Interkoneksi (I-kon) keilmuan yang tergambar dalam “jaring laba-laba keilmuan” (Spider Web)	Pengembangan keilmuan dalam paradigma Integrasi-Interkoneksi (I-kon) secara terus menerus dan konsisten
		Pengembangan ilmu-ilmu keislaman bertumpu pada al-Qur’an dan as-Sunnah dengan bantuan ilmu-ilmu sosial, humaniora dan ilmu kealaman, serta perkembangan kontemporer
		Pengembangan ilmu-ilmu sosial, humaniora dan kealaman bertumpu pada al-Qur’an dan as-Sunnah dan tidak terlepas dari ilmu-ilmu keislaman

<sup>64</sup> M. Amin Abdullah, “Sambutan Rektor UIN Sunan Kalijaga”, dalam Pokja Akademik UIN Sunan Kalijaga, *Sembilan Prinsip Pengembangan Akademik UIN Sunan Kalijaga* (Yogyakarta: Pokja Akademik, 17 November 2006), hlm. 2.

<sup>65</sup> Pokja Akademik UIN Sunan Kalijaga, *Sembilan Prinsip Pengembangan Akademik UIN Sunan Kalijaga* (Yogyakarta: Pokja Akademik, 17 November 2006), hlm. 8-25.

Prinsip Ketiga	Membangun keutuhan iman, ilmu, dan amal melalui pembelajaran yang terpadu antara hadarat an-nas, hadarat al-falsafah wa hadarat al-'ilm	Pembelajaran bertujuan memperkokoh dan mengembangkan iman, ilmu, dan amal secara terpadu
		Pengembangan pembelajaran bertumpu pada iman untuk mengembangkan ilmu yang tercermin dalam perilaku
		Keterpaduan iman, ilmu, dan amal dikembangkan melalui pembelajaran yang terpadu antara hadarat an-nas, hadarat al-falsafah wa hadarat al-'ilm
Pilar Keempat	Mengembangkan dan menanamkan sikap inklusif dalam proses pembelajaran	Pembelajaran diorientasikan untuk menanamkan sikap terbuka, kritis, dan toleran
		Sikap inklusif dikembangkan secara kontekstual dengan mengacu pada nilai-nilai dasar yang bersumber pada al-Qur'an dan as-Sunnah
		Sikap inklusif yang direfleksikan dalam interaksi pimpinan, dosen, pegawai, dan mahasiswa
Pilar Kelima	Menjaga keberlanjutan dan mendorong perubahan (continuity and change) dalam pengembangan keilmuan	Pengembangan keilmuan dilakukan secara terus menerus dan berkelanjutan
		Kebenaran ilmiah bersifat tentatif dan relatif
		Pengembangan keilmuan bersifat dinamis dan kreatif
		Orientasi pengembangan keilmuan untuk memberi arah bagi proses perubahan yang konstruktif
Prinsip Keenam	Membangun pola kemitraan antara dosen, mahasiswa, dan pegawai untuk menciptakan iklim akademik yang damai dan dinamis	Membudayakan hubungan antara dosen, mahasiswa, dan pegawai sebagai hubungan yang saling menghargai dan saling menghormati
		Mengembangkan rasa tanggungjawab dan mengutamakan kewajiban dalam setiap bentuk hubungan
		Mengembangkan budaya taat dan patuh terhadap nilai-nilai, norma-norma, dan segala peraturan yang berlaku untuk menciptakan iklim akademik yang damai dan dinamis
		Mengembangkan budaya disiplin kerja dan belajar
Prinsip Ketujuh	Mengembangkan pembelajaran dengan pendekatan andragogi dan prinsip "Active Learning"	Mengembangkan proses pembelajaran yang melibatkan keaktifan mahasiswa sebagai peserta didik dewasa
		Mengembangkan pembelajaran untuk membantu perkembangan kepribadian mahasiswa secara utuh
		Mengembangkan sistem pembelajaran yang mendorong mahasiswa aktif belajar
Prinsip Kedelapan	Mengembangkan semangat master learning dalam pembelajaran untuk mencapai kompetensi yang optimal	Mengembangkan proses pembelajaran yang berorientasi pada belajar tuntas
		Mengembangkan pembelajaran yang berorientasi pada pencapaian kompetensi dasar
		Mengembangkan pembelajaran dengan kompetensi dosen yang memadai dan tanggungjawab tinggi

Prinsip Kesembilan	Menyelenggarakan dan mengembangkan sistem administrasi, manajemen, dan informasi secara terpadu berbasis nilai-nilai dasar Islam yang didukung teknologi informasi untuk pelayanan prima	Mengembangkan sistem administrasi, manajemen, dan informasi yang terpadu
		Mengembangkan sistem administrasi, manajemen, dan informasi yang berbasis nilai-nilai dasar Islam
		Mengembangkan proses administrasi, manajemen, dan informasi yang didukung oleh teknologi informasi
		Mengembangkan proses administrasi, manajemen, dan informasi yang berorientasi pada pemberian pelayanan prima
		Mengembangkan sistem administrasi, manajemen, dan informasi dengan pola sentralisasi administrasi dan desentralisasi akademik (SADA)

Penyusunan buku ajar juga harus mendasarkan pada *core values* UIN Sunan Kalijaga, yaitu<sup>107</sup> *integratif-interkonektif*, *dedikatif-inovatif*, dan *inklusif-continuous improvement*, disingkat *ii-di-ici*, dengan penjelasan sebagai berikut. *Pertama, Integratif-Interkonektif (I-kon)*: nilai ini merupakan dasar dan sistem yang selama ini dikembangkan di UIN Sunan Kalijaga. Antara keilmuan agama dan non-agama harus terpadu, interkonektif, dan saling menyapa. Tidak ada dikotomi keilmuan di UIN Sunan Kalijaga meski di tingkat kelembagaan pemerintah pusat masih dikotomik (ada Kemenag dan Kemendiknas). Bahkan, lebih dari itu, integratif-interkonektif bukan hanya diaplikasikan dalam pengembangan akademik, tetapi juga dalam penyelenggaraan, pengelolaan, dan pengembangan administrasi, kemahasiswaan, kerja sama, serta usaha-usaha komersial (*entrepreneurship*) menuju perguruan tinggi masa depan yang profesional dan mensejahterakan.

*Kedua, Dedikatif-Inovatif*: nilai ini merupakan sikap dalam semua lini penyelenggaraan dan pengembangan, yang tidak sekedar bekerja rutin dan rajin, tetapi juga penuh dedikasi, amanah, selalu berpikir dan bergerak aktif, kreatif, cerdas, inovatif, dan berdisiplin tinggi; *Ketiga, Inklusif-Continuous Improvement*: nilai ini merupakan sifat dalam semua aktifitas manajerial dan pengembangan yang harus diaplikasikan secara terbuka, akuntabel, dan komit terhadap perubahan berkelanjutan (*qabil at-tagyir*; tetapi juga *muhafazah 'ala al-qadim as-salih wa al-akhzu bi al-jadid al-aslah*). Apabila dibaca dengan tiga etos-nya Mukti Ali, yaitu tentang keilmuan (saintifik-cum-doktriner), kemanusiaan (membangun manusia seutuhnya), dan kebangsaan (*agree in disagreement*), maka pilar keilmuannya dapat diisi oleh prinsip integratif-interkonektif, pilar kemanusiaannya dapat diisi oleh prinsip dedikatif-inovatif, dan pilar kebangsaannya dapat diisi oleh prinsip inklusif-continuous improvement.

Setelah mendasarkan pada *core values* UIN Sunan Kalijaga, buku ajar psikologi harus mendasarkan pada Kompetensi Program Studi UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.<sup>108</sup> Dengan kompetensi program studi yang jelas, lulusan UIN Sunan Kalijaga diharapkan mampu menunjukkan keunggulan kompetitif (*competitive advantages*) yang membedakan dengan lulusan perguruan tinggi lain. Implikasinya, UIN Sunan Kalijaga perlu merumuskan kurikulum, silabi, dan bahan ajar sebagai bagian dari peningkatan kualitas penyelenggaraan pendidikan dan pengajaran sehingga kompetensi keunggulan (*competitive competence*) dapat dimiliki para lulusan. Untuk melaksanakan strategi di atas, Program Studi (Prodi) sebagai ujung tombak pengembangan akademik bertanggung jawab atas kualitas penyelenggaraan pendidikan dan pengajaran.<sup>109</sup>

Kompetensi program studi psikologi harus mendasari penyusunan kurikulumnya. Pada hakikatnya,

<sup>66</sup> M. Amin Abdullah, "Paradigma Integrasi-Interkoneksi Pada UIN Sunan Kalijaga", dalam *Laporan Pertanggungjawaban (LPJ) Rektor UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Periode 2006-2010: Buku 1*, hlm. xix-xx.

<sup>67</sup> M. Amin Abdullah, "Kata Pengantar", dalam *Kompetensi Program Studi Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga* (Yogyakarta: Pokja Akademik, 2006), hlm. vi-vii.

<sup>68</sup> *Ibid.*

kurikulum adalah seperangkat rencana dan pengaturan mengenai tujuan, isi, dan bahkan kuliah serta cara yang digunakan sebagai pedoman penyelenggaraan kegiatan pembelajaran untuk mencapai tujuan pendidikan tertentu. Pengembangan kurikulum di UIN Sunan Kalijaga, yang dikoordinasikan oleh Pokja Akademik UIN tahun 2005, berpedoman pada Surat Keputusan Menteri Pendidikan Nomor: 232/U/2000 tentang Pedoman Penyusunan Kurikulum Pendidikan Tinggi dan Penilaian Hasil Belajar Mahasiswa dan Surat Keputusan Menteri Pendidikan Nomor: 045/U/2002 tentang Kurikulum Inti Pendidikan Tinggi serta mengacu pada (Buku) *Kerangka Dasar Keilmuan dan Pengembangan Kurikulum UIN* dan (Buku) *Kompetensi Program Studi*.<sup>10</sup>

Kurikulum UIN Sunan Kalijaga dikembangkan berdasarkan prinsip-prinsip berikut ini:<sup>11</sup> berorientasi pada paradigma keilmuan integrasi-interkoneksi; berdasar pada idealisme, kebutuhan mahasiswa dan lingkungan; tanggap terhadap perkembangan ilmu pengetahuan, teknologi, dan seni; relevan dengan kebutuhan kehidupan; menyeluruh dan berkesinambungan; belajar sepanjang hayat; dan keseimbangan antara aspek intelektual, emosional, dan spiritual. Khusus terkait dengan prinsip ketujuh ini, misalnya, tiga nilai ini identik dengan prinsip *triple hadarat*, yaitu *hadarat an-nas (spiritual)*, *hadarat al-falsafah (emosional)*, dan *hadarat al-'ilm (intelektual)*. Penyusunan kurikulum UIN Sunan Kalijaga tersebut didahului dengan telaah kurikulum sebelumnya dan dilakukan beberapa tahapan kegiatan, yakni tahapan evaluasi kurikulum, *review* kurikulum, redesain kurikulum, pembahasan, dan proses penyelesaian akhir.

Berdasarkan Kepmendiknas No 232/U/2000 tentang *Pedoman Penyusunan Kurikulum Pendidikan Tinggi dan Penilaian Hasil Belajar Mahasiswa* Kepmendiknas No 045/U/2002 tentang Kurikulum Inti Pendidikan Tinggi, UIN Sunan Kalijaga kemudian menetapkan struktur kurikulum sebagai berikut: 1) Kurikulum Inti Umum; 2) Kurikulum Institusional Umum; 3) Kurikulum Inti Khusus; dan 4) Kurikulum Institusional Khusus. Berdasarkan keputusan rapat dan forum lokakarya redesain kurikulum tanggal 13 Agustus 2005 yang dihadiri oleh seluruh ketua jurusan/prodi studi, sekretaris jurusan, dan lima orang wakil dosen masing-masing jurusan/program studi, disepakati bahwa:

1. Matakuliah inti umum dan institusional umum UIN Sunan Kalijaga adalah sebagai berikut:
  - a. Matakuliah Inti Umum:

No	Nama Matakuliah	sks
1	Bahasa Arab	2
2	Bahasa Inggris	2
3	Bahasa Indonesia	2
4	Pancasila dan Kewarganegaraan	2
5	Al-Qur'an	2
6	Al-Hadis	2
7	Fikih dan Ushul Fikih	2
8	Sejarah Kebudayaan Islam	2
9	Tauhid	2
10	Ahklak/Tasawuf	2
Jumlah		20

<sup>69</sup> Tasman Hamami, "Pengantar Penerbit", dalam Buku *Kurikulum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta* (Yogyakarta: Pokja Akademik, 2005), hlm. v.

<sup>70</sup> *Ibid.*

b. Matakuliah Institusional Umum:

No	Nama Matakuliah	sks
1	Pengantar Studi Islam	2
2	Islam dan Budaya Lokal	2
3	Filsafat Ilmu	2
Jumlah		6

2. Matakuliah Inti Khusus. Pada kelompok matakuliah ini dibagi ke dalam jenis kompetensi utama, kompetensi pendukung, dan kompetensi lainnya. Dengan demikian struktur matakuliah inti khusus menjadi: a) Kurikulum Inti Khusus Utama; b) Kurikulum Inti Khusus Pendukung; dan c) Kurikulum Inti Khusus Lainnya.

3. Kurikulum Institusional Khusus.

Kurikulum UIN Sunan Kalijaga Tahun 2005, misalnya, merupakan konsep ideal yang lazim disebut sebagai kurikulum tertulis (*written curriculum*), sehingga memerlukan perangkat-perangkat operasional untuk diimplementasikan dalam proses pembelajaran. Penjabaran kurikulum formal ke dalam perangkat operasional pembelajaran diformulasikan dalam silabus. Pada hakikatnya, silabus adalah *seperangkat rencana dan pengorganisasian kegiatan pembelajaran, pengelolaan kelas, dan penilaian hasil belajar yang disusun secara sistematis untuk mencapai kompetensi dasar*.<sup>112</sup> Dengan demikian, silabus merupakan perangkat operasional yang dikembangkan dari kurikulum dan berfungsi sebagai acuan dalam proses pembelajaran. Setiap matakuliah dalam kurikulum harus dijabarkan dalam bentuk silabus, dimaksudkan agar pembelajaran dilakukan secara efektif untuk mencapai kompetensi yang telah ditetapkan, dan di sisi lain, pembelajaran tersebut dapat dipertanggungjawabkan.<sup>113</sup>

Pengembangan silabus matakuliah yang dilakukan oleh UIN Sunan Kalijaga ditempuh dalam dua tahap, yaitu *pertama*, pengembangan silabus Matakuliah Inti Umum dan Institusional Umum, dan *kedua* adalah pengembangan silabus Matakuliah Inti Khusus dan Institusional Khusus. Silabus Matakuliah Inti Umum dan Institusional Umum mencakup 13 (tiga belas) matakuliah, sedangkan pengembangan silabus Matakuliah Inti Khusus dan Institusional Khusus dibukukan terpisah untuk masing-masing program studi.

Ketigabelas (13) Matakuliah Inti Umum dan Institusional Umum tersebut adalah sebagai berikut.<sup>114</sup>

Matakuliah Inti Umum:	
1	Al-Qur'an
2	Al-Hadis
3	Tauhid
4	Fikih/Ushul Fikih
5	Akhlak/Tasawuf
6	Bahasa Arab
7	Bahasa Inggris
8	Bahasa Indonesia
9	Pancasila dan Kewarganegaraan

<sup>71</sup> M. Amin Abdullah, "Sambutan Rektor", dalam *Silabus Matakuliah Inti Umum dan Institusional Umum* (Yogyakarta: Pokja Akademik, 2006), hlm. 3.

<sup>72</sup> *Ibid.*, hlm. 7.

<sup>73</sup> *Ibid.*, hlm. 4.

10	Sejarah Kebudayaan Islam
Matakuliah Institusional Umum:	
11	Pengantar Studi Islam
12	Filsafat Ilmu
13	Islam dan Budaya Lokal

Menurut penulis, 13 matakuliah di atas harus di-*regrouping* dan direvisi total (diganti), sebab dalam praktiknya di lapangan, pengajar(annya) masih atomistik. Terkait dengan hal ini penulis mengusulkan empat perubahan: *Pertama*, matakuliah-matakuliah ilmu keagamaan Islam, seperti al-Qur'an, Hadis, Tauhid, Fiqih, Ushul Fiqih, Akhlak, dan Tasawuf di-*regrouping* saja dengan Matakuliah Pengantar Studi Islam, sehingga menjadi Matakuliah Studi Islam Integratif, yang terdiri dari tiga level, yaitu Matakuliah Studi Islam 1, Studi Islam 2, dan Studi Islam 3. Matakuliah Studi Islam 1 berisi koneksitas antara kluster 1, 2, dan 3 dalam *spider web*; Matakuliah Studi Islam 2 berisi koneksitas antara kluster 1, 2, 3, dan 4 dalam *spider web*, dan Matakuliah Studi Islam 3 berisi koneksitas antara kluster 1, 2, 3, 4, dan 5 dalam *spider web*. *Kedua*, Matakuliah Filsafat Ilmu dikembangkan menjadi Matakuliah Agama (*Religion*), Filsafat (*Philosophy*), dan Ilmu (*Science*), sebab munculnya istilah *Philosophy of Science* berasal dari kombinasi dua unsur dalam tiga unsur di atas. *Ketiga*, Matakuliah Bahasa Inggris, Bahasa Indonesia, dan Bahasa Arab disatukan saja menjadi Matakuliah Bahasa, yang dalam praktik pengajarannya bisa menggunakan model *team teaching*. *Keempat*, Matakuliah Pancasila dan Kewarganegaraan, Sejarah Kebudayaan Islam, dan Islam dan Budaya Lokal, disatukan saja menjadi Matakuliah *Islamicity*, *Modernity*, dan *Locality*. Jadi, perubahan yang penulis tawarkan terhadap 13 matakuliah tersebut di atas, adalah dengan menggabungkan antara matakuliah inti umum dan institusional umum, menjadi matakuliah umum (MKDU) saja, yang terdiri dari empat (tetradik) jenis matakuliah, yaitu: Matakuliah Studi Islam Integratif (1, 2, dan 3); Matakuliah Agama, Filsafat, dan Ilmu; Matakuliah Bahasa; dan Matakuliah *Islamicity*, *Modernity*, dan *Locality*.

Silabus Kurikulum UIN Sunan Kalijaga dimaksudkan untuk memberikan pedoman operasional bagi dosen pengampu matakuliah dalam melakukan proses pembelajaran. Dengan acuan silabus, diharapkan memandu setiap dosen pengampu matakuliah melakukan tugas pembelajaran lebih terarah dan proses pembelajaran yang dilakukan oleh setiap dosen tersebut dapat dipertanggungjawabkan (*accountable*) secara akademik dan efektif mencapai kompetensi yang diharapkan. Meskipun demikian, silabus bukanlah merupakan suatu dokumen akademik yang sudah final dan sempurna, melainkan merupakan formulasi rencana pembelajaran yang setiap saat dievaluasi dan disempurnakan. Lebih dari itu, silabus akan berfungsi secara efektif apabila diimplementasikan dalam proses pembelajaran oleh dosen yang kompeten dan memiliki komitmen. Oleh karenanya, menurut Amin,<sup>115</sup> paradigma perkuliahan dan pembelajaran, dalam paradigma integrasi-interkoneksi (i-kon), yang lebih menekankan pada “materi“ (*al-maddah*) dalam perjalanannya digeser dan disempurnakan menjadi paradigma yang lebih menekankan bagaimana cara atau “metode“ (*methods and approaches*) yang digunakan guru atau dosen (*at-tariqah*) dalam memberikan perkuliahan sehingga dikenal ungkapan *at-tariqah ahammu min al-maddah*.

Belakangan, para pelaku pendidikan menyadari bahwa paradigma tersebut perlu dikembangkan lebih lanjut dengan menekankan peran kesungguhan dan etos dosen atau guru *instructor* (*al-mudarris*) untuk mempandaikan dan meningkatkan kualitas budi pekerti peserta didik jauh lebih penting daripada “materi“ dan “metode“ (*al-mudarris ahammu min at-tariqah*). Namun, bagi UIN Sunan Kalijaga, yang jauh lebih penting dari itu semua adalah keterpaduan (integrasi) dan saling keterhubungan (interkoneksi) antara ketiga faktor di atas, sebagai penentu keberhasilan pembelajaran (*maddah, tariqah, mudarris*).

<sup>74</sup> M. Amin Abdullah, “Sambutan Rektor UIN Sunan Kalijaga“, dalam *Silabus Mata Kuliah Program Studi* (Yogyakarta: Pokja Akademik, 2006), hlm. ii.

Itulah yang menjadi nilai dasar (*core values*) yang memandu dosen-dosen UIN Sunan Kalijaga untuk mengajar, berkarya, meneliti, menulis, mengembangkan ilmu pengetahuan, beramal, beribadah, mendarmabaktikan keahlian (*scientific service*) dan segenap potensi yang dimiliki untuk kemajuan dan peningkatan kualitas pendidikan serta kemajuan peradaban di tanah air.<sup>116</sup>

Berdasarkan penjelasan di atas, dalam penyusunan buku ajar psikologi berparadigma integrasi-interkoneksi, setidaknya ada tiga buku yang ‘wajib‘ dijadikan acuan, yaitu<sup>117</sup> buku *Kerangka Dasar Keilmuan dan Pengembangan Kurikulum Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta* (2004); buku *Kurikulum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta* (2005); buku *Silabus* beberapa matakuliah yang disusun dengan paradigma integrasi-interkoneksi (2006); dan buku *Rencana Program Kegiatan Perkuliahan Semester* atau disingkat dengan RPKPS. Buku RPKPS ditulis sebagai kelanjutan dari tiga buku yang judulnya disebutkan di atas. Jika buku-buku tersebut di atas memberikan arah pendidikan dan perkuliahan di UIN Sunan Kalijaga sesuai dengan paradigma baru yang integratif-interkoneksi, maka buku RPKPS memberikan pedoman bagi setiap pengajar atau dosen berkaitan dengan apa dan bagaimana perkuliahan yang integratif-interkoneksi tersebut dilakukan. Sesuai dengan namanya, yaitu buku *Rencana Program Kegiatan Perkuliahan Semester*, maka buku ini bersifat teknis yang berkaitan dengan aktifitas-aktifitas dosen yang mengajar di kelas secara langsung.<sup>118</sup>

Di antara tujuan ditulisnya buku RPKPS tersebut adalah adanya keinginan UIN Sunan Kalijaga untuk membuat standar minimal untuk pembelajaran setiap mata kuliah yang diajarkan di UIN Sunan Kalijaga. Standarisasi ini penting dilakukan agar pembelajaran yang menjadi kegiatan akademik yang utama dapat dilakukan dengan mengedepankan kualitas. Untuk itu, Unit Penjaminan Mutu (UPM) UIN Sunan Kalijaga, yang dipercaya menjadi lembaga yang menjaga dan meningkatkan mutu akademik merasa perlu menerbitkan buku ini.

Peningkatan mutu di bidang akademik, satu diantaranya terkait dengan SOP Pengendalian Perkuliahan dan SOP Pengendalian Kurikulum. Dosen dalam perkuliahan wajib mengacu pada Rencana Program Kegiatan Perkuliahan Semester (RPKPS) secara minimal yang merupakan penjabaran dari silabus. Dosen diminta mengembangkan materi kuliah secara maksimal dengan mengacu pada RPKPS. Kurikulum secara ideal merupakan kerangka filosofis yang berfungsi sebagai acuan umum dalam melaksanakan berbagai program yang dilakukan oleh program studi untuk mencapai kompetensi yang diharapkan, sedang untuk mengimplementasikan kurikulum dalam proses pembelajaran diperlukan konsep yang lebih operasional dalam bentuk silabus dan juga RPKPS yang didukung dengan dosen yang kompeten dan sumber belajar yang memadai. Karena itu, pengembangan RPKPS merupakan program yang sangat urgen dalam kerangka menciptakan pembelajaran yang efektif dan akuntabel. RPKPS berfungsi sebagai pedoman bagi dosen pengampu matakuliah dalam melakukan pembelajaran, sehingga semua aspek dan prosedur pembelajaran yang dilakukan benar-benar terukur.<sup>119</sup> Ada sebelas pilar dalam RPKPS, yaitu: Identitas, Standar Kompetensi, Kompetensi Dasar, Indikator Hasil Belajar, Deskripsi Matakuliah, Materi Pokok, Referensi, Strategi Pembelajaran, Integrasi-Interkoneksi, Evaluasi, dan Time Line-Topik Perkuliahan.

Setelah melalui delapan tahap di atas, kini barulah kita pada tahap yang kesembilan, yaitu tahap pembuatan buku ajar psikologi. Paradigma keilmuan integrasi-interkoneksi yang dikembangkan oleh UIN Sunan Kalijaga tidak terbatas pada formulasi konsep filosofis maupun kurikulumnya saja, tetapi juga dikembangkan secara terus menerus dan meliputi berbagai aspek, terutama berkaitan dengan

---

<sup>115</sup> *Ibid.*, hlm. iii.

<sup>116</sup> Hisyam Zaini, “Pengantar Penerbit”, dalam *Rencana Program Kegiatan Perkuliahan Semester (RPKPS): Matakuliah Inti Umum dan Institutional Umum* (Yogyakarta: Unit Penjaminan Mutu UIN Sunan Kalijaga, 2007), hlm. ii.

<sup>117</sup> *Ibid.*, hlm. iii.

<sup>118</sup> *Ibid.*, hlm. v.



pengembangan pembelajaran. UIN Sunan Kalijaga telah mengembangkan Kompetensi Program Studi, Kurikulum, Silabus, dan Rencana Kegiatan Program Perkuliahan Semester (RPKPS), serta yang terakhir adalah penulisan bahan ajar yang berbentuk **buku ajar**. Penulisan buku ajar (psikologi) ini mengacu pada kurikulum UIN yang didasarkan atas keilmuan integrasi-interkoneksi dengan format yang berbeda dengan buku ajar pada umumnya.<sup>120</sup>

Penulisan buku ajar psikologi tersebut meliputi buku ajar untuk Matakuliah Inti Umum dan Matakuliah Institusional Umum yang terdiri dari 13 matakuliah ‘baru’, yaitu Psikologi al-Qur’an, Psikologi Hadis, Psikologi Tauhid, Psikologi Fikih, Psikologi Tasawuf, Psikologi Bahasa (Arab, Inggris, dan Indonesia), Psikologi Pancasila dan Kewarganegaraan, Psikologi Sejarah Kebudayaan Islam, Pengantar Studi Islam, Filsafat Ilmu, dan Islam dan Budaya Lokal. Matakuliah Inti Umum dan Matakuliah Institusional Umum merupakan matakuliah yang harus dipelajari oleh setiap mahasiswa UIN Sunan Kalijaga untuk semua program studi, termasuk prodi psikologi. Keberadaan matakuliah tersebut, di samping merupakan matakuliah dasar juga memiliki jangkauan yang luas, sehingga dipilih sebagai prioritas untuk dikembangkan bahan ajarnya.<sup>121</sup> Sebaiknya ada tujuh pilar dalam penyusunan buku ajar psikologi, yaitu: Pendahuluan, Peta Konsep, *Current Issue*, Materi Pokok, Glosarium, Tugas, dan Daftar Pustaka.

## E. Penutup

Berdasarkan penjelasan di atas, ada tiga mazhab besar hubungan antara Islam dan Psikologi, yaitu: *Pertama*, Psikologi Islam atau **Islamic Psychology**. Yaitu ilmu-ilmu psikologi yang berasal dari *turas-turas* Islam, yang sering disebut dengan istilah *nafsiologi*. Jenis ilmu ini menjadi bagian dari *Islamic Studies*. Ada tiga varian dalam Psikologi Islam, yaitu Psikologi Skriptualis (Psikologi + al-Qur’an dan al-Hadis), Psikologi Sufistik (Psikologi + Tasawuf), dan Psikologi Filosofis (Psikologi + Falsafah/Filsafat Islam). Berdasarkan penjelasan ini, prodi Psikologi di UIN Sunan Kalijaga dapat terlebih dulu menyusun buku ajar Psikologi al-Qur’an, Psikologi Sufistik, dan Psikologi Filosofis. *Kedua*, Psikologi Islami atau **Islamized Psychology**. Yaitu para psikolog Islam yang mencoba mengislamisasikan psikologi barat. Jenis ilmu ini menjadi bagian dari *Scientific (Psychology) Studies*. Secara umum ada tiga mazhab besar dalam psikologi barat, yaitu Psikoanalisa, Behaviorisme, dan Humanistik-Transpersonal. Ketiga mazhab psikologi tersebut dapat ‘disatukan’ dalam buku ajar Psikologi Integratif. *Ketiga*, Psikologi ”Agama” Islam atau **Psychology of ”Religion” Islam**. Ilmu ini menjadi bagian dari kajian Psikologi Agama atau *Religious Studies*. Buku ajar Psikologi Agama Islam dapat disusun berdasarkan jenis mazhab psikologi ini.

Jadi, Integrasi-Interkoneksi Psikologi atau yang penulis singkat dengan istilah ”Int-I-P” (sari pati) atau *Integrated-Interconnected of Psychology* adalah mentrialektikakan tiga mazhab psikologi di atas, yaitu *Islamic Psychology*, *Islamized Psychology*, dan *Psychology of ’Religion’ Islam*. Jadi, Integrasi-Interkoneksi Psikologi dapat penulis sebut sebagai mazhab keempat dalam psikologi. Implikasinya, penyusunan buku ajar harus mengacu pada empat jenis model mazhab psikologi tersebut. Hubungan keempat mazhab psikologi ini dapat digambarkan seperti model empat kuadran berikut ini.

---

<sup>79</sup> Tasman Hamami, “Pengantar Penerbit”, dalam *Buku Ajar: al-Hadis* (Yogyakarta: Pokja Akademik, 2005), hlm. vii.

<sup>80</sup> *Ibid.*

Islamic Psychology Mazhab 1 Kuadran I	Integrated-Interconnected of Psychology Mazhab 4 Kuadran IV
Kuadran II Islamized Psychology Mazhab 2	Kuadran III Psychology of (Religion) Islam Mazhab 3

Studi Islam Kontemporer  
VALUEStudi Agama Empiris  
METHOD

## Daftar Pustaka

- Abdullah, M. Amin, "Sambutan Rektor", dalam *Silabus Matakuliah Inti Umum dan Institusional Umum*, Yogyakarta: Pokja Akademik, 2006.
- Abdullah, M. Amin, "Sambutan Rektor UIN Sunan Kalijaga", dalam Pokja Akademik UIN Sunan Kalijaga, *Sembilan Prinsip Pengembangan Akademik UIN Sunan Kalijaga*, Yogyakarta: Pokja Akademik, 17 November 2006.
- Abdullah, M. Amin, "Kata Pengantar", dalam *Kompetensi Program Studi Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga*, Yogyakarta: Pokja Akademik, 2006.
- Abdullah, M. Amin, "Sambutan Rektor", dalam *Silabus Matakuliah Inti Umum dan Institusional Umum*, Yogyakarta: Pokja Akademik, 2006.
- Abdullah, M. Amin, "Sambutan Rektor UIN Sunan Kalijaga", dalam *Silabus Mata Kuliah Program Studi*, Yogyakarta: Pokja Akademik, 2006.
- Abdullah, M. Amin, "Paradigma Integrasi-Interkoneksi Pada UIN Sunan Kalijaga", dalam *Laporan Pertanggungjawaban (LPJ) Rektor UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Periode 2006-2010*.
- Abdullah, M. Amin, "Epistemologi Ilmu Pro(f)etik: Apa Yang Terlupakan dari Ilmu-ilmu Sekuler", disampaikan dalam *Sarasehan Ilmu Profetik II* di Ruang Sidang A. Lt. 5 Sekolah Pascasarjana UGM tanggal 28 Juli 2011.
- Ancok, Djameluddin, dan Fuad Nashori Suroso (eds), *Psikologi Islami: Solusi Islam atas Problem-problem Psikologi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1994.
- Baharuddin, *Paradigma Psikologi Islami*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
- Bustaman, Hanna Djumhana, *Integrasi Psikologi dengan Islam: Menuju Psikologi Islami*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995.
- Goble, Frank G., *Mazhab Ketiga: Psikologi Humanistik Abraham Maslow*, terj. Supratinya, Yogyakarta: Kanisius, 1987.
- Hamami, Tasman, "Pengantar Penerbit", dalam Buku *Kurikulum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*, Yogyakarta: Pokja Akademik, 2005.
- Kartanegara, Mulyadhi, *Integrasi Ilmu: Sebuah Rekonstruksi Holistik*, Jakarta: 'Arasy, 2005.
- Kartanegara, Mulyadhi, "Psikologi", dalam *Pengantar Studi Islam*, Jakarta: Ushul Press, 2011.
- Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi*, Bandung: Mizan, 1992.
- Kuntowijoyo, *Usulan Pendirian Forum Studi Ilmu-ilmu Profetik kepada UGM*, Yogyakarta: tnp., 2002.
- Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika*, Yogyakarta: Tiara Wacana,

2007.

- Mackenzie, Brian D., *Behaviorism and the Limit of Scientific Method*, Atlantic Highlands, N.J: Humanities Press, 1977.
- Maddi, Salvatore R., *Personality Theories: A Comparative Analysis*, USA: The Dorsey Press, 1968.
- Miri, Seyyed Mohsen, *Sang Manusia Sempurna: Antara Filsafat Islam dan Hindu*, Jakarta: Teraju, 2004.
- Nashori, Fuad (ed), *Membangun Paradigma Psikologi Islami*, Yogyakarta: Sipress, 1994.
- Parsons, Talcot, *The Structure of Social Action*, ttp.: tnp., 1931.
- Pasiak, Taufiq, *Tuhan dalam Otak Manusia: Mewujudkan Kesehatan Spiritual Berdasarkan Neurosains*, Bandung: Mizan, 2012.
- Pokja Akademik UIN Sunan Kalijaga, *Sembilan Prinsip Pengembangan Akademik UIN Sunan Kalijaga*, Yogyakarta: Pokja Akademik, 17 November 2006.
- Raharjo, Arif Budi, “Gerakan Keilmuan Islam Modern di Indonesia: Evaluasi Keberhasilan Pembentukan *Worldview* Islam pada Mahasiswa Keberhasilan Psikologi di Empat Perguruan Tinggi Islam“, *Disertasi*, Jakarta: Pascasarjana UIN Jakarta, 2011.
- Rolston, Holmes, *Science and Religion: A Critical Survey*, New York: Random House, 1984.
- Sutoyo, Anwar, *Bimbingan dan Konseling Islami: Teori dan Praktik*, Semarang: Widya Karya 2007.
- Hamami, Tasman, “Pengantar Penerbit“, dalam *Buku Ajar: al-Hadis*, Yogyakarta: Pokja Akademik, 2005.
- Zaini, Hisyam, “Pengantar Penerbit“, dalam *Rencana Program Kegiatan Perkuliahan Semester (RPKPS): Matakuliah Inti Umum dan Instiusional Umum*, Yogyakarta: Unit Penjaminan Mutu UIN Sunan Kalijaga, 2007.
- Zohar, Danah, dan Ian Marshal, *SQ: Memanfaatkan Kecerdasan Spiritual dalam Berpikir Integralistik dan Holistik untuk Memahami Kehidupan*, Bandung: Mizan, 2001.

# اتجة جديدة لإبستمولوجي المناهج الدراسية في باسانترين (رؤية تجديدية لتعليم اللغة العربية)

باحث

مهاجر

محاضر في كلية العلوم التربوية وتأهيل المعلمين جامعة سونان كاليجاكا الإسلامية الحكومية)  
(جو كجاكرتا)

## Abstrak

*Kemampuan pesantren untuk selalu survive dalam berbagai situasi sosial-politik, bahkan mampu menyesuaikan secara akseleratif-akomodatif, ternyata tidak sepenuhnya disertai dengan kemampuan mengkonstruksi basis keilmuan, epistemologi, secara baik. Hal tersebut terbukti masih adanya beberapa keilmuan pesantren yang kurang berkembang secara baik dan kontributif. Penguasaan bahasa asing, terlebih Arab, baik secara tabayyun terlebih bayān adalah salah satu contohnya. Pesantren dan bahasa Arab merupakan dua hal yang tidak bisa dipisahkan, karena referensi yang dipakai di pesantren adalah kitab-kitab berbahasa Arab. Kekurang mampuan pesantren dalam mengkonstruksi basis epistemologi kurikulum bahasa Arab adalah terletak pada pengintegrasian dan sinergitas dengan perkembangan zaman sehingga materi yang dipelajari terasa kurang memiliki fungsi dan kebermaknaan (applied). An-Nahj al-Manzūmī dan applied linguistic adalah salah satu basis epistemologi baru bagi pengajaran bahasa Arab yang harus dikembangkan di pesantren. Selain sebagai jawaban atas problem tersebut di atas, lebih dari itu epistemologi tersebut juga sebagai bukti kontribusi pesantren bagi pengembangan bahasa Arab di dunia Islam.*

**Key Word:** Epistemologi, an-Nahj al-Manzūmī, applied linguistic, dan pesantren.

أ.

## البحث مقدمة

ترتبط عملية التحول وانتشار الإسلام في إندونيسيا ارتباطا وثيقا بتحول اللغة العربية أو تعليم اللغة العربية، وإن كان تحولها في شكل قد يكون بسيطا، بعبارة بسيطة أن انتشار الإسلام في اندونيسيا له علاقة وطيدة بعملية التعريب، والإسلام قد أصبح ذائع الصيت في إندونيسيا منذ القرن السابع الميلادي،<sup>122</sup> أي اللغة العربية بمعنى بسيط قد تم تعريفها منذ القرن السابع<sup>123</sup>، بالإضافة إلى ذلك، إن اللغة العربية هي أول لغة أجنبية تلقى بها ودرسها الشعب الاندونيسي<sup>124</sup>، ودليل واضح على ذلك هو ظهور المؤسسات

النظريات حول وصول الإسلام في الأرخييل تحدثت في الغالب عن ثلاثة أشياء؛ دخول الإسلام في الأرخييل وأصل البلد الحامل الإسلام إلى الأرخييل وناشر الإسلام إلى الأرخييل. أحمد ١٢٢ (١٩٩٥)، صفحة ٧٤، دعوة الإسلام في الأرخييل حملتها التجار التجار العرب، (Bandung: Mizan، Menemukan Sejarah Wacana Pergerakan Islam di Indonesia، منصور سورياناغا الذين جاءوا من جنوب شبه الجزيرة العربية (اليمن وحضرموت)، كانت مهمتهم الرئيسية هي تجارة لما وجدوا خصوبة أرض الأرخييل، ومع مرور الأيام، كان التجار لم يعملوا الأنشطة Sejarah Masuk dan Berkembangnya الاقتصادية فقط ولكن أيضا أنشطة الدعوة وشعار الإسلام، وأول المنطقة التي حصلت على دعوة الإسلام التي جاء بها التجار هي سومطرة، أ. هاشم Islam di Indonesia، (Bandung: AlMa'arif، ١٧٧ - ١٧٦، ص ١٩٣).

الدليل على أن اللغة العربية بدأت في تطبيق عملي هو استخدام بعض المصطلحات العربية في نظام الحكم مثل مصطلح السلطنة، نشأت السلطنة من كلمة «سلط» التي تعني أمر ١٢٣ (٢٠٠٢)، ص ١٠٦٨، Jakarta: Djambatan، Islam Indonesia أو حكم، و السلطنة تنطوي على نظام الحكم في منطقة معينة، مثل سلطنة براك سلطنة سامودرا باساي الخ، هارون ناسوتيون وأصحابه

أنه منذ ظهوره في إندونيسيا، أصبحت اللغة العربية هي لغة ثانية بعد اللغة الملايوية تم استخدامها كوسيلة عامة بعد وصول المستعمرين الهولنديين، وخاصة Steenbrink يقول ١٢٤ في بداية القرن العشرين أقل نجم اللغة العربية، ومن خلال المؤسسات التعليمية التي تأسست من قبل الهولنديين تم استخدام اللغة الهولندية في عملية التعليم وعلاوة على ذلك نظام

التعليمية الإسلامية التي علمت اللغة العربية من خلال تدريس القرآن الكريم والصلاة والأوراد وما غير ذلك، ثم بعد ذلك تأسست المؤسسات التعليمية التي أصبحت منسوبة إلى إندونيسيا مؤسسات تعليمية إسلامية (باسانترين)، يتطلب نظام التعليم في المعاهد الإسلامية تفاعل تدريس المواد التعليمية لا يقتصر فقط في تلاوة القرآن ولكن يتجه إلى الكفاءة اللغوية والأدب والفقه وهلم جر.

## ب. باسانترين عبر التاريخ: رؤية تعليمية

التعليم في باسانترين ينحصر على التفقه في الدين، لذلك فإنه ليس من الغريب أن جميع المواد التي ألقاها المرشد أو الأستاذ تعتمد على الكتب باللغة العربية، قام نور خالص مجيد بتصنيف مواد التعليم في باسانترين إلى ثلاثة أقسام، وهي: (١) تعلم قراءة القرآن الكريم ولم يصل إلى فهم محتوياته، (٢) تعليم العبادات مثل صلاة، (٣) تعليم التوحيد، ثم تعليم الطلاب اللغة العربية وأصول الفقه من المصادر العربية في الغالب.<sup>125</sup>

ومحتويات المناهج الدراسية للتعليم الإسلامي في أول تأسيس إندونيسيا، كما شرحها مهيمن، كانت في وئام مع ما أوصاها مؤتمر تعليم المسلمين الأول عام ٧٧٩١ في مكة المكرمة والذي كان يدعو إلى التركيز على معارف مستمرة ومعينة أي معرفة أبدية وموحى بها ومعتمدة على الوحي الإلهي الوارد في القرآن والسنة وجميع المعارف التي تستمد من كل منهما مع التركيز على اللغة العربية باعتبارها مفتاحاً لفهمها، لذلك ليس غريباً عندما لم تدرس المعارف المكتسبة،<sup>126</sup> والكتاب باللغة العربية هي المواد الرئيسية التي تتم دراستها، ويبدأ تدريس الكتاب من المستوى الأدنى سواء كان من حيث المحتوى أو من حيث درجة صعوبته اللغوية، ويتحول التدريس بعد انتهاء قراءة كتاب ما إلى كتاب آخر أكثر تعقيداً وصعوبة.

في سياق أساليب التدريس، تعتمد أساليب تدريس اللغة العربية على مواد القواعد والترجمة التي تعرف منهجياً بمنهج النحو والترجمة أو القواعد والترجمة.<sup>127</sup>

ثم الوعي لتعليم اللغة العربية الذي ليس فقط بوصفها أداة لفهم النص العربي ولكن أيضاً للتواصل على نطاق أوسع بدأ أن يشعر بها بعض المسلمين وخاصة أولئك الذين درسوا في الشرق الأوسط، لقد أتوا بروح التجديد ليس فقط في مجال الفكر والتعليم الديني، ولكن أيضاً في مناهج تدريس اللغة العربية، وخلال هذه الفترة تم تنفيذ الطريقة المباشرة في تدريس اللغة العربية في البلاد، و المؤسسات التعليمية التي تطبق هذه الأساليب هي كالتالي مدرسة الأدبية الدينية (١٩٠١) في بادانج بانجانغ بواسطة الأستاذ عبد الله أحمد؛ والمدرسة الدينية للبنين (٥١٩١) والمدرسة الدينية للبنات (٣٢٩١) التي أسسها الإخوة زين الدين لبي اليونسي ورحمة لبي اليونسية؛ مدرسة عادية (١٣٩١) التي أسسها الأستاذ محمود يونس؛ ثم طورها الكياهي الحاج إمام زركشي في كلية المعلمية الإسلامية بغونطور بونوروجو.<sup>128</sup>

التعليم الاستعماري لم يوفر مساحة لتعليم اللغة العربية، حتى ظهر توتر الدور بين اللغة الهولندية والعربية، بالنسبة لأولئك المثقفين الذين كانوا يحصلون على التعليم من النظام الاستعماري يكتفون حملة للغة الهولندية عن طريق استخدامها في المحادثة اليومية، وفيما بعد نشأت الصورة العامة أن إندونيسيا سوف تمضي قدماً إذا كانت ترغب في تعليم اللغة الهولندية بدلاً من اللغة العربية، وهذا الأمر أدى إلى أن الاعتراف على المستوى الشعبي بإتقان اللغتين كان يختلف أيضاً، تلقت الهولندية على الإقبال الواسع والاهتمام الخاص من قبل المجتمع بدلاً من العربية، وهذه الحالة سببت محمد ناتسبر إلى أن يتعارض على الرأي العام بقوة، رأى ناتسبر إلى أن تعلم اللغة العربية فتح باب التقدم للمسلمين، لأن اللغة العربية قد نقلت من غير أهمية دراسة اللغة Steenbrink أسهمت في الحضارة العالمية، وأضاف أن الحضارة الأوروبية التي تتمتع بتقدمها الشعوب الآن هي من فضل تقدم الحضارة العربية، ذكر العربية، وخاصة بالنسبة للشعب الإندونيسي، وهي: الأولى، اللغة العربية هي لغة غنية بالتراكيب اللغوية والمفردات، وبالتالي استطاعت استيعاب الأفكار وتطوير المعرفة، الثانية، اللغة العربية تحتوي على بيلوغرافيا كبيرة، الثالثة، واللغة العربية قادرة على استيعاب واتباع اتجاه تطور العلم، الرابعة، اللغة العربية هي ثالث أكبر مجموعة في العالم، الخامسة، اللغة العربية Poerwadarminta WJS دخلت تراكيبها ومعانيها إلى الإندونيسية وأصبحت في وقت لاحق لغة إندونيسية (وفقاً لدراسة عام ١٩٧١ يحتوي القاموس العام للغة الإندونيسية الذي ألفه (على ٢٣١٩٤ كلمة ومنها ٢٣٤٧ (أكثر من ١٠٪) مفردة مشتقة من اللغة العربية).

Karel A. Steenbrink, Pesantren Madrasah Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Moderen, (Jakarta: LP3ES, ٢٠٦-١٧٤، ١٩٧٤)، ص 3

125 Norcholis Madjid, *Bilik-Bilik Pesantren; Sebuah Potret Perjalanan*, (Jakarta: Paramadina, 1997) ص 3

126 Muhaimin, *Wacana Pengembangan Pendidikan Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003) ص 73

كل من المعلم، أو الأستاذ أو المرشد والطلاب يحملون كتاباً باللغة العربية، وقرأ المعلم محتويات الكتاب كلمة تلو الأخرى مع: وتقنيات العرض بشكل عام هي كما يلي ١٢٧ ترجمتها، في حين أن يستمع الطلاب إلى قراءة المعلم وتدوين ترجمتها إلى كتبهم، أو في مصطلحات أخرى إضافة الحواشي، لأن الكلمات من الترجمة باللغة المحلية مكتوبة تحت النص الأصلي.

في مجلة اللغة والفن 29/10/2001 ص. 411 Ahmad Fuad Effendi, "Peta Pengajaran Bahasa Arab di Indonesia",

أنور من ناحية أخرى، يتم تدريس اللغة العربية أيضا في مؤسسات التعليم الرسمي، ولا سيما في باسانتين، لكن كما أوضحه وجيز أن نموذج تعليم اللغة العربية في المدارس الدينية كان لا يمتلك شكلا منتظما، ويمكن إدراك هذا الشكل من عدة جوانب، الأول، من حيث الأهداف، هناك التباس بين تعلم اللغة العربية كهدف أي من أجل إتقان المهارات اللغوية، من خلال تعلم اللغة العربية كأداة لاستيعاب المعارف الأخرى التي تستخدم اللغة العربية كوسيلة، الثاني، من حيث نوع اللغة العربية المدروسة، هناك هناك التردد بين الحفاظ على اللاقطعية فيما إذا كانت لغة كلاسيكية أو فصحا أو معاملة يومية، الثالث، من حيث الأسلوب الطريقة القديمة والطريقة الجديدة.<sup>129</sup>

وعلى منوال واحد توصل أحمد خطيب (٦٩٩١) إلى أن تعليم اللغة العربية في باسانتين مازال يميل إلى الأسلوب النحوي والترجمة، ترتيبها وخصائصها كالتالي: (١) شرح قواعد النحو والصرف يقوم به المعلم وبدأ الطلاب يحفظون قواعدها، (٢) حفظ المفردات شرح محتويات القراءة عن طريق الترجمة حرفيا ثم ترجمة جملة تلو الأخرى، (٤) عدم تطبيق اللغة وفقا لقواعد النحو و(٣) العربية شفويا، و (٥) عدم استخدام الوسائط المتعددة أو الوسائل السمعية والبصرية،<sup>130</sup> وإجراءات طرق التدريس مثل ما سبق. هي بالتأكيد ليست مناسبة مع الأهداف والأساليب التي صيغت في المناهج الدراسية

ويعاني تعليم اللغة العربية في المدارس الحكومية من أسوء حالة، وفي بنية المناهج الدراسية في المدرسة الثانوية العامة عام ٥٧٩١، تم إثبات العربية كمادة تعليم اللغة الأجنبية المختارة باعتبارها حقل الدراسة الرئيسي في قسم اللغة وحقول الدراسة الثانوية قسم العلوم الاجتماعية، ومع ذلك، خطوط عريضة لبرنامج تعليم اللغة العربية في المناهج الدراسية غير موجودة، وهذه الخطوط تم ترتيبها في المناهج الدراسية عام ٤٨٩١ باستخدام النهج الهيكلي والشفهي والسماعي ومدة الحصص ٢-٣ ساعات في الأسبوع وتم تدريسها من الدرجة الثانية، وحدثت التغييرات في المناهج الدراسية عام ٤٩٩١ بشكل ملحوظ، لأن تعيين القسم بدأ في الصف الثالث، بناء على ذلك تم تعليم اللغة الأجنبية المختارة في سنة واحدة فقط بـ ١١ ساعة في الأسبوع وفي قسم اللغة فحسب، ونصت المناهج الدراسية عام ٤٩٩١ على الاستخدام التواصلي.<sup>131</sup>

يواجه تعليم اللغة العربية في إندونيسيا، وخاصة ذلك في مؤسسات تعليم المدارس الدينية عددا من المشاكل المتعلقة بالمناهج بمعنى واسع، أي المسائل المتعلقة بعناصر تعليم وتعلم اللغة العربية نفسها، ومن بين هذه المشاكل يوجد ما يتعلق بغرض التدريس ومواد المناهج وتخصيص الوقت لأعضاء هيئة التدريس والطلاب وطرق التدريس ووسائله.<sup>132</sup>

وذكر في مناهج اللغة العربية للمدرسة الابتدائية والإعدادية والثانوية أن الغرض من تدريس اللغة العربية هو أن الطلاب يمتلكون مهارات التواصل باللغة العربية، إما في شكل التواصل الإيجابي أو التقبلي أو السلبي، وهذه المهارات اللغوية تم وصفها في مهارات الاستماع والكلام والقراءة والكتابة العربية.<sup>133</sup>

الأهداف التي تم تحديدها في المناهج الدراسية هي الأهداف المثالية التي يجب أن تتحقق في تعلم أي لغة كانت، بما فيها اللغة العربية، غير أنها في الواقع لم تتحقق حتى الآن على النحو الوارد أعلاه، على الرغم من أن المناهج قد تم تغييرها لديهم معدل قدرة أقل على التحدث باللغة العربية، تكميلها بتكرار، ويمكن أن ينظر إليها من قدرة خريجي المدرسة الذين ناهيك عن القدرة على التحدث والكتابة باللغة العربية، وفي أدنى درجة قراءة النص العربي لم يملكها خريجو المدارس عن فهم محتويات القراءة. الدينية بالكامل فضلا

بناء على ما سبق ذكره، ظهر السؤال بشكل طبيعي لماذا هذه الأهداف لم تتحقق؟ إذا كان هو الأمر أليس بالحاجة إلى «مراجعة رأي الباحث إلى أن الغرض من تعليم اللغة العربية يهتم بجانب من قضائية» ضد تلك الأهداف أو مراجعة المناهج السارية الآن؟ جوانب العملية التعليمية فحسب، ولم يهتم يستفيد من العوامل الخارجية، لأنه في الأساس، لا يمكن أن ينفصل تعليم اللغة العربية

129 Wajiz Anwar, Analisis Kontrastif Bahasa Arab & Bahasa Indonesia: Telaah terhadap Fonetik dan Morfologi (Jakarta: PT Pustaka al-Husna Baru, 2004) ص 82

130 Ahmad Chotib, Pedoman Pengajaran Bahasa Arab, (Jakarta: Departemen Agama RI, 1975) ص. 76

131 Ahmad Fuad Effendi, Peta ص 412

132 Acep Hermawan, Metodologi Pembelajaran Bahasa Arab, (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2011) ص 99

133 Muhajir, dkk, Pelajaran Bahasa Arab untuk MI dan MTs, (Yogyakarta: Pustaka Insan Madani, 2006) ص. 2-5

عن عناصر أخرى (عوامل خارجية) مثل البنية التحتية وأصحاب المصلحة وغيرها، وتعليم اللغة هو نظام ينطوي على كثير من المكونات، وتتشابك هذه المكونات وتؤثر على نجاح أو فشل عملية تعليم اللغة، ومن بين هذه المكونات هي هدف ومادة وطريقة ومصادر التعلم والوسائل التعليمية والتفاعل بين التعلم والتليم وتقييم نتائج التعلم والمتعلمين أو الطلاب والمعلمين، وهكذا فإن مناهج التعليم هي في جوهرها تخصص فرعي يحاول إدارة جميع مكونات تعليم اللغة كي تجرى بفعالية وكفاءة من أجل تحقيق الهدف المنشود في تعليم اللغة.

وانطلاقاً من هذا، يقوم نبيل علي، كمفكر معاصر للثقافة والحضارة العربية (الإسلامية)، بانتقاد لعمليات تعليم اللغة العربية الأولى، تركيز تعليم العربية على: السائدة اليوم، يرى نبيل علي إلى أن تعليم اللغة العربية قد واجه عدة الأزمات أو الضعف، وهي جوانب شكلية للغة، سواء كانت على مواد النحو والصرف وعلم الكلام، الثانية، عدم الاهتمام بالجوانب السيميائية أو جوانب المعنى وبالتالي يتمحور تعليم اللغة على جوانب النحو فقط، الثالثة، تجاهل الاستخدام الوظيفي للغة مما أدى إلى قلة تنمية المهارات اللغوية المتزامنة مع واقع الحياة، الرابعة، عدم تطوير الذوق اللغوي، الخامسة، عدم استخدام القاموس.<sup>134</sup>

(<sup>135</sup> system approach التعليم التي تحدث، يقدم نبيل علي نهجاً جديداً ويعرف بالنهج المنظومي («أزمة» من أجل حل ويرى إلى أن تعليم اللغة العربية لا يمكن فصله عن العوامل والعناصر الأخرى، وبالنهج المنظومي لا يعنى تصنيف مناهج اللغة العربية بجوانب التعليم مثل منهج والمتعلم والمعلم والتقييم فقط، وإنما يتطلب النهج المنظومي جدلية مناهج اللغة العربية مع الواقع الاجتماعي (أصحاب المصلحة والبنية التحتية).<sup>136</sup>

مما سبق، إن المشكلة الأساسية التي يمكن دراسته في هذا البحث هي كيف نفهم بناء فكر اللغة العربية التي يادها نبيل علي ثم نجعله مادة لبناء المناهج الدراسية ويشمل على مصادر وأساليب التعليم والتقييم

## ج. إبستيمولوجية جديدة في تعليم اللغات بعامة واللغة العربية بخاصة

كيف يمكن تجاوز هذه التحديات التي تجابه العربية؟ وكيف يمكن تحديث النظر في تعليم اللغة العربية، وفق المتطلبات والدوافع البيداغوجية والمعطيات اللسانية الراهنة؟

### ١. منظور اللسانية

لا ريب أن وضع أي برنامج لتعليم أي لغة، يجب أن يبني على معرفة كافية بطبيعة هذه اللغة، وبطبيعة المتكلم، وكيفية حصول الاكتساب والتعلم اللغوي، ولا ريب أن اللسانيات الحديثة قدمت إجابات علمية عن عدد هائل من الأسئلة المرتبطة باللغة والمتكلم والاكتساب، وليس من المبرر علمياً وحضارياً، أن يتم التغاضي عن النتائج العلمية المحققة في هذا المجال، وعمّا يواكبها من تطورات في التصورات والوسائل والتقنيات، كما أنه ليس مقبولاً عدم استثمار نتائج الأبحاث والدراسات المنجزة على اللغة العربية ولهجاتها في المجال التعليمي.

ومن هذه النتائج التي توصل إليها البحث اللساني أن الطفل يكتسب لغته الأم بفضل ملكته اللغوية الفطرية على مراحل؛ بدءاً من المرحلة الأولى حيث يشرع في اكتساب الكلمات المفردة ثم المركبات فالجمل البسيطة حتى المرحلة القارة حيث يكتمل لديه الاكتساب. ولا يقوم المحيط الذي يحتضن الطفل إلا بتوفير المجال لاشتغال المبادئ الفطرية الكامنة في الملكة اللغوية.

نبيل علي، الثقافات العربية وعصر المعلومات: رؤية لمستقبل الخطاب الثقافي العربي، (الكويت: عالم المعرفة، ٢٠٠١) ص. ٢٧٢-٢٧٣-٢٧٤

مرجع سابق ص ٢٠٥-٢٠٦-٢١٣

١٣٦ في الواقع قد تم استخدامه لفترة طويلة في الدول الغربية، غير أنه بسبب التخصصات في مختلف المجالات أصبح النهج المنظومي مهنياً (system approach) مصطلح النهج المنظومي ١٣٦ (٢) لديه وحدة شاملة وكاملة، (purposive behaviour) إلى أن للنهج المنظومي ست سمات رئيسية، وهي: (١) له غرض وسلوكيات وأنشطة متساوية Shrode ونسباً منسباً، وذهب (٣) وكونه مفتوحاً ويتفاعل مع أوسع وأكبر النظام، (٤) قام بالتحول أي تحول من شكل إلى آخر، (٥) وجود الترابط بين العناصر والعوامل مع الأخرى، (٦) لديه آلية لمراقبة وقدرة (wholism) (١٩٧٤) ص ١٢٤-١٣٢-١٣٤ William A Shorde and Dan Voich, Jr. Organization and Management: Basic System Concepts, (Malaysia: Irwin Book Co, ١٩٧٤) على حكم نفسه

أما الادعاء الذي بمقتضاه لا تكتسب اللغة فقط، ولكنها تلقن كذلك وأن هذا التلقين جوهري لتأسيس معنى التعبيرات اللغوية، فإن هذه الفكرة تفتقر سواء للأسس التجريبية أم للأسس المفهومية، أما وظيفة المدرسة فتتحدد في تعزيز الاكتساب بالوسائل التربوية والتعليمية المتوفرة، وتنمية المهارات اللغوية من استماع وكلام وقراءة وكتابة

والمتمثل في وضع الطفل في البلاد العربية، نجد أنه يكتسب لهجة عربية عامية في أسرته الصغيرة وبيئته، طيلة السنوات التي تسبق انتقاله إلى مؤسسات التعليم، وحتى أثناء انتقاله إلى دار الحضانة أو الروض فإنه في الغالب الأعم يلحن لهجة عامية أو لغة أجنبية، وقلما نجد الروض تسهم في تعليم العربية الفصحى

وبعد أن ينتقل الطفل إلى المؤسسة التعليمية أو المدرسة الحكومية، فإنه يتعلم لغة عربية فصيحة، يستعين المعلم في تعليمها باللهجة العامية، ثم يزداد الإشكال وضوحاً حين نريد تعليم الطفل لغة أجنبية وهو لم يتقن بعد مقومات اللسان العربي الفصحى. فلا يقع أي اكتمال لأي نظام من الأنظمة اللغوية، وهذا الوضع اللساني يؤثر دون شك على نمو الطفل اللغوي والمعرفي والفكري، ويخلق له اضطرابات نفسية، وهو ما يزال في الأطوار الأولى من التعليم<sup>137</sup>

من بين ما يمكن اقتراحه لمعالجة هذه الإشكالات اللسانية، هو تقديم جملة من الحلول النظرية والتطبيقية، من أجل اعتماد نموذج بديل قائم على تلافي إدخال اللغة الأجنبية في سن مبكرة، وتمكين الطفل من التغلب على مشكل بتحسين أوضاع الطفل النفسية والبيئية، وجعلها أوضاعاً طبيعية، ومقبولة طبيعياً، يفترض أن يكتسب الطفل اللهجة أو اللهجات اللغوية إذا اقتضى الأمر ذلك في محيطه الأسري، ويتابع تنمية هذه اللهجة في هذا الوسط، وربما في الشارع، ويكتسب اللغة الفصيحة في الحضانة والروض، والمدرسة الابتدائية، فيما بعد دون انقطاع، وبدون أن يستعمل المعلم العامية أثناء تلقين الطفل اللغة الفصيحة، فإذا اكتمل نظام اللغة في ذهنه وممارسته بين الروض والمدرسة وفيما بين الثالثة والتاسعة أو الثانية عشرة، حسب النموذج التعليمي والأفراد، أمكنه أن يتعلم اللغة الأجنبية أو المعارف الأخرى، وقد نمت قدراته الإدراكية والمعرفية في ظروف نفسية وبيئية مواتية<sup>138</sup>

وقد أثبتت الدراسات اللسانية في مجال تعليمية اللغة العربية أن التطبيق العملي لتعليم اللغة العربية الفصحى للأطفال قبل سن السادسة، يؤدي إلى نتائج حسنة، حيث يتمكن الطفل من إتقان التواصل باللغة العربية الفصحى، ومن إتقان التواصل بالعامية أيضاً

ومن النتائج الإيجابية أيضاً أن ما يتيح اكتساب العربية الفصحى من انعكاسات إيجابية على نمو الطفل الفكري، يقول الدكتور عبد القادر الفاسي الفهري: «وإذا عدنا إلى مشكل النمو في الأزواج، نجد أن اللغة الفصيحة هي التي تمكن من النمو الثقافي والحضاري والديني، باعتبار أن هذه العناصر هي المكون الأساسي للهوية... ولا تقوم الهوية إلا بها، وهذا الدافع هو الذي يجعل المغربي مندفعاً نحو تعلم اللغة الفصحى... ولاشك أن هذا الموقف من اللغة يساعد في اكتسابها ويسهل مأمورية المعلم، شريطة أن<sup>139</sup>» تتوفر له الوسائل

ثم إن هناك جهوداً صريحة لعدد من اللسانيين العرب من أجل صياغة جملة من القواعد والمبادئ اللسانية لعدد من ظواهر اللغة العربية، الصوتية والصرفية، والمعجمية والتركيبية والتداولية، غير أن نقلها إلى المجال التعليمي أو الأغراض الخاصة، يتطلب إعادة صياغتها صياغة وفق المتطلبات والحاجات البيداغوجية الحديثة، لسبب بسيط، هو أن هذه النظريات والمبادئ اللسانية مصوغة صياغة صورية موجهة إلى العلماء والباحثين ذوي الاختصاص، وموجهة لأهداف علمية صرف، ويقتضي نقلها إلى المجال التعليمي مراعاة مستويات المتعلمين، ومراعاة الأهداف البيداغوجية المتوخاة، وهو عمل يجب أن يوكل لأهل الاختصاص والدراسة في حقول اللسانيات والتعليمية والبيداغوجية

## ٢ اسهامات اللسانيات التطبيقية في تعليم اللغة العربية

عبد القادر الفاسي الفهري، اكتساب اللغة العربية والتعلم اللغوي المتعدد، مجلة أبحاث لسانية، المجلد ٤، العدد ١٠٢، نوفمبر ١٩٩٩م، ص: ١٣٧-١٣٩

نفسه، ص: ١٣٨-١٤٠

عبد القادر الفاسي الفهري، عربية النمو والمعجم الذهني، مقال ضمن مجلة أبحاث لسانية، العدد ١٠١، مارس ١٩٩٦، منشورات معهد الدراسات والأبحاث للتعريب، الرباط، المغرب، ص: ٢٧-٢٩



يؤكد أغلب الباحثين المشتغلين بحقل تعليمية اللغات أن جل البلدان بما فيها المتطورة منها تشكو من أمرين؛ وهما أن ثمة فاصل بين البحث والمواد التعليمية المتاحة، والفجوة بين هذه المواد والممارسة الفعلية في قاعات الدرس، ففي الغالب الأعم لا تتوقف البحوث في أغلب بلدان العالم عن إنتاج مواد لتعليم اللغات.

ويزداد الأمر عندنا تفاقماً في البلاد العربية، لأنه لا يتم الاستفادة من هذه التراكمات اللسانية في تعليم اللغة العربية، على الرغم من كثرة ما قدمه ويقدمه الباحثون في هذا المجال، فنحن بحاجة إلى آليات واضحة لاستثمار هذه الآليات اللسانية والفنية لتعليم اللغة العربية والتي يمكن أن نجملها في النقاط التالية:

## أ) اختيار المحتوى التعليمي

يعد اختيار المحتوى التعليمي عملية هامة وضرورية في تعليم اللغة، وهناك عوامل خارجية تؤثر في الاختيار وهذه العوامل هي الأهداف، ومستوى المقرر، والوقت المحدد له، وعوامل خاصة بالمتعلم؛ كالعمر، والاستعداد لتعلم اللغة، ودافعية التعلم، وعوامل أخرى كنوع المدرسة، ثم إن هناك معايير يُحتكم إليها في الاختيار كالشيوخ والتوزيع وقابلية التعلم والتعليم وغيرها<sup>140</sup>

فاعتماد نصوص عربية فصيحة ومنتقاة من التراث العربي عبر عصوره المتلاحقة، مع تعويد الطفل على مهارات الاستماع إلى القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف وغيرها من المحتويات المهمة، كفيلة بتمكين العربية في نفوس المتعلمين

## ب) اختيار النمط اللغوي

واختيار المحتوى يفرض بنا حتماً إلى اختيار النمط اللغوي، وهذه قضية جوهرية في العربية، لأن العربية تعرف تنوعاً لغوياً كما في لغات العالم، فهناك لهجات عربية إقليمية، واجتماعية، ولهجات خاصة، وهناك العربية الفصيحة

إن اختيار النمط اللغوي العربي الفصح هو الكفيل بإذابة الفوارق اللهجية لأن هذا النمط الفصح هو نمط مشترك وجامع بين أبناء المجتمع العربي وهو النمط الذي يكفل الهوية المشتركة بين الناطقين العرب جميعهم.

## ج) التهجي أو الإملاء

يعد تعليم التهجي وتعويد الطفل على مهارة الإملاء عملاً أولياً ضرورياً، ولا مجال فيه للاختيار؛ لأن العناصر التي تكون النظام الكتابي في اللغة محدودة جداً ولها درجة عالية مكن الشيوخ، ومن ثم لا نستطيع أن نختار حروفاً ونترك أخرى، وعليه فإن الإملاء يحتاج إلى تنظيم

إن ما تؤكده عليه اللسانيات في قضايا التهجي، هو ضرورة أن يتم الربط الدقيق بين النظام الصوتي والكتابة حين الإملاء، على شاكلة ما قام به علماء العرب أو القراء في رسم المصاحف، لأن الهجاء يستند إلى النظام العام للغة، وهذا النظام يرتبط بأنظمة أخرى، هي النظام الصوتي والصرفي والنحوي والدلالي، وبخاصة حين نعلم أن التقابل بين الصوت والحرف الكتابي في اللغة العربية أقوى بكثير منه في اللغة الانجليزية والفرنسية، لكن الأهم أن مقررات تعليم الهجاء يجب أن تكون مبنية على نظرية لغوية شاملة، والأمثلة متوافرة وقوية على ارتباط الكتابة بأنظمة الصرف والنحو و الدلالة<sup>141</sup>

## د) اختيار محتوى النحو

يتفق أغلب الدارسين أن النحو العربي في شقه العلمي أو التعليمي يحتاج إلى وقفات متأنية ومنهجية، لأنه يوضح الخلل الذي تعاني منه العربية في منظومتها التركيبية على صعيد بعض القواعد والمثنى، وحين نتفحص مقررات النحو في المدارس العربية نرى سبب

عبده الراجحي، علم اللغة التطبيقي وتعليم العربية، دار النهضة العربية، بيروت، ط ٢٠٠٤، ص: ٩٣-١٤٠

عبده الراجحي، علم اللغة التطبيقي وتعليم العربية، ص: ٩٧-٩٩-١٤١

التضجر والكره للتلاميذ لهذه القواعد، وذلك من خلال رصد نسب الرسوب والإخفاق ويستمر الأمر حتى إلى الجامعات، فنلاحظ طلابنا ينفرون من مادة النحو لأنه مادة مستغلقة وغامضة ولا يمكن فهمها إذا ما قارناها بعلوم عربية أخرى كالبلغة أو العروض أو الدلالة وغيرها

إن النحو العربي يفتقر إلى منهج يفصل بين نوعين من النحو، نحو علمي وهو نحو يقدم وصفاً لأبنية اللغة، وهو حين يفعل ذلك إنما يلجأ إلى عزل الأبنية من سياق الاستعمال، ويضعها في إطار التعميم والتجريد، أما النحو التعليمي فهو خلاف الأول، هو نحو يأخذ من الوصف الذي توصل إليه علم النحو لكنه لا يأخذه كما هو، إنما يطوعه لأغراض التعليم وحاجات المتعلم، لذلك يجب أن يستعين المعلم في تقديمه للمادة النحوية بعلوم أخرى، من مثل علم اللغة النفسي في معرفة السلوكيات اللغوية عند المتعلمين، ويعلم اللغة الاجتماعي في درس قضايا الاتصال اللغوي وما يطرأ على العاميات من انحرافات نحوية، ويستعين بعلوم التربية في صورة نظريات التعلم وإجراءات التعليم

## د المقاربة بالكفاءات وتفعيله في تطوير تعليمية العربية

(الكفاء): المماثل والمكفئ<sup>143</sup> وفي المعجم الوسيط،<sup>142</sup>(جاء في لسان العرب لابن منظور الإفريقي: (كفى يكفي كفاية إذا قام بالأمر القوي القادر على تصريف العمل، ج أكفاء وكفاء والكفاءة: المماثلة في القوة والشرف، والكفاءة للعمل: القدرة عليه وحسن (تصريفه... الكفاء

وعلى هذا الأساس، فإن الكفاية أو الكفاءة تعني النظر والمماثلة، وكذلك تعني القدرة والمهنية في تصريف العمل أو الاستجابة أمام وضعية ما

لقد قام منهج المقاربة بالكفاءات على أنقاض منهج المقاربة بالأهداف، باعتبار أن منهج المقاربة بالكفاءات يمثل حركة تقويمية داخل بيداغوجية الأهداف، وذلك نتيجة الانحراف الذي عرفته المدرسة السلوكية، والتي غرقت في النزعة التقنية، والسلوكية وذلك بإخضاع المتعلمين لآليات التعليم النمطي، وسلبهم حرية الإبداع، التجزيئية، على حساب النظرة الشمولية للتعليم<sup>144</sup> والتثقيف الذاتي

فإذا كان نموذج التدريس بالأهداف يتبنى التصور السلوكي كفسلفة تربوية يختزل مكتسبات التلاميذ في مجال التعليم والتعلم بالعمل على تحقيق متالية من الأهداف السلوكية، والتي تعمل على تفتيت النشاط البيداغوجي إلى الحد الذي يجعل المتعلم عاجزاً على تبيان ما هو بصدد بلوغه، فإن منهج المقاربة بالكفاءات لا يرى التعلم سلوكاً انعكاسياً، أي ردة فعل شرطية كما يراه السلوكيون، بل سلوكيات مؤداها اكتساب القدرة على الانجاز والتصدي للمشاكل

ينبغي منهج المقاربة بالكفاءات على جملة من الخصائص المعطيات، يمكن إجمالها في النقاط التالية

- 1- المقاربة بالكفاءة عبارة عن نظام من المعارف التصورية والأدائية المنظمة تصميم عملي لجملة من الوضعيات
- 2- المقاربة بالكفاءة هدف تكويني يستلزم تحقيقه إدماج وليس تراكمياً لمعطيات التعلم السابقة
- 3 المقاربة بالكفاءات عبارة عن مكتسب شامل يدمج قدرات فكرية ومهارات حركية ومواقف ثقافية واجتماعية، أي مجموعة متكاملة من المعارف والقيم تسمح بالممارسة اللائقة والفعالة لدور ما أو وظيفة أو نشاط

تأسيساً على ما سبق يمكن القول: إن المقاربة بالكفاءات جاء من أجل تقديم جملة من الحلول المتمثلة في رفع جودة التربية والتكوين، وإتاحة الاستعمال البراغماتي للمعرفة داخل المدرسة وخارجها، وذلك في إطار أنشطة لها غايات تعليمية خارج المدرسة، من قبيل توظيف المعرفة الرياضية في ممارسة بعض الأنشطة التجارية، أو استعمال معرفة جغرافية لإدراك التوقيت، أو توظيف

ابن منظور الإفريقي، لسان العرب، دار صادر بيروت ص: ٢٢٧ ١٤٢

مجمع اللغة العربية بمصر، المعجم الوسيط، الطبعة الرابعة، ٢٠٠٤ مكتبة الشروق الدولية، ص: ٧٩١ ١٤٣

فاطمة الزهراء بوكرة، الكفاءة مفاهيم ونظريات، دار هومة، الجزائر، ص: ٠٨ ١٤٤

المعرفة الاقتصادية في إنجاز مشاريع شخصية، أو في إطار الاستعمال الاجتماعي وجعل المتعلمين قادرين على تعبئة مواردهم المعرفية لحل مشاكل ووضعيات معرفية لكنها مدرسية<sup>145</sup>

وإذا انتقلنا بمفهوم المقاربة بالكفاءات من المجال التعليمي عموماً إلى المجال اللساني تحديداً، فإن أول باحث لساني استعمل مفهوم الكفاءة في دراسة اللغة هو اللساني الأمريكي نعوم تشومسكي، صاحب النظرية التوليدية التحويلية، وهو يقصد بالكفاءة مقدرة المتكلم المستمع المثالي على إنتاج وفهم وتحويل عدد غير متناه من الجمل الصحيحة، وهي مجموعة القواعد الضمنية والمستخدمة لإنتاج الألفاظ وفهمها في لغة ما

وبحسب مفهوم تشومسكي، فإن الكفاية المعرفية، فعل فطري، إذ إن جميع الأفراد يمتلكون إمكانات تجعلهم قادرين على فهم اللغة وإنتاجها، وتتكون هذه الإمكانيات من استعدادات وراثية عامة وقواعد ضمنية فطرية مستدخلة لكنها لا تتحرك تلقائياً وبشكل مباشر، بقدر ما تقتضي التدريب والتطوير بواسطة التربية

إن التصور الذي يقدمه تشومسكي يهتم أساساً بإمكانات الذات المتعلمة والتعليم المتمركز حول المدرس، فقد انتقدت النظرية التوليدية الاتجاهات السلوكية التي تبناها بلومفيلد وسكينز كونها اتجاهات بنيت على أسس الأشكال المتطرفة في السلوكية، وهي اتجاهات تقوم على فكرة بيداغوجيا الأهداف القائلة بالرأس الفارغة والعقل الما بعدي، وصاحبة التعليم المتمركز حول المدرس والمحتوى

وحين عمد تشومسكي إلى الاستعانة بمصطلح الكفاءة سنة 1900م، قام بتقويض الأطروحة السلوكية التي تقول بأن اللغة تكتسب وتعلم عن طريق المحاولة والخطأ والتعزيز... فالنسبة إلى تشومسكي، إن السرعة التي يكتسب بها الطفل أهم الوحدات والبنيات اللسانية، وكذلك سرعة استرداد ما فات من اللغة بسبب تشوهات عضوية هامشية، لا يمكن تفسيرها بألفاظ التعلم أو بحتمية الوسط أو مثير/استجابة، إن هذه الظواهر تدل على العكس على وجود استعداد لغوي فطري وكوئي، والكفاية اللسانية تشير إلى هذا الاستعداد<sup>146</sup>

يقف الناظر في موضوع المقاربة بالكفاءات على جملة من الأنواع، أو جملة من المقاربات التي تمكن المتعلم بصفة عامة ومتعلم اللغة العربية بصفة خاصة من اكتساب جملة من المهارات اللسانية، ويمكننا تصنيف هذه الكفاءات إلى

## أ) الكفاءات النوعية والخاصة

وهي كفاءات مرتبطة بمجال مهاري أو معرفي أو وجداني، وهي كفاءة مرتبطة بنوع محدد من المهام التي تندرج في إطار مواد دراسية أو ضمن مجالات تربوية أو ميادين معينة للتكوين

ويمكننا في هذا الجدول تصنيف مراتب الكفاءات حسب المواد الدراسية للغة العربية، بمراعاة مراحل التعليم المتدرجة من التعليم الأساسي حتى الجامعي

## جدول يقدم أمثلة عن كفاءات نوعية

### في مجال العربية حسب التدرج في مستويات التعليم

مستوى التعليم التأسيسي أو الجامعي	مستوى التعليم الثانوي أو الإعدادي	مستوى التعليم الابتدائي أو الأساسي (المرحلة الأولى + المرحلة الثانية)
-----------------------------------	-----------------------------------	--

عبد الكريم غريب، بيداغوجيا الكفايات، منشورات عالم التربية، بيروت، 2004م، ص: 145

العربي سليمان، الكفايات في التعليم من أجل مقاربة شمولية، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، 2003م، ص: 196

- القدرة على تحليل نص - القدرة على النقد وإبداء الرأي - القدرة على استعمال الحاسوب في تنظيم معلومات لغوية - القدرة على التعبير عن النفس أمام جميع المستمعين - القدرة على القراءة السليمة والسريعة مع الفهم والتمييز بين الأفكار الكلية والجزئية.	- القدرة على تسجيل خلاصة حديث أثناء الاستماع إليه - القدرة على قراءة ما بين السطور - القدرة على صياغة إنشاء مبسط - القدرة على استنباط مضامين نصوص أدبية	- التمكن من تركيب كلمات وجمل صحيحة نحويًا - التمكن من قراءة فقرات بسيطة ومختصرة - الميل إلى المشاركة داخل الحجرة - الميل إلى إنشاد بعض المقاطع اللغوية.
--	--	--

## ب) الكفاءات اللغوية

تعني الكفاءات اللغوية إدخال قواعد اللغة العربية، في نظامها الصوتي وانقساماتها الصرفية وأمط نظمها ونواحي إعرابها، ودلالات استعمالها في الميدان، وإحكام رسمها الكتابي، وتعني من جهة أخرى القدرة على تركيب عدد غير محدود من الجمل باللغة العربية وفقاً لتلك القواعد.

وتمثل الكفاءة اللغوية في أحد مظاهرها مرجعاً لتمييز الصواب من الخطأ في أمثلة الاستعمال اللغوي، وهي من جهة أخرى قدرة تواصلية تتجلى في وجوه الأداء التواصلية السليم باللغة العربية، وتتنضح في القراءة الجهرية بطريقة مطبوعة تنأى عن الرتابة، كما<sup>147</sup> تتضح في التعبير الكتابي الموافق للمقام الذي يسير وفق نهج اللغة العربية السليمة

وعلى هذا الأساس، فإن الكفاءة اللغوية في مجال تعليم العربية، تهدف إلى جملة من الغايات يمكن إجمالها في النقاط التالية:

أن يتمكن التلميذ أو المتعلم من ضبط مخارج الأصوات الخاصة باللغة العربية -

أن يمتلك التلميذ مكنة من الإعراب بحيث يأتي بالحركات والعلامات على أواخر الكلم -

أن يمتلك القدرة على القراءة الجهرية -

أن يقرأ بالعربية قراءة صامتة ملاءمة -

أن يمتلك مهارة الاستماع الواعي إلى النصوص العربية الفصحية، كالقران الكريم ومعلقات الشعر، وعيون القوائد، ونتاجاً من -  
الكلام المأثور حتى يعود أذنه على الكلام العربي الفصيح

أن يعبر باللغة العربية تعبيراً شفوياً تلقائياً -

## هـ الكفاءة التواصلية

إن الكفاءة التواصلية لا تقل أهمية عن الكفاءة اللغوية، لأن هذه الكفاءة تتكون من مجموع القدرات التي تسمح لفرد معين من إنشاء علاقة تواصلية مع الآخرين، وتعد العملية التواصلية ذات أهمية في حياتنا، لسبب بسيط، وهو أن العلاقات الانسانية تقوم كلها على فكرة التواصل وأن أهم وظيفة تقوم بها اللغة هي تحقيق فكرة التبليغ والتواصل

نهاد موسى، مناهج ونماذج في تعليم اللغة العربية، دار الشروق، بيروت، ٢٠٠٣، ص: ٦٥، ١٤٧

وتتلخص، من أجل ذلك نجد الكفاية التواصلية تنشأ في رحاب نظرية التواصل وهي تركز على قواعد نفسية واجتماعية ولغوية<sup>148</sup>  
مكونات الكفاءة التواصلية في العناصر التالية:

١. القدرة اللغوية النحوية

٢. القدرة الاجتماعية

٣. القدرة الثقافية

٤. القدرة الإستراتيجية

وعلى هذا الأساس، فإن المقاربة التواصلية تفيد الوضعيات التربوية التعليمية التفاعلية، في بناء وضعيات التفاعل الفردي الجماعي، وتدعم إحساس المتعلمين بالمسؤولية في التعبير والمشاركة في بناء المعرفة ويشتمل فعل التواصل في الوضعيات الديدأكتيكية على جملة من العناصر هي الترميز، فك الترميز، الرسالة، الاستقبال، ونوع الاستقبال

إن الكفاءة التواصلية تركز على التفاعلات التي تحدث بين المدرس والتلميذ، كما تقترح تجاوز التواصل العمومي، وإعادة توزيع الأدوار بين مختلف الأطراف، فإذا كان بإمكان المعلم أو الأستاذ أن ينظم أعمال جماعته وفق كفاية تواصلية، فإن الأهمية يجب أن تُعطى للمتعلم من أجل إشراكه واستشارته في العملية التعليمية

## ف. ختمة البحث

إن مسألة الاستعداد من باسانترين في إستيمولوجية جديدة المناهج الدراسية لتعليم اللغة العربية مسألة أكثر من حتمية، ثم إن القول بحاجة باسانترين في تعليم العربية اليوم لتطوير المناهج الكفيلة بادخالها مجال الإعلامية والبرمجة الحاسوبية هو أيضاً أكثر من حاجة لدفع العربية لاحتلال مكانة مرموقة بين لغات اليوم، وبخاصة في ظل العولمة وتداعيتها التي تنذر بالهيمنة والابتلاع الفكري والمعرفي واللساني، فمن واجب أبناء العربية ومتكلميها ومتعلميها أن يصرفوا جهودهم شطر هذه القضايا من أجل النهوض بالعربية في كل مناحي الحياة المعرفية والفكرية والتواصلية

ثم إن البحث المتواضع الذي قدمناه، يطرق في الأساس متطلبات العربية الراهنة في مجال يعد الأهم كونه يمس قضية تعليم العربية في باسانترين، وهي قضية تحتاج فيها باسانترين في تعليم العربية إلى اعتماد مناهج لسانية إجرائية من أجل تذليل الصعاب أما معلمي اللغة العربية ومتعلميها، أملاً في النهوض باسانترين بتعليم العربية وترقيتها وتوسيع مجالات استعمالها لأغراض عامة وأغراض خاصة

## مراجع

Ahmad, Muhammad Abdul Qadir, *Turuq Ta'lim al-Lugah al-'Arabiyyah*, Cairo: Al-Nahdhah al-Mishriyyah, 1979.

Akkawi, Mahmud Jad, *Al-Muhādasah al-Yaumiyyah bi al-Lugah al-'Arabiyyah*, Cairo: Dar al-Ma'arif, 1987.

Al-Hadidi, Ali, *Musykilātu Ta'lim al-Lugah al-'Arabiyyah li Gairi al-'Arab*, Cairo: Dar al-Kātib al-'Arabi, tt.

Al-Hasyimi, Ahmad, *Al-Qāwaid al-Asāsiyyah li al-Lugah al-'Arabiyyah*, Cairo: Dar al-Ma'arif. 1354 H.

Ali, Nabil, *As-Šaqāfāt al-Arabiyyah wa Aṣr al-Ma'lūmat: Ru'yah li Mustaqbalati al-Khitab As-Šaqāfi*

لحسن مادي، الكفايات كمدخل لتطوير جودة التعليم والتكوين، مجلة علوم التربية، العدد ٢٦، السنة ٢٠٠٤، ص: ٣٦، ١٤٨

*al- 'Arabi*, Kuwait: Alam al-Ma'rifah, 2001.

\_\_\_\_ *Al- 'Arab wa Aṣr al-Ma'lūmāt*, Kuwait: 'Alam al-Ma'rifah, 1994,

\_\_\_\_ *Al- 'Aql al- 'Arabi wa Mujtama' al-Ma'rifah*: Muzaharah al-Azimah wa Iqtirahāt bi al-Hulūl, Kuwait: 'Alam al-Ma'rifah, 2009.

Amin, Utsman, *Falsafah al-Lughah al- 'Arabiyyah*, Cairo: al-Dār al-Miṣrīyah lil-Ta'lif wa-al-Tarjamah, 1965.

Anwar, Wajiz, *Analisis Kontrasif Bahasa Arab & Bahasa Indonesia: Telaah terhadap Fonetik dan Morfologi* Jakarta: PT Pustaka al-Husna Baru, 2004.

Aziz, Furqanul & A. Chaedar Alwasilah, *Pengajaran Bahasa Komunikatif; Teori dan Praktek*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 1996.

Bagir al-Shadr, Muhammad, *Falsafatuna*, terj: M.Nur Mufid, Bandung: Mizan, 1991.

Bogdan, Robert C., *Qualitative Research For Education: An Introduction To Theory and Methods*, Boston: Atlantic Avenue, 1982.

Chotib, Ahmad, *Pedoman Pengajaran Bahasa Arab*, Jakarta: Departemen Agama RI, 1975.

Dardjowidjojo, Soejono, *Psikolinguistik: Pengantar Pemahaman Bahasa Manusia*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2010.

Duranti, Alesandro, *Lingustic Antrophology*, Cambridge: Cambridge University Press. 1997.

Effendi, Ahmad Fuad, "Peta Pengajaran Bahasa Arab di Indonesia", dalam *Jurnal Bahasa dan Seni*, 29 Oktober 2001.

Elias, Elias A. (ed), *Modern Dictionary; Arabic-English*, Cairo: Elias Modern Press, 1954.

Fachrurrazi, Aziz, *Pembelajaran Bahasa Asing; Metode Tradisional dan Kontemporer*, Jakarta: Bina Publishing, 2010.

Fiddaroini, Saidun, *Tulisan Bahasa Arab yang Sempurna dan Implikasinya dalam Pengajaran Bahasa Arab*, Disertasi, Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1995.

Ghazali, A. Syakur, *Pembelajaran Keterampilan Berbahasa dengan Pendekatan Komunikatif-Interaktif*, Bandung: Refika Aditama, 2010.

Goode, *Methods in Social Research*, McGraw-Hill Kogakusha, LTD, 1952.

Hadi, Nur, *Al-Muwajjih Li Ta'līmi al-Maharāt al-Lugawiyāt Ligairinnathiqīna Bihā*, Malang: UIN-Maliki Press, 2011.

Hadi, P. Hardono, *Epistemologi; Filsafat Pengetahuan*, Yogyakarta: Kanisius, 1994.

Hamalik, Oemar, *Perencanaan Pengajaran Berdasarkan Pendekatan Sistem*, Jakarta: PT. Bumi Aksara, 2002.

Hamid, M. Abdul, (ed) *Pembelajaran Bahasa Arab; Pendekatan, Metode, Strategi, Materi dan Media*, Malang: UIN-Malang Press, 2008.

Hasyim, A., *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia*, Bandung: Alma'arif, 1993.

Hermawan, Acep, *Metodologi Pembelajaran Bahasa Arab*, Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2011.

Ibn Mandhur al-Afriq, Abi al-Fadl Jamaluddin Muhammad Ibn Mukarram, al-Mishry, *Lisān al- 'Arab Jilid II*, Bairut: Dar Shadir, 1955.

- Indrawan Jendra, Made Iwan, *Sociolinguistik: The Study of Societies' Languages*, Yogyakarta: Graha Ilmu, 2010.
- Izzan Ahmad, *Metodologi Pembelajaran Bahasa Arab*, Bandung: Humaniora, 2011.
- Jary, David (ed), *The Harper Collins Dictionary Sociology*, New York: HarperCollins Publishers, 1991.
- Kadarisman, A Effendi, *Mengurai Bahasa Menyibak Budaya; Bunga Rampai Linguistik, Puitika, dan Pengajaran Bahasa*, Malang: UM Press, 2010.
- Madjid, Norcholis, *Bilik-Bilik Pesantren; Sebuah Potret Perjalanan*, Jakarta: Paramadina, 1997.
- Muhaimin, *Wacana Pengembangan Pendidikan Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003.
- Muhajir, *Pelajaran Bahasa Arab untuk MI dan MTs*, Yogyakarta: Pustaka Insan Madani, 2006.
- Musthofa, Ibrahim, *Ihya' al-Nahwu*, Cairo: Lajnah Ta'lif wa Tarjamah wa Nasyr, 1963.
- Muthahhari, Murtadha, dalam *Perspektif ak-Qur'an Tentang Manusia dan Agama*, terj. Haidar Bagur, Bandung, Mizan, 1984.
- \_\_\_\_\_, *Manusia dan Alam Semesta: Konsepsi Islam tentang Jagar Raya*, terj. Ilyas Hasan, Jakarta: Lentera Basritama, 2002.
- Nasution, Harun (ed), *Ensiklopedi Islam Indonesia*, Jakarta: Djambatan, 2002.
- Nizar, Samsul, *Filsafat Pendidikan Islam, Pendekatan Historis, Teoritis, dan Praktis*, Jakarta: Ciputat Press, 2002.
- Parera, Jos. Daniel, *Linguistik Edukasional: Pendekatan, Konsep, dan Teori Pengajaran Bahasa*, Jakarta: Erlangga, 1987.
- Rani, Abdul, (ed), *Analisis Wacana: Sebuah Kajian Bahasa dalam Pemakaian*, Malang: Bayumedia Publishing, 2006.
- Richards, *Listening Comprehension: Approach, Design, Procedur*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- \_\_\_\_\_, *The Language Teaching Matrix*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Rosyidi, Abd. Wahab, *Memahami Konsep Dasar Pembelajaran Bahasa Arab*, Malang: UIN Malang Press, 2012.
- Shorde, William A, *Organization and Management: Basic System Concepts*, Malaysia: Irwin Book Co, 1974.
- Steenbrink, Karel A., *Pesantren Madrasah Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Moderen*, Jakarta: LP3ES, 1974.
- Sumardi, Muljanto, *Pengajaran Bahasa Asing: Sebuah Tinjauan Dari Segi Metodologi*, Jakarta: Bulan Bintang, 1975.
- Suriasumantri, Jujun S, *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Populer*, Jakarta: Sinar Harapan, 1996.
- Suryanegara, Ahmad Mansur, *Menemukan Sejarah Wacana Pergerakan Islam di Indonesia*, Bandung: Mizan, 1995.
- Suwandi, Sarwiji, *Serbalinguistik: Mengupas Belbagai Praktik Berbahasa*, Surakarta: UNS Press, 2008.
- Suwito, *Sejarah Sosial Pendidikan Islam*, Jakarta: Prenada Media, 2005.

- Syahin, Muhammad, *‘Awāmil Tanmiyyah al-Lughah al-‘Arabiyyah*, Cairo; Mabta’ al-Dakwah al-Islamiyyah, 1980.
- Syakur, Nazri, *Pengembangan Pendekatan Komunikatif Untuk Pembelajaran Bahasa Arab*, Disertasi, Program Pascasarjana, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2007.
- \_\_\_\_\_, *Revolusi Metodologi Pembelajaran Bahasa Arab; Dari Pendekatan Komunikatif Ke Komunikatif Kambiumi*, Yogyakarta: Pedagogia, 2010.
- Tim Penyusun, *Kamus Bahasa Indonesia*, Jakarta: Pusat Bahasa, 2008.
- Wahid Wafi, Ali Abdul, *Fiqh al-Lughah*, Cairo: Lajnah al-Bayan al-Arabi, 1926.



# Konsep At-Tijarah dalam Tafsir Al-Misbah

## Karya M. Quraish Shihab

Oleh: Andi Zulfikar<sup>1)</sup> & A Darussalam Tajang<sup>2)</sup>

1) Kandidat Doktor Ekonomi Islam UIN Yogyakarta dan Dosen UIN Makassar

2) Dosen UIN Makassar

### ABSTRAK

Penelitian ini dilatarbelakangi oleh perkembangan perdagangan global yang demikian pesat yang menimbulkan benturan kepentingan antara pelaku bisnis. Hal ini terjadi karena pelaku bisnis sangat bernaftsu untuk memperoleh keuntungan melalui cara apa saja, tanpa mempertimbangkan lagi persoalan kejujuran, keadilan dan kemanusiaan. Ini disebabkan sistem ekonomi kapitalis dan sistem ekonomi sosialis yang mendominasi dunia sekarang ini jauh dari norma agama, maka muncul pemikiran baru yang menawarkan ajaran Islam sebagai sebuah sistem ekonomi alternatif, dimana norma agama (al-Qur'an dan hadis) merupakan pijakan dasarnya.

Penulis tertarik untuk meneliti dan menggali lebih dalam penafsiran Muhammad Quraish Shihab dalam kitab tafsirnya, al-Mishbah, terkait konsep at-tijarah (bisnis) dalam al-Qur'an (Islam), dimana tafsir al-Mishbah merupakan kitab tafsir al-Qur'an 30 juz yang ditulis "orang" Indonesia yang paling terakhir muncul dari kitab tafsir (berbahasa Indonesia) lainnya.

Penelitian ini bersifat library research dengan sumber data primernya Tafsir al-Misbah karya M. Quraish Shihab, adapun teknik pengolahan data menggunakan analisis data kualitatif, sedangkan teknik dan langkah analisis data yakni mencoba menggambarkan, mengumpulkan dan menguraikan penafsiran Quraish Shihab tentang ayat-ayat at-tijarah dalam tafsirnya al-Mishbah. Singkatnya, metode yang digunakan adalah metode tafsir tematik (maudū'i) yang bersifat analitis dan deskriptif, akan tetapi, pola kerjanya tidak mengikuti pola kerja tafsir tematik secara kaku.

Konsep makna at-tijarah tafsir al-Mishbah memiliki perbedaan subjek, objek, maksud serta konteks yang berbeda satu dengan ayat lainnya, akan tetapi sama dalam hal logika berfikir yaitu adanya hubungan dan hukum timbal balik dalam sebuah tindakan, layaknya sebuah bisnis atau perdagangan yakni dengan adanya untung dan rugi. Ada tiga bentuk model "bisnis" (at-tijarah) dalam al-Mishbah, pertama, ayat yang hubungan bisnis manusia kepada/sesama manusia (konteks muāmalah) yakni bersifat material-kuantitatif (QS. al-Baqarah (2): 282) dan an-Nisa [4]: 29. Kedua, ayat-ayat yang hubungan bisnis Allah SWT kepada manusia (konteks agama) yakni bersifat immaterial-kualitatif (QS. at-Taubah (9): 24, QS. an-Nūr (24): 37, QS. Fāṭir (35): 29, QS. as-Ṣaf (61): 10 dan QS. al-Baqarah (2): 16). Ketiga, ayat yang hubungan bisnis Allah SWT kepada manusia sekaligus mencakup antar sesama manusia (konteks bisnis dan spritualitas) yakni bersifat material-kuantitatif dan immaterial-kualitatif sekaligus (QS. al-Jumu'ah (62): 11).

**Kata Kunci:** Al-Qur'an, Quraish Shihab, at-Tijarah, bisnis.

### A. Latar Belakang

Muhammad Quraish Shihab mengatakan bahwasanya bisnis atau ekonomi, bahkan di semua cabang keilmuan –dalam pandangan Islam–dalam operasionalnya berpijak pada dua area: pertama, prinsip-prinsip dasar yang ditetapkan oleh al-Qur'an dan Sunnah, dan ini bersifat langgeng abadi tidak mengalami perubahan.

Kedua, perkembangan positif masyarakat, ilmu pengetahuan, dan teknologi, di mana terbuka

lapangan yang luas untuk menampung yang baru lagi baik dari hasil pemikiran dan budi daya manusia, dan itu berarti ia bersifat sementara karena bila ada sesuatu yang lebih baik –di mana pun ditemukan– maka itu harus menggantikan tempat yang lama yang tidak sebaik itu.<sup>149</sup>

Norma-norma atau prinsip-prinsip yang terkandung dalam akidah dan syariah Islam tentang bisnis atau perdagangan masih perlu digali lebih dalam dan luas terutama yang terdapat dalam al-Qur’ān, oleh karena itu perlu diupayakan untuk mengungkapkan petunjuk-petunjuk atau norma-norma tersebut untuk menemukan konsep perdagangan/bisnis di dalamnya (al-Qur’an).

Peneliti tertarik untuk meneliti salah satu penafsir di Indonesia yaitu Muhammad Quraish Shihab dalam kitab tafsirnya, al-Mishbah, meskipun banyak tafsir yang menggunakan bahasa Indonesia seperti Tafsir al-Azhar karya M. Hamka, Tafsir An-Nur karya Habsy As-Shiddiqi, dan lain-lain, namun peneliti memiliki alasan tersendiri dalam memilihnya, diantaranya, pertama, tafsir al-Mishbah merupakan kitab tafsir al-Qur’ān 30 juz yang ditulis ”orang” Indonesia yang paling terakhir muncul dari kitab tafsir lainnya<sup>150</sup>.

Kedua, disebabkan latarbelakang perbedaan entitas sosial dan budaya pada diri sang mufassir, secara sadar ataupun tidak, telah banyak berpengaruh pada hasil tafsiran/dalam menafsirkan al-Qur’ān, kiranya pemikiran beliau bisa mewakili *frame* sosial dan budaya di Indonesia saat ini, walau tidak ada jaminan bisa mewakilinya seratus persen.

Adanya suatu penelitian terhadap tafsir al-Mishbah terkait permasalahan bisnis merupakan sebuah upaya untuk memunculkan sudut pandang baru dari banyak sudut pandang kajian al-Qur’ān seperti kajian politik dalam al-Qur’ān, kajian sosial dalam al-Qur’ān, dan lain sebagainya. Terkait pembahasan bisnis, penulis membatasi kajian dengan menelusuri salah satu terminologi yang bisa mewakili dalam pengertian bisnis/perniagaan/perdagangan yaitu khusus pada term *at-tijārah*. Untuk tujuan itu, diangkatlah karya ini dengan judul: “Konsep *at-Tijārah* dalam Tafsir al-Mishbah Karya Muhammad Quraish Shihab”.

## ANALISIS KONSEP *AT-TIJĀRAH* DALAM TAFSIR AL-MISHBAH

Sebelum memaparkan bentuk penafsiran, sebagaimana dalam pendahuluan penulis menyinggung bahwasanya dalam terminologi bisnis<sup>151</sup>, Islam mempunyai (dan penulis membatasi dengan meneliti pada) term *al-tijārah* yang kiranya dapat mewakilinya. Terma *tijārah* (تجارة), berawal dari kata dasar *t-j-r* (ت-ج-ر), bermakna berdagang, berniaga, perdagangan, perniagaan.<sup>152</sup> Sedangkan menurut Asfahani *at-tijārah* (التجارة) mempunyai makna “*pengelolaan harta benda untuk mencari keuntungan*”<sup>153</sup>, oleh sebab itu secara garis besar dalam pembahasan penulis sekali lagi tidak membedakan antara berbisnis, berdagang ataupun berniaga sebagaimana defenisi pada umumnya.

Dalam al-Qur’ān terma *tijārah* ditemui sebanyak delapan kali dan *tijāratuhum* tersebut satu kali. Bentuk *tijārah* pertama terdapat dalam al-Baqarah [2]: 282, kedua an-Nisā [4]: 29, ketiga at-Taubah [9]: 24, keempat an-Nūr [24]: 37, kelima Fāṭir [35]: 29, keenam aṣ-Ṣaf [61]: 10, ketujuh pada surat al-Jumu’ah [62]: 11 (disebut dua kali) dan adapun kata *tijāratuhum* terdapat dalam al-Baqarah [2]: 16<sup>154</sup>. Berikut bentuk penafsiran Muhammad Quraish Shihab terkait ayat-ayat sebelumnya yang berkaitan tentang bisnis (*at-tijārah*):

---

149 *Ibid.*

150 Edisi terakhir al-Mishbah diterbitkan pada tahun 2011.

151 Menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia, bisnis berarti usaha-usaha komersial di dunia perdagangan. Lihat Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Kamus Besar Bahasa Indonesia., hlm. 138.

152 Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir* (Yogyakarta: PP Krapyak: 1984), hlm. 139.

153 Muhammad ar-Raghib Al-Asfahani, *Mufradat fi Garīb al-Qur’ān* (Mesir: Maktabah wa Matba’ah Mustafā al-Bab al-Halabi wa Auladiah, 1961), hlm. 73.

154 Muhammad Fu’ad Abdul Baqī, *Mu’jam Mufahras li al-Fāz Al-Qur’ān* (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), hlm. 152.

## A. *At-Tijarah* dalam Konteks *Muāmalah*<sup>155</sup>

### 1. Kebolehan Utang-Piutang dalam Bisnis (al-Baqarah [2]: 282)

- a) Pokok-pokok pikiran dalam ayat ini, diantaranya:
  1. Anjuran menulis/mencatat proses utang-piutang.
  2. Anjuran bersikap jujur dan adil dalam penulisan utang-piutang.
  3. Kebolehan pihak ketiga dalam membantu proses (penulisan serta pembacaan/*imla*) utang-piutang.
  4. Anjuran mengimlakan hasil transaksi oleh orang yang berutang kepada si pemberi utang.
  5. Anjuran adanya persaksian (sebagai bukti) dalam transaksi utang-piutang.
  6. Diboolehkannya berdagang tanpa pencatatan/penulisan transaksi dalam bentuk tunai.
  7. Larangan memudaratkan dalam proses utang-piutang.
- b) Makna kata “تجارة” dalam QS. al-Baqarah (2) ayat 282.

أَلَا أَنْ تَكُونُ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا<sup>156</sup>

Kata “تجارة” pada ayat ini oleh Muhammad Quraish Shihab diartikan sebagai “perdagangan”<sup>157</sup>, yaitu bilamana perdagangan yang dilakukan secara tunai, maka tidak mengapa jika tidak menuliskan transaksinya, hal ini berbeda dengan penggalan awal ayat bercerita tentang perdagangan dalam bentuk utang-piutang yang menganjurkan untuk menuliskan disertai adanya saksi dari transaksi tersebut.

Ayat dimana kata “تجارة” ini disebut (QS. al-Baqarah (2): 282), merupakan ayat yang terpanjang dalam al-Qur’ān dan dikenal juga dengan sebutan ayat *al-mudāyanah* atau ayat yang berhubungan dengan utang-piutang. Transaksi utang-piutang atau dalam istilah fiqh disebut *al-Qard* oleh para ulama diperbolehkan berdasarkan al-Qur’ān<sup>158</sup>, hadis<sup>159</sup>, dan ijma’ Ulama.<sup>160</sup>

Terkait utang-piutang, dalam kamus besar bahasa Indonesia, utang-piutang adalah uang yang dipinjam dari orang lain dan yang dipinjamkan kepada orang lain.<sup>161</sup> Dalam terminologi Islam utang-piutang dikenal dengan istilah *al-Qard* yang bermakna “potongan”<sup>162</sup>, dipahami sebagai harta yang diserahkan kepada orang yang berutang, sebab harta yang diserahkan merupakan potongan dari harta orang yang memberikan utang<sup>163</sup>, tetapi pada umumnya khususnya dalam istilah Fiqh, *al-Qard* diartikan sebagai pinjaman atau utang.<sup>164</sup>

Ayat QS. al-Baqarah (2): 282 ini menurut Muhammad Quraish Shihab mempunyai posisi yang strategis yang diposisikan setelah ayat-ayat yang menguraikan anjuran bersedekah dan berinfak (QS.

<sup>155</sup> *Muāmalah* di sini dalam konteks hubungan manusia dengan manusia lainnya, terkhusus dalam kegiatan ekonomi atau bisnis.

<sup>156</sup> Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. 1, hlm. 730.

<sup>157</sup> *Ibid*. Sebagaimana dalam pendahuluan dan pada pembahasan bab dua, penulis (tesis) tidak membedakan antara bisnis, perdagangan dan perniagaan.

<sup>158</sup> QS. al-Baqarah (2): 282 menjadi salah satu dalil diperbolehkannya utang piutang.

<sup>159</sup> Terdapat dalam hadis Nabi akan kebolehan utang piutang (*al-Qard*), yang artinya: “*Dari Ibnu Mas’ud bahwa sesungguhnya Rasulullah SAW. bersabda, ‘Bukan seorang Muslim yang meminjam kepada Muslim lainnya dua kali, melainkan salah satunya adalah setara dengan shadaqah’*” (HR. Ibnu Majah dan Ibnu Hibban). Lihat Abu Ishaq Al-Syaerazi, *al-Muhazab* (Mesir: al-Babi al-Halabi, t.th), hlm. 302.

<sup>160</sup> M. Syafi’i Antonio, *Bank Syariah Dari Teori ke Praktek* (Jakarta: Gema Insani Press, 2001), hlm. 132.

<sup>161</sup> Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Balai Pustaka, 1998), hlm. 689.

<sup>162</sup> Kamaluddin A. Marzuki, *Fiqh Sunnah* (Bandung: Al-Ma’arif, 1998), Vol. 12, hlm. 129.

<sup>163</sup> Syed Ahmad Husein, et.al. *Fiqh dan Perundang-undangan Islam* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1995), hlm. 726.

<sup>164</sup> M. Abdul Mudjiej, *Kamus Istilah Fiqh* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994), hlm. 72.

al-Baqarah (2): 271-274), kemudian disusul dengan ayat-ayat larangan melakukan transaksi riba (QS. al-Baqarah (2): 275-279), serta ayat-ayat yang menganjurkan memberikan tangguh/dispensasi kepada yang berutang jika tidak mampu membayar utangnya hingga mereka (yang berutang) mampu untuk membayarnya atau bahkan sebaiknya si pemberi utang menyedekahkan sebagian atau semua utang yang meraka transaksikan karena kesulitan yang berutang dalam melunasinya (QS. al-Baqarah (2): 280).<sup>165</sup>

Berkaitan dengan pokok pikiran pertama, yaitu anjuran menulis utang-piutang, secara redaksional ditujukan kepada orang-orang yang beriman, tetapi yang dimaksud adalah mereka yang melakukan transaksi utang-piutang. Bentuk utang-piutang yaitu ketika seseorang membutuhkan sesuatu yang mengharuskan meminjam sejumlah modal/uang dari seseorang yang menjadi pemberi utang ataupun jika seseorang memiliki modal tetapi tidak pandai berdagang atau tidak memiliki kesempatan untuk berdagang, sedangkan orang lain pandai dan cakap serta memiliki waktu yang cukup untuk berdagang, tetapi tidak memiliki modal maka diperbolehkan diberikan pinjaman (utang-piutang)<sup>166</sup>.

Berkaitan juga dengan pokok pikiran pertama, Muhammad Quraish Shihab mengatakan bahwa menulis transaksi utang-piutang oleh banyak ulama sebagai anjuran, bukan sebuah kewajiban. Namun demikian, ayat ini mengisyaratkan perlunya belajar tulis-menulis karena dalam kehidupan saat ini setiap orang dapat mengalami kebutuhan pinjam dan meminjamkan serta aktivitas lainnya. Itu diisyaratkan oleh penggunaan kata *iz\ā/apabila* pada awal penggalan ayat ini, yang lazim digunakan untuk menunjukkan kepastian akan terjadinya sesuatu.<sup>167</sup>

Berkaitan dengan pokok pikiran kedua yaitu anjuran bersikap jujur dan adil menulis utang-piutang, sebagaimana dalam potongan ayat “...*dan hendaklah seorang penulis diantara kamu menulisnya dengan adil...*”, yakni menuliskan transaksi utang-piutang dengan benar, tidak menyalahi ketentuan Allah dan aturan yang berlaku dalam masyarakat dimana mereka berada. Tidak juga merugikan salah satu pihak yang berdagang, oleh karena itu sebaiknya bagi seorang penulis/pencatat utang-piutang tersebut memiliki kemampuan menulis/mencatat transaksi utang-piutang, pengetahuan akan aturan yang berlaku terkait proses utang-piutang dan bersikap adil, jujur lagi benar dalam menjalankan tugasnya. Selain itu juga adanya keadilan dan kejelasan juga harus ada dalam objek peminjaman, dimana salah satu indikatornya bisa diukur, ditakar, ditimbang dan sebagainya.<sup>168</sup>

Berkaitan dengan pokok pikiran ketiga, yaitu dibolehkan adanya pihak ketiga dalam proses transaksi (menuliskan serta mengimlakan) utang-piutang. Dalam proses tersebut dari ayat ini membolehkan pihak ketiga jika salah satu dari orang yang bertransaksi tidak pandai baca-tulis, lemah akalnya (tidak pandai mengurus harta), atau lemah keadaannya seperti sudah tua renta atukah sakit keras, dan alasan lain yang mengharuskan adanya pihak ketiga dalam melancarkan proses transaksi tersebut.

Berkaitan dengan pokok pikiran keempat, yaitu anjuran mengimlakan bagi orang yang berutang kepada si pemberi utang. Mengapa dalam ayat ini yang mengimlakan harus dari yang berutang? Menurut Muhammad Quraish Shihab<sup>169</sup> karena orang yang berutang berada di posisi lemah. Karena jika yang memberi utang yang mengimlakan, bisa jadi suatu ketika yang berutang mengingkarnya. Proses *imla*/pembacaan hasil transaksi utang-piutang yang dilakukan sendiri oleh yang berutang di depan penulis/pencatat dan si pemberi utang maka tidak ada alasan bagi yang berutang untuk mengingkari isi perjanjian.

Berkaitan dengan pokok pikiran kelima, yaitu anjuran adanya persaksian (bukti) dalam transaksi utang-piutang. Kata “saksi” yang digunakan dalam ayat ini menggunakan kata “شاهدين” (*syahidain*)

165 Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. 1, hlm. 730.

166 Sulaiman Rasyid, *Fiqh Islam* (Bandung: Sinar Baru Algesindo, 2005), hlm. 209.

167 Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. 1, hlm. 730.

168 Hasan Ayub, *Fiqh al-Muāmalah fī al-Islām* (Beirut: Dār al-Tauhid, 1998), hlm. 174.

169 Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. 1, hlm. 734.

bukan kata “شاهدين (syāhidain), menurut Muhammad Quraish Shihab<sup>170</sup>, hal tersebut berarti bahwa saksi yang dimaksud benar-benar yang “wajar” serta dikenal kejujurannya sebagai saksi dan telah berulang-ulang melaksanakan tugas tersebut. Dengan demikian, tidak ada keraguan dalam kesaksiannya.

Berkaitan dengan pokok pikiran keenam, yaitu dibolehkannya berdagang tanpa pencatatan/penulisan transaksi dalam bentuk tunai. Hal ini disebabkan telah jelasnya proses transaksi, berbeda dengan penundaan pembayaran (utang-piutang) yang mengharuskan adanya bukti dengan bentuk pencatatan/penulisan dan saksi atau apapun yang bias menjadi bukti kuat (missal: surat bermaterai) dalam proses utang-piutang, agar memberi rasa aman kepada si pemberi utang dan berhati-hati dalam pengembalian uang/barang yang dipinjam oleh si berutang.

Berkaitan dengan pokok pikiran ketujuh, yaitu larangan memudaratkan dalam proses utang-piutang. Sebagaimana kita kenal bahwa utang-piutang (*al-Qard*) masuk dalam aqad *tatawwu’i* atau akad saling membantu dan bukan transaksi komersial<sup>171</sup>, akan tetapi perlu diingat hal ini berisi anjuran agar bersikap proporsional dan adil yakni janganlah penulis dan saksi memudaratkan yang bermuamalah atau juga sebaliknya janganlah yang bermuamalah memudaratkan para saksi dan penulis seperti menunda pemyaran/pengembalian pinjaman<sup>172</sup> ataukah antar yang bermuamalah (kreditur dan debitur) misalnya tidak mengembalikan jumlah pinjaman yang sama, dimana didalam utang-piutang dituntut untuk mengembalikan pinjaman dengan jumlah yang sama<sup>173</sup>. Oleh karenanya diperbolehkan memberikan mereka (penulis/pencatat utang-piutang) biaya transport atau biaya administrasi sebagai imbalan jerih payah dan penggunaan waktu mereka.

## 2. Menjauhi Perbuatan *Bātil* (tidak sesuai tuntunan agama) dan Bersikap Saling Rela/*riḍo* dalam Berbisnis (QS. an-Nisā> (4): 29)

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ﴿٢٩﴾<sup>174</sup>

a) Pokok-pokok pikiran dalam ayat ini, diantaranya:

1. Larangan berbisnis secara batil.
2. Anjuran berbisnis berdasarkan kerelaan.
3. Larangan bunuh diri dalam masalah bisnis.

b) Makna kata “تراجت” dalam QS. an-Nisā (4): 29.

إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ

“...tetapi (hendaklah) dengan **perniagaan** yang berdasarkan kerelaan di antara kamu<sup>175</sup>...”

Kata “تراجت” pada ayat ini oleh Muhammad Quraish Shihab diartikan sebagai “perniagaan”<sup>176</sup>, yaitu perniagaan yang diridoi Allah adalah dengan syarat perniagaan yang berdasarkan kerelaan/saling riḍo

170 Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. 1., hlm. 735.

171 M. Syafi’i Antonio, *Bank Syariah.*, hlm. 131.

172 Rasulullah SAW. Bersabda: “penundaan pembayaran utang oleh orang kaya/mampu adalah perbuatan zalim” (HR. Muslim), lihat Imam Muslim, *Ṣahih Muslim bi al-Syarh al-Nawawi* (Kairo: Dār al-Hadits, 1994), Vol. V, hlm. 493.

173 M. Muslichuddin, *Sistem Perbankan Dalam Islam* (Jakarta: Rineka Cipta, 1990), hlm. 8. Lihat juga Warkum Sumitro, *Azas-azas Perbankan Islam* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1997), hlm. 97. Lihat juga Karnaen Purwaatmaja, *Membumikan Ekonomi Islam di Indonesia* (Depok: Usaha Kami, 1996), hlm. 33. Lihat juga M. Umar Chapra, *Al-Qur’ān Menurut Sistem Moneter Yang Adil* (Yogyakarta: PT. Dana Bhakti Primayasa, 1997), hlm. 40. Lihat juga Toto Abdul Fatah, *Bank Tidak Identik dengan Riba* (Jawa Barat: MUI, t.th), hlm. 42.

174 Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. 2, hlm. 497.

175 *Ibid.*

176 *Ibid.*

(yang tidak melanggar ketentuan agama) atau ketiadaan paksaan<sup>177</sup> di antara pihak yang bertransaksi, yaitu dari orang yang memberi utang (kreditur) ataupun yang berutang (debitur) dimana, pada penggalan ayat sebelumnya bercerita akan larangan memperoleh harta secara batil (tidak sesuai dengan tuntunan syariat), dan pada penggalan kalimat terakhir ayat ini untuk menghindari bunuh diri dari segala aktifitas khususnya perniagaan yang mereka lalui dalam kehidupan.

Pada ayat yang lalu (QS. an-Nisā (3): 3-4) menceritakan bahwasanya pernikahan itu membutuhkan harta, paling tidak untuk maskawin dan kebutuhan hidup suami istri, oleh karena itu wajar jika ayat ini (QS. an-Nisā (3): 29) yang memberi tuntunan tentang perolehan harta ditempatkan sesudah tuntunan tentang pernikahan. Di sisi lain, ayat-ayat yang lalu (QS. an-Nisā (3): 24-25) juga berbicara tentang perolehan harta melalui warisan<sup>178</sup> atau maskawin, sedang di sini dibicarakan perolehan harta melalui upaya masing-masing.

Melalui ayat ini (QS. an-Nisā (3): 9) Allah mengingatkan kepada orang-orang yang beriman agar memakan yakni memperoleh harta tidak secara batil, yakni tidak sesuai dengan tuntunan syariat<sup>179</sup>, tetapi hendaknya memperoleh harta itu dengan jalan perniagaan yang berdasarkan kerelaan yang tidak melanggar ketentuan agama.

Berkaitan dengan pokok pikiran pertama, yaitu larangan perolehan harta secara batil, sebagaimana dalam penggalan ayat “... *janganlah kamu memakan harta...*”, Muhammad Quraish Shihab berpendapat bahwasanya penggunaan kata “makan” untuk melarang perolehan harta secara batil disebabkan (salah satu) kebutuhan pokok manusia adalah makan dan oleh karena makan yang merupakan kebutuhan pokok itu terlarang memperolehnya dengan batil, tentu lebih terlarang lagi bila perolehan dengan batil menyangkut kebutuhan sekunder apalagi tersier<sup>180</sup>, hal ini tidak lepas dari defenisi harta yang merupakan segala sesuatu yang sangat diinginkan oleh manusia untuk menyimpan dan memilikinya.<sup>181</sup>

Menurut Quraish Shihab, al-Qur’ān al-Karīm dalam semua uraiannya, termasuk dalam bidang ekonomi, selalu memandang manusia secara utuh, sehingga al-Qur’ān memaparkan ajarannya dengan memperhatikan kepentingan individu dan masyarakat. Individu dilihatnya secara utuh, fisik, akal, dan kalbu, dan masyarakat dihadapinya dengan menekankan adanya kelompok lemah dan kuat, tetapi tidak menjadikan mereka dalam kelas-kelas yang saling bertentangan sebagaimana halnya komunisme, namun mendorong mereka semua untuk bekerja sama guna meraih kemaslahatan individu tanpa mengorbankan masyarakat atau sebaliknya.<sup>182</sup>

Menurut Quraish Shihab kesatuan kemanusiaan mengantar pengusaha Muslim menghindari segala bentuk eksploitasi terhadap sesama manusia, Muslim atau non-Muslim. Dari sini dapat dimengerti mengapa Islam mengharamkan bukan saja riba, tetapi juga penipuan atau dugaan dapat mengakibatkan penipuan walau terselubung, seperti larangan memperjualbelikan sesuatu yang tidak/belum jelas sifat dan keadaannya (*bai’ al-gharar*), sebagaimana melarang pula menawarkan barang pada saat konsumen menerima tawaran yang sama dari orang lain. Kesatuan kemanusiaan mengharuskan manusia berpikir dan mempertimbangkan kepentingan umat manusia dalam semua tindakannya, bukan hanya untuk

---

177 Muhammad Quraish Shihab, *Bisnis Sukses Dunia Akhirat...*, hlm. 79.

178 Wirjono Prodjodikoro, *Hukum Warisan di Indonesia* (Bandung: Sumur Bandung, 1993), hlm. 18. Lihat juga R. Abdul Djamali, *Hukum Islam Berdasarkan Ketentuan Kurikulum Konsorium Ilmu Hukum* (Bandung: PT. Mandar Maju, 2002), hlm. 112. Amir Syaifuddin, *Pelaksanaan Hukum Kewarisan Islam dalam Lingkungan Adat Minangkabau* (Jakarta: Gunung Agung, 1982), hlm. 8.

179 Sri Nurhayati dan Wasilah, *Akuntansi Syariah di Indonesia*, Ed. II, (Jakarta: Salemba Empat, 2011), hlm. 67.

180 Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. 2, hlm. 497.

181 Lihat Majduddin al-Firouzabadi, *al-Qamus al-Muḥiṭ* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2009), hlm. 52. Ibnu Asyur mengatakan bahwa: “*kekayaan pada mulanya berarti emas dan perak, tetapi kemudian berubah pengertiannya menjadi segala barang yang disimpan dan dimiliki*”. Lihat Yusuf al-Qarḍāwī, *Fiqhuz Zakat* (Beirut: Muassasah ar-Risalah, 1973), Vol. 1, hlm. 123. Lihat juga Hendi Suhendi, *Fiqh Muamalah* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2007), hlm. 9. Lihat juga, Habib Nazir dan Afif Muhammad, *Ensiklopedi Ekonomi dan Perbankan Syari’ah* (Bandung: Kaki Langit, 2004), hlm. 368.

182 Muhammad Quraish Shihab, *Menabur Pesan Ilahi...*, hlm. 194.

generasinya, tetapi juga generasi mendatang, sehingga dengan demikian terhindar penggunaan dan pemanfaatan sumber daya alam untuk digunakan secara berlebihan oleh generasi masa kini saja.<sup>183</sup>

Dengan demikian, larangan memakan harta yang berada di tengah mereka dengan batil itu mengandung makna larangan melakukan transaksi/perpindahan harta yang tidak mengantar masyarakat kepada kesuksesan, bahkan mengantarnya kepada kebejatan dan kehancuran, seperti praktik-praktik riba, perjudian, jual beli yang mengandung penipuan, dan lain-lain.<sup>184</sup>

Jika memakan harta dengan cara yang batil dibiarkan tanpa adanya peringatan/*punishment* dapat menimbulkan pemahaman bahwasanya harta mengatarkan kepada keburukan, menganggap segala sesuatu yang berkaitan dengan kenikmatan materi merupakan kotoran bagi ruhani, yang mengajarkan idealisme dan moral yang baik, oleh sebab itu dikenalnya falsafah Brahma di India sebagai sebuah pradigma dari hal tersebut.<sup>185</sup>

Masih berkaitan dengan pokok pikiran pertama dimana ayat di atas menekankan akan keharusan mengindahkan peraturan-peraturan yang ditetapkan dan tidak melakukan apa yang diistilahkan oleh ayat di atas dengan (الباطل) *al-bāṭil*, yakni pelanggaran terhadap ketentuan agama atau persyaratan yang disepakati. Dalam konteks ini, Nabi SAW. bersabda, “*Kaum Muslimin sesuai dengan (harus menepati) syarat-syarat yang mereka sepakati selama tidak menghalalkan yang haram atau mengharamkan yang halal.*”<sup>186</sup>

Selanjutnya yang berkaitan dengan pokok pikiran kedua yaitu, anjuran berniaga berdasarkan kerelaan dalam penggalan ayat “...*(hendaklah) perniagaan yang berdasarkan kerelaan di antara kamu...*”<sup>187</sup> yakni menekankan keharusan adanya kerelaan kedua belah pihak atau yang diistilangkannya dengan (عن تراض منكم) ‘*an tarāḍin minkum*. Walaupun kerelaan sesuatu yang abstrak atau tersembunyi di lubuk hati, indikator dan tanda-tandanya dapat terlihat. Ijab dan kabul, atau apa saja yang dikenal dalam adat kebiasaan sebagai serah terima adalah bentuk-bentuk merupakan dan dapat digunakan dalam menghukumi serta menunjukkan adanya sikap kerelaan antara mereka yang bertransaksi.

Sikap saling rela dalam bertransaksi menimbulkan hubungan timbal balik yang harmonis, adanya peraturan dan syariat serta sanksi yang menanti, merupakan tiga hal yang selalu berkaitan bisnis dan di atas ketiga hal tersebut, ada etika yang menjadikan pelaku bisnis tidak sekadar menuntut keuntungan materi yang segera, tetapi melampauinya yakni mementingkan orang lain daripada dirinya sendiri, karena Islam lebih atas dasar ajaran sosial dan moralnya<sup>188</sup>, seperti tuntunan al-Qur’ān (QS. al-Ḥasyr [59]: 9).

Berkaitan dengan pokok pikiran ketiga, yaitu larangan bunuh diri, Muhammad Quraish Shihab berpendapat, bahwasanya karena harta benda mempunyai kedudukan di bawah nyawa, terkadang nyawa dipertaruhkan untuk memperoleh atau mempertahankannya, dan dalam ayat ini (QS. An-Nisā (3): 29) menganjurkan untuk tidak membunuh diri sendiri, atau membunuh orang lain secara tidak hak karena orang lain adalah sama dengan kamu, dan bila kamu membunuhnya kamu pun terancam dibunuh, sesungguhnya Allah terhadap kamu Maha Penayang.<sup>189</sup>

---

183 Muhammad Quraish Shihab, *Menabur Pesan Ilahi...*, hlm. 199.

184 *Ibid.*

185 Yusuf al-Qarḍawi, *Sistem Masyarakat Islam dalam al-Qur’ān dan Sunah* (Solo: Citra Islami Press, 1997), hlm. 78.

186 Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. 2, hlm. 499.

187 Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. 2, hlm. 497.

188 Achmad Ramzy Tadjoeidin, *Berbagai Aspek Ekonomi Islam* (Yogyakarta: Tiara Waca, 1992), hlm. 13.

189 Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. 2, hlm. 497.

## B. *At-Tijarah* dalam Konteks Agama (Muslim)

### 1. Anjuran Tidak Lebih Mencintai Bisnis Duniawi dari Allah, Rasul dan Berjihad di jalan-Nya (at-Taubah [9]: 24)

a) Pokok-pokok pikiran dalam ayat ini, diantaranya:

1. Beberapa hal yang dicintai manusia.
2. Anjuran mencintai Allah dan Rasul-Nya serta berjihad di jalan-Nya.
3. Ancaman bagi orang yang lebih mencintai selain Allah dan Rasul-Nya serta berjihad di jalan-Nya.

b) Makna kata “تجارة” dalam QS. at-Taubah (9): ayat 24.

”وَتِجَارَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسْكِينٌ تَرْضَوْنَ أَحَبُّ إِلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ<sup>190</sup>”

Kata “تجارة” pada ayat ini oleh Muhammad Quraish Shihab diartikan sebagai “perniagaan”<sup>191</sup>, yang mempunyai konteks akan beberapa hal yang dicintai manusia, selain perniagaan/bisnis disebutkan juga bapak, anak, saudara, istri, kerabat, harta kekayaan, rumah tempat tinggal sebagai hal yang sering dilalaikan manusia, dan dari beberapa hal yang dicintai manusia tersebut hendaknya seorang Muslim lagi beriman lebih mencintai Allah, rasul, dan berjihad di jalan-Nya. Bagi orang yang lebih mencintai selain Allah, rasul dan berjihad di jalan-Nya dapat digolongkan sebagai orang yang fasik dan akan mendatangkan siksa dari-Nya.

Ayat ini menurut Muhammad Quraish Shihab salah satu bukti keinginan semua manusia untuk meraih sebanyak mungkin untuk diri dan keluarganya<sup>192</sup>, dan hal ini bukan berarti melarang mencintai keluarga, harta benda dan lain sebagainya. Betapa ia melarangnya padahal cinta terhadap harta dan anak adalah naluri<sup>193</sup> dan dorongan fitrah manusia<sup>194</sup>. Al-Qur’ān pun membenarkan hal tersebut (QS. Ali ‘Imran [3]: 14).

Ayat ini hanya mengingatkan jangan sampai kecintaan kepada delapan hal di atas melampaui batas sehingga menjadikan ia yang dipilih sambil mengorbankan kepentingan agama. Hati adalah seperti sebuah bejana, jika ada udara di dalamnya, air tidak dapat terus berada di dalamnya. Imam Ṣadiq menyatakan. “*Hati manusia adalah kediaman Allah, karenanya jangan izinkan sesuatu selain Allah.*”<sup>195</sup>

Memang kecintaan kepada sesuatu diukur ketika seseorang dihadapkan kepada dua hal atau lebih yang harus dipilih salah satunya. Dalam konteks ini, jika kenikmatan duniawi disandingkan dengan nilai-nilai Ilahi, lalu harus dipilih salah satunya, cinta yang lebih besar akan terlihat saat menjatuhkan pilihan. Perlu juga dicatat bahwa tidak selalu kepentingan duniawi dan kenikmatannya bertentangan dengan nilai-nilai Ilahi, dan ketika itu tidak ada salahnya jika keduanya digabung. Sekali lagi, ancaman ayat di atas ditujukan pada situasi di mana diharuskan adanya pilihan menyangkut dua hal yang tidak dapat digabung.<sup>196</sup>

Berkaitan dengan pokok pikiran kedua dan ketiga, yaitu ketika bapak, anak, saudara, istri, kaum keluarga, harta kekayaan, perniagaan, dan rumah lebih dicintai daripada Allah, Rasul-Nya dan berjihad di jalan-Nya, maka Allah akan mendatangkan keputusan-Nya (misal: musibah) yang tidak dapat kamu elakkan, akibat sikap buruk itu, dan mereka menjadi orang-orang fasik yang keluar dan

---

190 *Ibid.*

191 *Ibid.*

192 Muhammad Quraish Shihab, *Menabur Pesan Ilahi...*, hlm. 195.

193 Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. 5, hlm. 55.

194 Muhammad Quraish Shihab, *Bisnis Sukses Dunia Akhirat...*, hlm. 1.

195 Gulam Reza Sultan, *Hati yang Bersih* (Jakarta: Pustaka Zahra, 2004), hlm. 230.

196 Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. 5, hlm. 55.



menyimpang dari tuntunan Ilahi.<sup>197</sup>

Berkaitan dengan mengejar kekayaan, kekayaan sering dikemukakan untuk direnungkan sebagai rahmat Allah yang paling nyata kepada manusia. Karena itu, seorang Muslim yang sibuk memproduksi dan mengupayakan kekayaan berarti melaksanakan suatu tindak pengabdian yang fundamental kepada Allah atau ibadah.<sup>198</sup>

Pesan berjihad dalam penggalan ayat “...lebih kamu cintai daripada Allah dan Rasul-Nya dan berjihad di jalan-Nya...”<sup>199</sup> memberikan posisi khusus akan kemuliaan berjihad di jalan-Nya, *jihad fi sabilillah* mempunyai kedudukan yang paling tinggi dalam Islam sebagaimana yang dapat kita pahami dari celah-celah naṣ-naṣ Islamiyah dalam al-Qur’ān dan Sunnah rasul, apabila dilakukan dengan niat yang bersih dari tujuan duniawi<sup>200</sup>, sebuah hadis ditegaskan bahwa perbedaan kedudukan orang yang mau berjihad dan yang tidak mau berjihad di surga nanti adalah seratus derajat.<sup>201</sup> Rasulullah SAW. juga bersabda: “Barangsiapa berperang untuk menjunjung tinggi kalimah (Din) Allah, maka dia itu *fi sabilillah*”<sup>202</sup>, dan hal ini sesuai dengan ayat QS. at-Taubah (9): 20 dan QS. an-Nisā (4): 95-96.

Jihad *fi sabilillah* dengan kedudukan yang demikian tinggi mampu menyeleksi, menguji dan membedakan orang Muslim dan lainnya di sisi Allah. Jihad *fi sabilillah* merupakan ujian saringan yang dari celah-celahnya akan tampak siapa yang benar imannya dan suci niatnya sehingga berhak memperoleh pahala dari Allah, atau bagi siapa yang tidak benar imannya dan tidak suci niatnya dalam beramal sehingga ia layak mendapatkan azab dari-Nya.<sup>203</sup>

## 2. Tidak Melupakan Zikir, Salat dan Berzakat dalam Kesibukan Berbisnis (an-Nūr [24]: 37)

رِجَالٌ لَا تُلْهِمُهُمْ بِيَعَاةً وَلَا يَبِيعُ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَ إِقَامِ الصَّلَاةِ وَ إِتْيَاءِ الزَّكَاةِ يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَ الْأَبْصَارُ

a) Pokok-pokok pikiran dalam ayat ini, diantaranya:

1. Anjuran tidak melupakan berzikir, salat dan berzakat dalam keadaan apapun.
2. Tanda orang yang taat kepada Allah (berzikir, salat dan berzakat).

b) Makna kata “فراحت” dalam QS. an-Nūr (24): 37

”رِجَالٌ لَا تُلْهِمُهُمْ بِيَعَاةً وَلَا يَبِيعُ...“<sup>205</sup>

Kata “بِيَعَاةً” pada ayat ini oleh Muhammad Quraish Shihab diartikan sebagai “perniagaan”<sup>206</sup>, dimana oleh sibuknya dalam perniagaan menjadi salah satu sebab dalam kelalaian manusia beribadah kepada Allah SWT., oleh karenanya ayat ini mengajak manusia untuk tidak dilalaikan dalam perniagaan (profesi) dan proses jual-beli yang sudah serta yang akan dilakukan. Salah satu bentuk yang sering dilalaikan dalam perniagaan dan jual beli adalah kelalaian dalam berzikir karena memikirkan keuntungan dan kerugian, ibadah salat yang disibukkan karena padatnya waktu dalam perniagaan dan jual beli serta ibadah zakat yang sering dilupakan atau bahkan disengaja tidak berzakat karena khawatir kekurangan

197 Muhammad Quraish Shihab, *Wawasan Al-Quran: Tafsir Tematik atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 503.

198 Imamudin Yuliadi, *Ekonomi Islam Sebuah Pengantar* (Yogyakarta: LPPi, 2001), hlm. 68-72 dan 81.

199 Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. 5, hlm. 55.

200 Ali Abdul Halim Mahmud, *Karakteristik Umat Terbaik* (Bandung: Gema Insani, 1996), hlm. 268.

201 Khalid A. Mu’ti Khalif, *Nasihat Untuk Orang-orang Lalai* (Bandung, Gema Insani Press, 2005), hlm. 231.

202 Al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari* (Kairo: Darusy-Sya’b, 1987), Vol. I, hlm. 24-25.

203 Ali Abdul Halim Mahmud, *Karakteristik Umat Terbaik*., hlm. 269.

204 Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*., Vol. 9, hlm. 560.

205 *Ibid*.

206 *Ibid*.

harta. Menjadi tanda bagi orang yang senantiasa berzikir, salat dan berzakat adalah mereka takut akan siksa yang akan ditimpakan pada hari kiamat nanti.

Berkaitan dengan pokok pikiran pertama yaitu anjuran zikir, salat dan zakat dalam perniagaan dan jual beli dalam penggalan ayat “*laki-laki yang tidak dilalaikan oleh perniagaan dan tidak (pula) oleh jual beli dari z\ikrullah, dan melaksanakan salat serta menunaikan zakat...*”, Muhammad Quraish Shihab mengutip perkataan Ibn ‘Asyur bahwasanya kata “رجال” *rijāl* dipahami dalam pengertian lawan dari kata perempuan. Hal ini disebabkan karena yang bertasbih di gereja adalah para rahib yang kesemuanya merupakan laki-laki, mereka itu yang berkonsentrasi dalam ibadah sehingga jual beli dan perdagangan tidak melalaikan mereka dari mengingat Allah. Pujian yang diberikan kepada mereka disebabkan keimanan mereka ketika itu masih dinilai sahih dan ketika itu pun ajaran Islam belum mereka kenal.<sup>207</sup>

Kata “رجال” *rijāl* sebenarnya tidak harus dipahami dalam arti antonim perempuan. Kata ini digunakan juga dalam arti manusia, baik laki-laki maupun perempuan, selama mereka memiliki keistimewaan atau ketokohan atau ciri tertentu yang membedakan mereka dari yang lain<sup>208</sup>, seperti dalam ayat berikut ini:

﴿وَأَنَّهُ كَانَ رِجَالٌ مِنَ الْإِنسِ يُعْوِذُونَ بِرِجَالٍ مِنَ الْجِنِّ فَزَادُوهُمْ رَهَقًا﴾<sup>209</sup>

Masih berkaitan dengan pokok pikiran pertama, dimana yang menjadi sebab kelalaian dari tuntunan Allah SWT. adalah perniagaan dan jual beli. Muhammad Quraish Shihab<sup>210</sup> berpendapat bahwasanya kata (تجارة) *tijārah* dan (بيع) *bai’* biasa diterjemahkan “jual beli”. Sementara ada ulama memahami kata (تجارة) *tijārah* dalam arti *membeli* dan (بيع) *bai’* dalam arti *menjual*. Ada juga yang membedakannya dengan menyatakan bahwa kata *bai’* terbiasa digunakan untuk menggambarkan telah terjadinya transaksi dan diperolehnya keuntungan, sedangkan kata *tijārah* menggambarkan profesi jual beli. Dengan demikian, seseorang yang tidak dilengahkan oleh *tijārah* belum tentu ia tidak dilengahkan oleh *bai’*.

Ṭabaṭaba’i berpendapat bahwa kata *tijārah*, jika diperhadapkan dengan *bai’*, ia berarti kesinambungan dalam upaya mencari rezeki dengan jalan jual beli, sedang *bai’* adalah upaya jual beli yang menghasilkan keuntungan ril yang sifatnya langsung. Dengan demikian, penggalan ayat ini bagaikan menyatakan bahwa manusia-manusia itu tidak pernah lengah dari mengingat Allah sepanjang upaya mereka yang bersinambung guna mencari keuntungan dan tidak juga pada saat mereka sedang melakukan jual beli dan meraih keuntungan. Ibn ‘Asyur memahami kata *tijārah* dalam arti mendatangkan barang untuk memperoleh keuntungan dengan jalan menjualnya, sedangkan *bai’* adalah menjual sesuatu karena kebutuhan akan harganya.<sup>211</sup>

Pokok pikiran pertama juga menceritakan dengan melaksanakan salat dan menunaikan zakat merupakan menjadi lambang dari hubungan baik dengan Allah dan sesama manusia. Dengan demikian, penyebutan kedua ibadah itu dapat berarti melaksanakan aneka kewajiban dan tuntunan Allah SWT. atau dengan kata lain melaksanakan aneka aktivitas positif. Sedang, kata (ذكر الله) *z\ikr Allah* berarti mengingat Allah dengan hati, yakni tidak lupa atau lengah.

Adapun salat dan zakat yang tentunya juga mengandung zikir, ini mengisyaratkan zikir yang bersifat amaliah dan telah tertentu waktu-waktunya. Dengan demikian, ada dua macam zikir yang mereka lakukan. *Pertama*, zikir bersinambung tanpa henti, yang ditunjuk oleh kata *z\ikr Allah*, dan *kedua* adalah zikir untuk waktu-waktu tertentu, yakni salat dan zakat. Penyebutan *zikr Allah* yang maksudnya adalah mengingat-Nya dengan hati secara bersinambung, dan penyebutan salat dan zakat yang mengandung makna zikir amaliah

<sup>207</sup> Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. 9, hlm. 561.

<sup>208</sup> Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. 9, hlm. 561-562.

<sup>209</sup> (QS. al-Jin: 6)

<sup>210</sup> Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. 9, hlm. 562-563.

<sup>211</sup> Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. 9, hlm. 563.

yang sifatnya pada waktu-waktu tertentu, penyebutan kedua hal itu sejalan dengan penyebutan dua kata sebelumnya yaitu *tijārah* dan *bai'*. Dengan tidak dilengahkan oleh *tijārah*, mereka selalu mengingat Allah dan tidak pernah lupa atau lalai sepanjang upaya mereka yang bersinambung guna mencari keuntungan (*tijārah*), dan dengan tidak lupa saat-saat mereka sedang melakukan jual beli dan meraih keuntungan (*bai'*), merekapun tidak lupa salat yang dilaksanakan pada saat tertentu itu. Demikian lebih kurang uraian *Ṭabaṭaba'i*.<sup>212</sup>

Berkaitan dengan pokok pikiran kedua, yaitu tanda orang yang berzikir, salat dan berzakat serta taat kepada Allah, dimana penggalan ayatnya yang berbunyi "...kepada suatu hari yang (ketika itu) guncang hati dan penglihatan...". Kata (تقلب) *taqallub* terambil dari kata (قلب) *qallaba* yang berarti *membolak-balik/guncang*. Dari akar kata yang sama, lahir kata *qalb* yakni *hati* karena hati sifatnya berbolak-balik, sekali senang sekali susah, sekali menerima kali lain menolak dan seterusnya. Perbolakbalikan mata dan hati ketika itu disebabkan oleh rasa takut menghadapi ancaman siksa di Hari Kiamat.

Pada akhirnya, *Ṭabaṭaba'i* menyimpulkan bahwa mereka merasa khawatir tentang *taqallub* itu karena salah satu sisinya adalah ketiadaan perolehan cahaya Ilahi dan limpahan karunia-Nya dan itulah kesengsaraan abadi dan dengan demikian pula maka pada hakikatnya mereka merasa takut terhadap bahaya yang akan menimpa diri mereka.<sup>213</sup>

### 3. Ber-tadarrus Al-Qur'ān, Salat dan Menafkahkan Sebagian dari Rezeki merupakan Bentuk Bisnis dari Allah dengan Balasan Surga-Nya (Fāṭir [35]: 29)

لَنْ يَرْجُوكَ تِجَارَةً لَّنْ تَبُورَ (٢٩)

a) Pokok-pokok pikiran dalam ayat ini, diantaranya:

1. Anjuran membaca kitab Allah (*tadarrus*), salat dan berinfak.
2. Ajakan berbisnis dengan Allah.

b) Makna kata "تراجت" dalam QS. Fāṭir (35): 29.

لَنْ يَرْجُوكَ تِجَارَةً لَّنْ تَبُورَ...

"...mengharapkan **perniagaan** yang tidak akan merugi."<sup>214</sup>

Kata "تجارة" pada ayat ini oleh Muhammad Quraish Shihab diartikan sebagai "perniagaan"<sup>215</sup>, yaitu sebuah ajakan berbisnis dengan Allah yang dijanjikan tidak akan merugikan orang yang menjadi mitra dagangnya, ungkapan hubungan timbal balik antara Allah dan manusia, yakni dengan melaksanakan perintah-Nya, seperti mempelajari kitab-Nya, salat dan bersedekah akan dibalas dengan pahala dari-Nya.

Kata *tijārah/perniagaan* digunakan al-Qur'ān antara lain sebagai ungkapan hubungan timbal balik antara Allah dan manusia<sup>216</sup>. Memang, al-Qur'ān dalam mengajak manusia memercayai dan mengamalkan tuntunan-tuntunannya—dalam segala aspek—sering kali menggunakan istilah-istilah yang dikenal oleh dunia bisnis, seperti perdagangan, jual beli, untung rugi, kredit, dan sebagainya (QS. aṣ-Ṣaf [61]: 10, QS. al-Hadīd [57]: 11, QS. aṣ-Ṣaf [61]: 12 dan QS. at-Taubah [9]: 111).

Demikian terlihat al-Qur'ān menggunakan logika pelaku bisnis dalam menawarkan ajaran-

<sup>212</sup> Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. 9, hlm. 564.

<sup>213</sup> Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. 9, hlm. 564-565.

<sup>214</sup> *Ibid.*

<sup>215</sup> *Ibid.*

<sup>216</sup> Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. 11, hlm. 65.

ajarannya. Memang, seperti dikutip Muhammad Quraish Shihab.<sup>217</sup> Ayat di atas (QS. Fāṭir (35): 29), sebagaimana dikemukakan dalam ayat sebelumnya (QS. Fāṭir (35): 28<sup>218</sup>), merupakan penjelasan tentang siapa ulama yang disebut oleh ayat yang lalu. Dengan menggunakan yang mengandung makna pengukuhan “sesungguhnya”, Allah berkata kepada orang-orang yang senantiasa membaca kitab Allah dengan mengkaji dan mengamalkan pesan-pesannya dan telah melaksanakan salat serta menafkahkan sebagian rezeki yang dianugerahkan kepada mereka, baik dengan cara rahasia, diam-diam, dan maupun secara terang-terangan, banyak jumlahnya atau sedikit, dalam keadaan mereka lapang atau sempit, mereka yang melakukan hal tersebut dengan tulus ikhlas mengharapkan perniagaan dengan Allah yang hasilnya tidak pernah akan merugi. Mereka dengan amalan-amalan itu mengharap agar Allah menyempurnakan kepada mereka pahala mereka dan menambah kepada mereka dari karunia-Nya. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun segala kekhilafan lagi Maha Mensyukuri segala ketaatan.

Memang, boleh jadi dewasa ini sebagian umat Muslim belum menyadari atau merasakan keuntungan berbisnis dengan-Nya (yakni ganjaran dari usaha taat kepada-Nya), bahkan boleh jadi ada yang merasa rugi, tetapi sekali lagi mari kita gunakan logika pebisnis sukses dan bertanya: bukankah seorang pebisnis suatu perusahaan harus berhitung tentang keuntungan jangka panjang? Terkadang bahkan demi keuntungan itu, perusahaan bersedia mengeluarkan biaya terlebih dahulu, bukan saja dengan mengurangi pemasukan keuntungannya, tetapi juga mengambil dari modal kerjanya? Itu mereka lakukan, walau belum ada kepastian tentang keuntungan masa depan itu.<sup>219</sup>

Berkaitan dengan pokok pikiran pertama, yaitu anjuran membaca kitab Allah (*tadarrus*), salat dan bersedekah, sebagaimana dalam penggalan ayat “*Sesungguhnya orang-orang yang membaca kitab Allah dan telah melaksanakan salat serta telah menafkahkan sebagian dari apa yang Kami anugerahkan kepada mereka*”<sup>220</sup>. Kata (يتلون) *yatlūna* menggunakan bentuk kata kerja *muḍāri*’ (masa kini dan datang) ketika berbicara tentang *yatlūna kitāba Allah/membaca kitab Allah* sebagai isyarat bahwa mereka senantiasa dan dari saat ke saat membacanya.

Muhammad Quraish Shihab mengatakan bawasanya dalam ayat ini pelaksanaan salat dan bernafkah dilukiskan oleh ayat di atas dengan menggunakan bentuk kata kerja masa lampau. Ini– mengutip Ibn ‘Asyur–karena ketetapan tentang keduanya telah mereka ketahui dan telah mantap, berbeda dengan ayat-ayat al-Qur’ān yang masih berlanjut proses turunnya. Sedang, mengutip al-Biqā’i, penggunaan bentuk kata kerja masa lampau itu sebagai perintah halus dan anjuran agar selalu bersegera melakukannya.<sup>221</sup>

Masih berkaitan dengan pokok pikiran pertama, yakni perihal berinfak<sup>222</sup> yang sesuai dalam tuntunan Islam<sup>223</sup> dalam ayat tersebut didahulukannya kata *sirran/rahasia* atau *sembunyi-sembunyi* untuk mengisyaratkan dalamnya ketulusan mereka karena Allah bukan selain-Nya<sup>224</sup> dan bahwa dalam banyak hal, berinfak secara diam-diam lebih baik daripada secara terang-terangan. Di sisi lain, penyebutan kata *‘alāniyatan/terang-terangan*, disamping untuk mengisyaratkan bahwa berinfak dengan terang-terangan tidak selalu harus dinilai tidak tulus, juga untuk menunjukkan bahwa dalam

---

217 Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. 11, hlm. 66.

218 “Dan demikian (pula) di antara manusia, binatang-binatang melata dan binatang-binatang ternak ada yang bermacam-macam warnanya (dan jenisnya). Sesungguhnya yang takut kepada Allah di antara hamba-hamba-Nya, hanyalah ulama. Sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Pengampun.” (QS. Fāṭir (35): 29) Bahwasanya salah satu ciri yang dimaksud dengan ulama dalam ayat ini ialah orang-orang yang mengetahui kebesaran dan kekuasaan Allah.

219 Muhammad Quraish Shihab, *Bisnis Sukses Dunia Akhirat...*, hlm. 86.

220 Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. 11, hlm. 63.

221 Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. 11, hlm. 64-65.

222 Penulis sendiri menyamakan infak dan sedekah dalam beberapa hal, dimana sedekah menurut istilah sama dengan infak yaitu mengeluarkan sebagian harta, pendapatan atau penghasilan untuk suatu kepentingan yang diperintahkan oleh agama, lihat M. Sanusi, *The Power of Sedekah* (Yogyakarta: Pustaka Insan Madani. 2009), hlm. 9.

223 Shodiq, *Kamus Istilah Agama Islam* (Jakarta: Seintrama: 1988), hlm. 289.

224 Asep Muhyiddin, *Metode pengembangan Dakwah* (Bandung: Pustaka Setia, 2002), hlm. 23-24.

hal-hal tertentu berinfak seperti itu diperlukan guna menghilangkan buruk sangka terhadap yang kaya atau guna merangsang yang lain melakukan hal serupa.

Menurut Quraish Shihab ada tiga kemungkinan bagi seorang pemilik harta untuk menggunakan hartanya, pertama, dibelanjakan, kedua, diinvestasikan, dan ketiga ditumpuk. Ketiga hal ini, jika menimbulkan kerusakan akhlak, dilarang keras oleh al-Qur'ān, seseorang boleh membelanjakan hartanya asal tidak mengakibatkan pemborosan atau membuang-buangnya. Seseorang tidak dibenarkan menggunakan hartanya untuk hal-hal yang tidak bermanfaat, apalagi yang sejak awal telah diharamkan, seperti berjudi, berzina, dan minum minuman keras, bahkan seseorang yang terbiasa memberi bantuan bukan pada tempatnya dapat dikenakan pembatasan kewenangan menggunakan hartanya.<sup>225</sup>

#### 4. Beriman dan Berjihad di Jalan-Nya sebagai Bentuk dari Bisnis dari-Nya untuk Terselamat dari Siksa-Nya (aṣ-Ṣaf [61]: 10)

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُنَجِّيكُمْ مِّنْ عَذَابِ أَلِيمٍ ﴿١٠﴾<sup>226</sup>

a) Pokok-pokok pikiran dalam ayat ini, diantaranya:

1. Bentuk Perniagaan Allah dan hamba-Nya.
2. Anjuran untuk senantiasa beriman dan berjihad di jalan-Nya. (aṣ-Ṣaf (61): 11)

b) Makna kata “تجارة” dalam QS. as-Ṣaf (61): 10

هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ

“...maukah Aku menunjukkan kepada kamu suatu **perniagaan**...”<sup>227</sup>

Kata “تراجت” pada ayat ini oleh Muhammad Quraish Shihab adalah amal-amal saleh<sup>228</sup>. Memang, al-Qur'ān sering kali menggunakan kata itu untuk makna tersebut karena memotivasi ummat dalam beramal saleh adalah untuk memperoleh ganjaran persis seperti perniagaan yang dijalankan seseorang guna meraih keuntungan dan perhitungan.

Islam adalah agama yang mampu menyeimbangkan antara dunia dan akhirat antara *hablum minallah* (hubungan dengan Allah) dan *hablumminannās* (hubungan antara sesama manusia)<sup>229</sup>, oleh karenanya seorang Muslim dituntut untuk selalu menyeimbangkannya (dunia dan akhirat), disebabkan itu tidak sedikit penggunaan terminolog keduniawian dipakai dalam masalah akhirat seperti berdagang dengan Allah. Muhammad Quraish Shihab menyatakan, berkaitan dengan ayat setelahnya (aṣ-Ṣaf (61): 11), bahwa ayat dipahami bahwa Allah mengajak kepada orang-orang yang beriman suatu perniagaan besar yang bila melakukannya dapat menyelamatkan dari siksa yang pedih? Perniagaan itu adalah perjuangan di jalan Allah yakni beriman kepada Allah dan Rasul-Nya dan berjihad, yakni bersungguh-sungguh, dari saat ke saat mencurahkan apa yang kamu miliki berupa tenaga, pikiran, waktu, dan dengan harta-harta dan jiwa-jiwa kamu masing-masing di jalan Allah.<sup>230</sup>

Berkaitan dengan pokok pikiran kedua, dalam ayat setelahnya (aṣ-Ṣaf (61): 11), anjuran untuk senantiasa beriman dan berjihad di jalan-Nya. Kata *tu'minūn* demikian juga *tujāhidūn* berbentuk *muḍāri' / present tense* tetapi maksudnya adalah perintah. Makna ini dikuatkan oleh kata *yagfir* yang dapat dinilai sebagai dampak dari perintah yang disampaikan dalam bentuk kata kerja *muḍāri'* itu.

225 Muhammad Quraish Shihab, *Menabur Pesan Ilahi*., hlm. 199.

226 Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. 14, hlm. 31.

227 Ibid.

228 Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. 14, hlm. 32.

229 Qodry Azizy, *Pemikiran Islam Kontemporer di Indonesia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), hlm. 47.

230 Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. 14, hlm. 32.

## 5. Kerugian Menukar Petunjuk-Nya dengan Kesestapan selain dari-Nya lainnya Sebuah Bisnis yang Merugikan (al-Baqarah [2]: 16)

﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ﴾ ١٦<sup>231</sup>

- a) Pokok-pokok pikiran dalam ayat ini, diantaranya:
  1. Perihal menukar kesestapan dengan petunjuk Allah SWT.
  2. Ancaman menukar kebenaran (tuntunan Allah SWT.) dengan kesestapan.
- b) Makna kata “تجارة” dalam QS. al-Baqarah (2) ayat 16.

فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ

“...maka tidaklah beruntung *perniagaan* mereka...<sup>232</sup>”

Kata “تجارته” pada ayat ini oleh Muhammad Quraish Shihab diartikan sebagai “perniagaan”<sup>233</sup>, yaitu perniagaan yang mempunyai konteks ketidakberuntungan disebabkan menukar petunjuk dengan kesestapan, dalam artian menjauh dari tuntunan agama serta mendekat serta menggantinya kepada kekufuran.

Berkaitan dengan pokok pikiran pertama, perihal menukar kesestapan dengan petunjuk Allah SWT. dalam penggalan ayat “...mereka itulah orang yang membeli kesestapan dengan petunjuk...”, Muhammad Quraish Shihab menafsirkan kata *isytarau/membeli* dengan *menukar*.<sup>234</sup>

Ayat diatas bermaksud menggambarkan keadaan kaum *munāfikīn* yang bergaul dengan kaum Muslimin dengan menampakkan keimanan dan mengenakan pakaian hidayah, tetapi ketika ia menyendiri dengan rekan-rekannya yang durhaka, ia menukar pakaian itu dengan pakaian yang lain yaitu pakaian kesestapan<sup>235</sup>. Penukaran itu diibaratkan dengan jual beli untuk mengisyaratkan bahwa apa yang dilakukannya itu terlaksana dengan kerelaan, sebagaimana layaknya semua jual beli. Selanjutnya, karena setiap jual beli pasti dimotivasi oleh perolehan keuntungan, di sini ditegaskan bahwa perniagaan mereka tidak menghasilkan keuntungan.

Berkaitan dengan pokok pikiran kedua, dalam penggalan ayat ...maka tidaklah beruntung perniagaan mereka dan sejak dahulu tidaklah mereka termasuk kelompok orang-orang yang mendapat petunjuk”. Kalimat *mā kānū muhtadīn*, bukan dalam arti tidak mempunyai pengetahuan tentang seluk-beluk perdagangan, seakan-akan yang ditekankan di sini adalah kesalahan memilih barang dagangan, bukan ketidakmampuan berdagang. Ayat ini diartikan oleh Muhammad Quraish Shihab bahwa mereka tidak memperoleh keuntungan dalam perniagaan mereka, akibat dari bentuk keseimbangan alam dan tanggung jawab ketaatan kepada-Nya<sup>236</sup>, bahkan mereka rugi dan kehilangan modal. Modal yang dimiliki oleh setiap orang adalah fitrah kesucian. Ini mereka abaikan, padahal seharusnya modal tersebut mereka manfaatkan guna memperoleh keuntungan berupa amal-amal saleh. Tetapi, nyatanya, jangankan sekadar tidak memperoleh keuntungan, modal pun lenyap karena keimanan tidak menghiasi jiwa mereka.<sup>237</sup>

### C. *At-Tijārah* dalam Konteks Bisnis dan Spritualitas.

#### 1. Tidak Meninggalkan Ibadah karena Bisnis dan Ajakan Berbisnis dengan-Nya (al-

231 Muhammad Quraish Shihab, Tafsir al-Mishbah, Vol. 1, hlm. 134.

232 Ibid.

233 Ibid.

234 Ibid.

235 Ibid.

236 Muhammad Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an*, hlm. 409.

237 Muhammad Quraish Shihab, Tafsir al-Mishbah, Vol. 1, hlm. 135.

## Jumu'ah [62]: 11)

﴿۲۳۸﴾ وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْوًا انفَضُّوا إِلَيْهَا وَتَرَكُوكَ قَائِمًا قُلْ مَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ مِنَ اللَّهْوِ وَمِنَ التِّجَارَةِ وَاللَّهُ خَيْرُ الرَّزِقِينَ ﴿۱۱﴾

- a) Pokok-pokok pikiran dalam ayat ini, diantaranya:
  1. Bentuk kelalaian dalam beribadah.
  2. Ganjaran yang lebih baik dari Allah SWT.
- b) Makna kata “تراجت” dalam QS. al-Jumu'ah (62): 11.

وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً

“Dan apabila mereka melihat *perniagaan*...”<sup>239</sup>

Kata “تجارة” pada ayat ini oleh Muhammad Quraish Shihab diartikan sebagai “perniagaan”<sup>240</sup>, yaitu salah satu yang menjadi bentuk kelalaian dalam beribadah kepada Allah SWT., diceritakan pada ayat yang lalu<sup>241</sup> kaum Muslimin diperintahkan agar menghadiri ibadah salat Jum'at. Tetapi, ada sekelompok orang yang lalai dan tidak memenuhi secara baik perintah tersebut. Ayat di atas mengecam mereka dan tidak lagi mengarahkan pembicaraan kepada mereka, untuk mengisyaratkan bahwa mereka tidak pantas mendapat kehormatan diajak berdialog dengan Allah<sup>242</sup>.

Ayat pada QS. al-Jumu'ah (62): 11 di atas secara detail berbicara tentang sikap sementara sahabat Nabi SAW. ketika hadirnya kafilah dari Syam yang dibawa oleh Dihyat Ibn Khalifah al-Kalbi. Ketika itu, harga-harga di Madinah melonjak, sedang kafilah tersebut membawa bahan makanan yang sangat dibutuhkan, ketika tabuh tanda kedatangan kafilah di pasar sehingga terdengar oleh jamaah Jum'at sebagian jamaah masjid berpencar dan berlarian menuju pasar untuk membeli karena takut kehabisan. Maka, terhadap ulah mereka tersebut ayat tersebut turun.<sup>243</sup>

## Penutup

Berdasarkan dari penelitian, analisis dan pemaparan dalam pembahasan tesis ini, maka akhirnya penulis kiranya dapat mengambil beberapa kesimpulan yang merupakan jawaban dari pokok permasalahan yang terfokus dalam rumusan masalah, adapun kesimpulan tersebut sebagai berikut:

1. Kata *at-tijarah* dalam tafsir al-Mishbah memiliki perbedaan subjek, objek, maksud serta konteks yang berbeda satu dengan lainnya, akan tetapi sama dalam hal logika berfikir yaitu adanya hubungan dan hukum timbal balik dalam sebuah tindakan, layaknya sebuah bisnis atau perdagangan yakni dengan adanya untung dan rugi. Adapun ayat-ayat yang mempunyai konteks yang dimaksud, pertama dalam QS. al-Baqarah (2): 282 berisikan pengajaran dibolehkannya berbisnis non-tunai/utang-piutang selain secara tunai, serta dianjurkannya adanya pencatatan/penulisan dan persaksian (dari orang lain, sebagai bukti) terhadap proses utang-piutang, kedua dalam QS. an-Nisa> (3): 29 berisikan agar pihak-pihak yang berbisnis menjauhi perbuatan batil (tidak sesuai tuntunan agama) dan bersikap saling rela/riḍo yang dibuktikan dengan ijab kabul sebagai bentuk persetujuan (berbisnis), ketiga pada QS. at-Taubah (9): ayat 24 berisikan agar tidak lebih mencintai perdagangan/bisnis

238 Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. 14, hlm. 62.

239 *Ibid.*

240 *Ibid.*

241 Al-Jumu'ah [62]: 10. “Apabila telah ditunaikan shalat, Maka bertebaranlah kamu di muka bumi; dan carilah karunia Allah dan ingatlah Allah banyak-banyak supaya kamu beruntung.”

242 Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. 14, hlm. 62.

243 Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. 14, hlm. 62-63.

duniawi dari Allah, Rasul dan berjihad di jalan-Nya, keempat pada QS. an-Nūr (24): 37 berisikan agar tidak melupakan zikir, salat dan berzakat dalam kesibukan berbisnis di dunia, kelima pada QS. Fāṭir (35): 29 mengajarkan dengan bertadarrus/mempelajari al-Qur'ān, salat dan menafkahkan sebagian dari rezeki merupakan bentuk perniagaan dari Allah dengan balasan surga-Nya, keenam pada QS. as-Ṣaf (61): 10 mengajarkan untuk senantiasa beramal saleh yakni dengan beriman dan berjihad di jalan-Nya sebagai bentuk dari perniagaan dari-Nya untuk terselamat dari siksa-Nya, ketujuh pada QS. al-Jumu'ah (62): 11 mengajarkan untuk tidak meninggalkan ibadah (konteks salat jum'at) karena perniagaan, dan kedelapan pada QS. al-Baqarah (2): 16 mengajarkan akan kerugian menukar petunjuk-Nya dengan kesesatan selain dari-Nya laiknya sebuah perdagangan/bisnis yang merugikan.

1. Subjek dan objek dalam ayat-ayat *at-tijārah* (bisnis) dalam tafsir al-Mishbah terbagi dalam ketiga kategori:
  - a. Kategori pertama, ayat yang hubungan bisnis manusia kepada/sesama manusia (*muāmalah*) yakni bersifat material-kuantitatif (QS. al-Baqarah (2): 282) dan an-Nisa [4]: 29.
  - b. Kategori kedua, ayat-ayat yang hubungan bisnis Allah SWT. kepada manusia (agama) yakni bersifat immaterial-kualitatif (QS. at-Taubah (9): 24, QS. an-Nūr (24): 37, QS. Fāṭir (35): 29, QS. as-Ṣaf (61): 10 dan QS. al-Baqarah (2): 16).
  - c. Kategori ketiga, ayat yang hubungan bisnis Allah SWT kepada manusia sekaligus mencakup antar sesama manusia (bisnis dan spritualitas) yakni bersifat material-kuantitatif dan immaterial-kualitatif sekaligus (QS. al-Jumu'ah (62): 11)
2. Tidak semua ayat *at-tijārah* (bisnis) dalam tafsir al-Mishbah menjabarkan bentuk mekanisme/prosesnya secara spesifik, beberapa ayat yang lainnya pun tidak detail tetapi bersentuhan dengan mekanisme bisnis (*at-tijārah*) dalam tafsir al-Mishbah dikelompokkan dalam dua kategori:
  - a. Bisnis yang dilakukan antar sesama manusia: pertama, bolehnya berbisnis tidak hanya dengan cara tunai tetapi juga non-tunai (utang-piutang) dengan anjuran adanya tanda bukti yaitu dengan adanya bukti pencatatan dan saksi dari transaksi (atau bukti yang bisa meyakinkan). (al-Baqarah (2): 282). Kedua, bisnis yang dilakukan antar sesama manusia harus saling riḍo/ikhlas dibuktikan dengan *ijab qabul* (serah terima) sebagai bentuk yang menunjukkan adanya sikap kerelaan antara mereka yang bertransaksi. (an-Nisā (3): 29)
  - b. Bisnis yang dilakukan Allah SWT. kepada hamba-Nya yaitu dengan taat kepada-Nya maka akan Allah sempurnakan kepada mereka pahala dan menambah karunia-Nya, yaitu dengan cara (hamba/manusia tersebut) mempelajari al-Qur'ān, salat, menafkahkan sebagian rezeki yang diberikan oleh-Nya (QS. Fāṭir (35): 29 dan QS. al-Jumu'ah (62): 11), beriman kepada Allah dan Rasul-Nya dan berjihad dengan harta dan jiwa di jalan Allah (QS. as-Ṣaf (61): 10).

Penerapan ekonomi Islam selama ini (baik sadar ataupun tidak) jauh dari nilai Islam<sup>244</sup>, mengabaikan yang prinsipil dari simbolis, tersirat dari yang tersurat, konteks dari sebuah teks dan hanya berkuat pada masalah *fiqhīyah* dan *furū'īyah* yang merupakan hasil produk dari suatu zaman dan tempat yang berbeda satu dengan lainnya, dimana mengedepankan formalistik daripada nilai luhur yang terkandung dalam Islam, oleh karena itu dituntut adanya upaya yang serius dalam bentuk penelitian atau kajian untuk merumuskan paradigma ekonomi Islam berlandaskan al-Qur'ān dan Hadis yang lebih substantif, toleran, adaptif, fleksibel, efisien dan efektif sesuai dari visi Islam yang *rahmatan lil ālamīn*.

---

<sup>244</sup> Lihat tulisan-tulisan dari Zaim Saidi yang salah satunya berjudul *Tidak Syar'inya Bank Syariah di Indonesia* (Yogyakarta: Delokomotif, 2010).



# Islamic Banking in the Philippines: Perceptions and Challenges

Sahraman D. Hadji LATIF, ME

Post Graduate Student, UIN-Jakarta Lecturer, Department of Economics College of Business Administration and Accountancy Mindanao State University Main Campus Marawi City, Philippines

## Abstract

*Philippines was among the pioneering countries in ASEAN for Islamic Banking and Finance when it established Al-amanah Islamic Investment Bank of the Philippines in 1973. The establishment of the above mentioned bank was part of the Philippines Government initiatives to resolve the Moro conflict in Mindanao and to help the Muslim Minorities in the Philippines to have financial intermediary institution that is based on Islamic Law. This paper is aimed to review and ascertain the perceptions of the Muslim Filipinos towards Islamic Bank in the country. Data were collected through the use of 100 administered questionnaires distributed among household in Marawi City. This research is document and exploratory research in nature to examine the answer of the respondents. Thus, this paper confirms that Muslim Filipinos are not fully aware of Islamic bank and its principles and products. Few of the respondents are aware of the existence of Islamic bank in the country through Amanah Islamic Investment Bank of the Philippines. Their perception is Al-Amanah Islamic Investment Bank of the Philippines is like of conventional bank promoting interest. Moreover, Islamic bank in this country has various challenges. Among the challenges are the absence of regulatory framework that fully regulates and expands Islamic banks, the scarcity of Islamic bank experts, lack of Muslim awareness towards Islamic bank, and unfavorable economic conditions of the Muslim communities. Moreover, Despite of its challenges, this study ascertains that there will be Islamic bank prospect in this country due to global demand for it, and the expansion of the Autonomous Region in Muslim Mindanao in coming years and the gradually increase of number of Muslims in this country.*

*Keywords: Philippines, Challenges, Islamic bank, perceptions, Muslims in the Philippines*

## A. Background of the Research

Islam had been established in the Philippines for some three centuries before the Spaniards arrived in the Philippines in 16<sup>th</sup> Century. Muslim sultanate system was already instituted in some areas in the country. Spaniards came into Philippines with objectives to establish enterprises and to convert the native people of the Philippines into Christianity. Muslims in the country known as Moros upheld their religion identity through armed resistance against Spaniards for 350 years.<sup>245</sup> Undoubtedly, one of the main key factors for the Islamization of the Philippines was trough trade. Arab traders and teachers or sufis were the actors of entrance of Islam in Mindanao, Sulu and other Islands in the Philippines like Visayas and Luzon were.<sup>246</sup> Since the introduction of Islam in the Philippines was strongly agreed through trade, this confirmed that the Muslim Filipinos before the 16<sup>th</sup> century had basic understanding of tenets of Islam including Islamic Business Transactions. After Philippines Independence, Muslims in the country have been trying to separate themselves from the Philippines Government because they believed that Bangsamoro has a distinct religion identity within the Majority Christians.

---

245R.J. MMay, "The Moro Conflict and the Philippine Experience with Muslim autonomy." (Paper for CCPCSAP Workshop, Canberra, September 2002)

246 See on <http://www.balikiislam.com/page/history-of-islam-in-the-1>

The long aged conflict in Muslim areas and the gradual increase of the number of Muslims in the Philippines certainly persuaded the Philippines Government to allow the Muslims to exercise their religion freedom and provide autonomy to regulate their economic and social activities as a step forward to achieve peace and order in Mindanao. Besides, to improve the economic and social condition of the Muslim minorities in the country in line with the trend of global demand on Islamic Finance and banking, Philippines Government had come up the establishment of Islamic Bank known as Al-Amanah Islamic Investment Bank of the Philippines in 1973. This made Philippines as one of the pioneering countries in ASEAN in promoting Islamic Bank but unfortunately due to various reasons, AlAmanah Islamic Investment Bank did not find its affirmative prospect and take off.<sup>247</sup>

Islam is not only monotheistic religion where it requires its followers to submit themselves to the will of Allah, but it is also system of life in general. It prescribes code of conduct to the everyday human life activities and does not confine only to the spiritual aspects. In other hands, Islam is not only confined into spiritual aspect which regulates the relationship between human being rather contains whole guidance in every aspect of life including economic activities. The obedience to Allah is not only mandated in worship, economic aspect of life is also required.<sup>248</sup> This makes Islam as complete way of life because of its being comprehensive religion. Muslims should adhere to all Islamic regulations and they should not be influenced by other systems which are against Islamic principles. Hence, Islamic Economics should be promoted as the economic systems of the Muslims. The need for the development of Islamic Economics is vital step to counterpart the so called Interest based economic system prevailing today. Islamic economic system indeed has been regulated and promoted in Islamic Law even though it was not fully enjoyed after several centuries and slumbered and revived over last three to four decades because of limited number of Muslim sectors participating to its promotion<sup>249</sup>. Although since the capitalist system and socialist systems of economy have not been proven to answer the prevailing economic and social problems like poverty, underdevelopment and inequality, an alternative system that mostly likely promote societal welfare is needed. Capitalism has not able to diminish the prevailing inequality problem in the society. The Gap between the rich and poor becomes severe and the rich become richer and poor become poorer. Capitalists are exploiting the poor. Furthermore, the principle of collective ownership of the factors of production and control of distribution is contrary to the nature of human being for self development and progress and aspiration to achieve what is best for him and since the motivation of human being bestowed upon him by the God to explore its efforts and potential to acquire the best for him is limited and controlled by communism and socialism system, economic growth is retarded.<sup>250</sup> Hence, there is need to explore the existence of the first and only Islamic bank in the Philippines and its prospects and challenges in line the world attraction and demand for Islamic bank and Finance.

## **B. History of Islamic Bank in the Philippines**

It is quite considerable that before discussing the evolution of the only one Islamic Bank in the Philippines, how Islamic bank was developed in line with development and spread of Islamic in places of this world. The development of Islamic Law has contributed to the development of Islamic Economic thought. Because Islamic law incorporates the rules of life for Muslims socially, economically and religiously.<sup>251</sup> The primary functions of the bank were already present during the time of the Prophet Muhammad (S. A.W) although it was not totally the same with our present banking system. In Islamic

---

247Ali Panda "Islamic Economy: Its Relevance to the Globalization of Economy in the Muslim Filipino Areas" (Manila: PIDS, 2005), 12

248Muhammad TaqiUsmani, *An Introduction to Islamic Finance* (Karachi Pakistan: MaktabaMa'riful Qur'an, 2005) 17

249M. UmerChapra, *The Future of Economics: An Islamic Prospective* (UK: The Islamic Foundation, 2000), 2.

250Noor Ahmed Memo, "Islamic Banking: Present and Future Challenges" *Journal of management and Social Science*, vol. 3, No. 1. (Spring 2007).

251 Ahmed El-Ashker and Rodney W.. *Islamic Economics: A Short History*.(Netherland: Brill NV & Koninklijke, 2006) 32

Economic history, financing based on Islamic law became part of the Islamic tradition since the era of the Prophet (M. S.A). Concrete examples were the practice of safeguarding money, lending money for consumption, business needs as well as money transfer. In fact, Prophet Muhammad (S.A.W) was known as Al –Amin where he was entrusted by the people of Makkah in safeguarding their money and after migrated to Madinah, he returned the money without using it. Some companions of the Prophet (S.A.W) only practiced safe keeping, some performed lending and borrowing and lending and the rest conducted money transfer to have working capital.<sup>252</sup> The institution of Bank was not known during the time of the Prophet (S.A.W) and Khulafa Urashidin and Umayyah Time. It was only developed during the time of Abbasiyah where the roles of bankers began to be popular and until European nations began running banking practices without interest. Unfortunately, Riba attached to banking system was emerged and until Islamic civilization declined and was under the colonization of European nations. The consequences, Islamic economics system was replaced by European Economic system wrapped with interest application<sup>253</sup>

The first modern bank established with free interest banking was made in Malaysia in the Middle of 40's and in Pakistan in 50's<sup>254</sup>. The first Islamic Financial Institution was Mit Ghamr Saving Bank in Upper Egypt in 1963 founded by Ahmed Al Naggar, an Egyptian Academic with Practical experience in local saving banks in German. This bank's operations were based on Shari'ah Law Principle which is profit loss sharing without interest from borrowers or depositors.<sup>255</sup> Nasser Social Bank was established in Egypt in 1971 by government effort. This is the first time that Muslim country adopted a financial institution from interest. Dubai Islamic Bank as private institution was established in 1975 in United Arab Emirates. Furthermore, the vital development in Islamic banking and finance was the establishment of the International Islamic banking, The Islamic Development Bank in 1975. From this period, gradual growth of Islamic banks and financial institutions took its pace to the global market.<sup>256</sup>

Chronologically, the Islamic banks and corporation were developed in Muslim world in the 1970s and 1980s. In 1975, Dubai Islamic Bank was established in Dubai. 1975, Kuwait Finance House I 1977 in Kuwait, al-Rajhi Co. for Currency Exchange and Commerce in Saudi Arabia in 1978, Jordan Islamic Bank for Finance and Investment in 1978 in Jordan, Bahrain Islamic Bank in 1979, the Iran Islamic Bank in 1979, The Islamic Exchange and Investment Corporation in Qatar in 1979, the International Bank for Investment and Development in Egypt in 1980, International Islamic Bank in Bangladesh in 1983, Tadamon Islamic Bank in the Sudan in 1983, Bank Islam Malaysia in 1983, Beit Ettamouil Saudi Tounsi in 1984, and West Sudan Islamic Bank in the Sudan in 1984. A group of Faisal Islamic Banks, named after the late King Faisal of Saudi Arabia, emerged in 1970's and 1980's: in Egypt in 1977, in the Sudan in 1977, and in Turkey in 1985. The al-Barakah group emerged in the early 1980's: al-Barakah Bank in Sudan in 1982, al-Barakah Investment and Development Co., in Saudi Arabia in 1982, al-Barakah Islamic Investment Bank in Bahrain in 1984, and al-Barakah Turkish Finance House in 1984.<sup>257</sup> Today, Islamic banking has got its recognition and growth in many countries including Western Europe. The Islamic Bank International of Denmark was known to be the first Islamic Bank operating in Europe established in 1883. Other banks like Citbank, ANZ Bank, Chase Manhattan Bank and Jardine Fleming also open Islamic banking operations.<sup>258</sup>

---

252 Karim, Adiwarmar. *Islamic Banking: Fiqh and Financial Analysis* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2005) 17-18.

253 Ibid, 18

254 Ibid, 21

255 El-Ashker, Ahmed and Wolson, Rodney. *Islamic Economics: A Short History*.(Netherland:Brill NV & Koninklijke, 2006),336

256MunawarIqbal and Philip Molyneux. *Thirty Years of Islamic Banking: History, Performance, and Prospects*, (New York: PALGRAVE MCMILLAN, 2005),.55

257 Ahmed El-Ashker, Ahmed and Rodney Wolson. *Islamic Economics: A Short History*.(Netherland:Brill NV & Koninklijke, 2006),336

258 Adiwarmar Karim. *Islamic Banking: Fiqh and Financial Analysis* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2005) 23

In Southeast Asian, many Islamic banks also were established. Malaysia and Indonesia have made significant progress in institution of Islamic Banks. Malaysia's position in Islamic Finance is recognized globally and it becomes role model for some countries. It does only provide an alternative in terms of Investment opportunities but also assures stability and security in terms of adequate legal and regulatory framework.<sup>259</sup> Furthermore, Indonesia as the most populous Muslim country in the world has come to Islamic banking and Finance. Enactment of Banking Law No. 7 of 1992 provided for dual conventional and Shariah banking system in Indonesia. This was the initiation of Muamalat Bank in Indonesia as pioneering bank in the country.<sup>260</sup> In the Philippines, the aspiration of the Muslim minority in the country to adopt Islamic Law, the Government of the Philippines initiated the establishment of Islamic Bank in the Country. In fact, Philippines is one of the Pioneering country in establishing Islamic bank through Al-Amanah Bank. Before Establishment of the only Islamic bank in the country, Muslim Filipinos have engaged in national and global economy directly or indirectly, they still operate their businesses following the conventional and government regulations and policies which are far from the Islamic principles of economy embraced with honest and just practices. Islamic economy discourages the application of Interest in order to apply justice between creditor and debtor. The economic system of Islam which regulates the importance of justice and equity in profit sharing and loss seems viable successful alternative to solve world financial crisis. The financial crisis happened in 2008 which caused by unhealthy banking practices showed the fallibility of the conventional banking system Fears are still burden the whole world the possibility of long effect of the crisis to the world economy. By this, alternative solution to lessen the unfavorable consequences is sought.<sup>261</sup>

The sluggish growth of the Islamic bank in the Philippines indicates that there are weaknesses in the implementation of the policies pertaining to Shariah Banking. Al-Amanah Islamic Investment bank was pioneered in Islamic banking in Asia. In 1974, the Government of the Philippines initiated the creation of the Islamic Investment bank in the Philippines through presidential decree no. 542 in the name of Al-Amanah Islamic Investment Bank of the Philippines with no interest principle. Unfortunately, this Islamic bank was not developed due to inclination of the People towards the existing conventional banks in the country where people prefer the non-Islamic banking.<sup>262</sup> The creation of the Al-amanah Islamic Investment Bank of the Philippines has not catered the needs of the Muslims in the Philippines and contribute fully to the gradual economic development of the Philippines particularly the Muslim communities. It cannot be denied that this failure did not mean that the Muslims in the Philippines are not keen to adopt Islamic Banks and finance but rather due to various factors including Government negligence to socialize the said bank. Now, popularity of the Islamic banking and the rapid increase of the Islamic bank depositors continuously increase although in the first place, Islamic bank was familiar for the rest of the Muslims and it was only academic discussion where very few people were aware of Islamic banking and its products. Furthermore, Islamic banking attracted not only the Muslims but also non Muslims in the world until it got a space and academic value in Western Countries.<sup>263</sup>

### C. Review of Related Literature

Islamic economics has different definitions and Muhammad Ayub defined Islamic economics as “ is a social science which studies the economic problems of people in the light of the values of Islam.”<sup>264</sup> While Necati Aydin defined it as “Islamic economics foresees an economic system based on the Islamic worldview aiming to realize spiritual, moral, intellectual, social, and material well-beings

---

259 Angelo Venardos. *Islamic Banking and finance in South East Asia*. (Singapore: World Scientific Publishing). 137

260 Angelo Venardos. *Islamic Banking and finance in South East Asia*. (Singapore: World Scientific Publishing). 142-143

261 Chapra, Umer M. *The Global Financial Crisis: Can Islamic finance help?* United Kingdom: Institute of Islamic Banking and Insurance

262 Please see on [www.al-amanahbank.com](http://www.al-amanahbank.com)

263 M. Umer Chapra, *The Future of Economics: An Islamic Perspective* (UK: The Islamic Foundation, 2000), 267

264 Muhammad Ayub, *Understanding Islamic Finance* (England: John Wiley & Sons Ltd, 2007), 31.

of individuals in this life and the hereafter through allocation and distribution of scarce resources in a morally guided market system<sup>265</sup> Islam economics is spiritual and moral economics and it is not allowed for Muslims to go beyond the Islamic principles. Moral Economics because Islamic economics is part of foundation of Islamic belief so economic activities cannot be separated from Islamic law.<sup>266</sup> Creation, distribution and owning and enhancing property and wealth are issues dealt in Islamic Economics including on to spend and dispose that property and wealth for the welfare of the individual and society.<sup>267</sup> Study of Islamic Economics was once ignored and it seems that it is new course and discipline even to the Muslim societies. Some writers of economic history intentionally did not pay attention to the Muslim Scholar's contribution to economic discipline. They enthusiastically mentioned some Greek and Roman Philosophers and jurists who lived in the early centuries in Christian Era and jumped to the middle ages without discussing the roles of the Muslim scholars between early centuries and middle age era. In fact this period was the period of Muslim daylight that embraced with powerful empires, economic progress and cultural and science contributions including economics. (Abdul Azim Islahi 2004, 4). The beauty of Islamic Economics is that its main sources are from the divine Qur'an and Sunnah teachings compared to the conventional economics where its sources are held from contradictory human minds as described and uttered by Necati Aydin "While the materialist worldview relies on the light of human mind alone, the Islamic worldview relies on both reason and revelation. Islam does not ask people to shut down their minds and blindly follow the Divine message."<sup>268</sup> Qur'an and the sunnah both remove little room for ambiguity by providing an essential ingredients of the Islamic Paradigm. (M. Umer Chapra 2000, 56). Its existence has shown its own ethical values as well as policy instrument which promote the combination of social justice and economic growth (Syed Nawab Haider Naqvi May 1997). Even though in some extent, free market capitalism has been successful in the use of scarce resources. But its ultimate outcome is not progressive towards human excellence but it closes to animality which is the reason of its failure to bring true happiness. The more it is perceived progress, the more it is far from authentic happiness.<sup>269</sup> Banking and Finance are parts of economics. In Islamic economics, banking and financial activities should be governed by Shari'ah. Banks are very important financial institutions in a society because they have vital roles to improve indirectly the well being of the people. Banks influence the level of economic activity, facilitate the distribution of income from the rich to the middle people, and affect the level of prices.<sup>270</sup> Necati Aydin described the failure of communism and capitalism as follows<sup>271</sup>

"Communism which emerged as the anti-thesis of capitalism failed to be an alternative due to its misunderstanding of human nature. It wrongly associated the problems of capitalism to "private ownership" and established its foundations on "collective ownership" which killed the individual incentive. Seeing religion as poison for people, the system attempted to create a caring society based on strictly secular values. At the end, the system collapsed from its own contradictory maxims. With the recent global financial crisis of capitalism, there is ongoing search for a possible alternative paradigm. Islamic (moral) economics could attract great attention if it could go beyond the existing frame of conventional economics. For that matter, if Islamic economics would offer an alternative paradigm, it has to contradict with the existing ones. It has to offer new "conceptual and instrumental techniques"<sup>271</sup>

---

265 Necati Aydin "Redefining Islamic Economics as a New Economic Paradigm" *Islamic Economic Studies* Vol. 21, No. 1, June 2013 (1-34), 29

266 Alauddin Zaatri, Al'aalam Iqtisadiyyah Fi Hayatil Muslim (Damaskus Suriyah: Baitul Hikmah, 2001), 47

267 Muhammad Ayub, *Understanding Islamic Finance* (England: John Wiley & Sons Ltd, 2007), 31.

268 Necati Aydin "Redefining Islamic Economics as a New Economic Paradigm" *Islamic Economic Studies* Vol. 21, No. 1 (June 2013), 29

269 Necati Aydin, "Redefining Islamic Economics as a New Economic Paradigm" *Islamic Economic Studies* Vol. 21, No. 1 (June 2013), 29

270 M. Iqbal & Philip Molyneux, *Thirty Years of Islamic Banking: History, Performance and Prospects* (New York: PALGRAVE MACMILLAN, 2005)

271 Necati Aydin, "Redefining Islamic Economics as a New Economic Paradigm" *Islamic Economic Studies* Vol. 21, No. 1 (June 2013), 29

The failure of socialism economic system was in line with the fall of Soviet Union and made Capitalism Economic System popular to the world along its economic growth advocacy. Conversely, capitalism economic system that prioritizes the welfare of some groups of people is clearly not proper policy because it marginalizes some groups of people who are not able to enter into market system. These failures led to the scholars and academicians to further investigate and study the success of the economic system during the period of Prophet peace be upon him and the era of Muslim Caliphates for almost 1000 years. This success of this economic system was strongly based from Islamic values in the Qur'an and Sunnah.<sup>272</sup>

Furthermore, Islam requires all Muslims to implement complete way of living in individual activities, society and government. The Syariah Economic system especially Islamic banking and finance cannot be isolated from this injunction of Islam for all Muslims because Islam is complete way of life.<sup>273</sup> A number of emerging economics are demonstrating affirmative growth rates but economic growth under neoliberalism is not serving the welfare function rather it pushes poverty increase because it does not produce trickle down by themselves due to vested interests in free market which does not show transparency, and proper surveillance.<sup>274</sup> Islamic economics can promote balance between social and economic aspects of human society, individual, family and state. It can address the issues of income distribution and poverty alleviation which capitalism cannot able to resolve. Globally, it is very helpful in reducing the sources of instability and will make this cosmos world a happier place with harmonious understanding among various followers of religions.<sup>275</sup> Islamic bank's survival depends on its economic viability, stability and response to challenges and confidence of the depositors and savers. According to Sayyid Tahir, the viability of Islamic banking is not an issue because of two reasons: First, Islamic bank is operate like another way of banking. Second, Islamic banking offers better financial design. He further explained that it is well known in finance operation that interest based debt finance is the source of economic instability as compared with equity finance promoted by Islamic economic system.<sup>276</sup> The growth of Islamic Financial system is a challenge to the interest based conventional banks, and the adoption of Islamic financial methods by conventional banks is also challenge to Islamic banks. Because of this conflicting system, this will great competition between the two systems in the future. Because Islamic financial System is a new system to the public and its share nationally and internationally in global financial systems is low, this is a great challenge to the functioning and sustainable growth of Islamic Financial institutions. (Ayub, 2007).

The future of Islamic banking and finance and its full recognition depends the interest of the clients in particular and public in general toward it and enhancing clients in emerging industry. This can be possible through providing necessary education of the people, and creation of awareness about Islamic economic system. Various inquiries about Islamic finance that needs to be explained and answered are raised in Muslim countries and much more in non-Muslim countries. Some of these related inquiries are: How does it work? Can Islamic banking survive sustainably in completion with old financial system? Is it really that products of Islamic finance offered are Islamic? etc. These particular questions should be answered by responsible persons particularly bankers with enough knowledge and confidence. (Muhammad Ayub, 2007). ADB Vice President for Knowledge and Sustainable Development Said Bindu Lohani once said that "The importance of Islamic Finance in the development of Asia cannot be doubted, as can be seen by the significant increase in Shari'ah compliant financing in a number of

---

272 Abd. Rahman Mas'ud. Ed. Afif HM and Saiful Bahri. Fungsi Lembaga Keuangan Syariah dalam pemberdayaan Ekonomi Umat. (Jakarta: Balai Penelitian dan Pengembangan Agama Jakarta, 2008), 12-13

273 Eddy Yusof and Ezry Fahmy, "Are Islamic Banks in Malaysia Really Islamic?," (Malaysia: IIUM, 2008), 9.

274 Muhammad Ayub, Understanding Islamic Finance (England: John Wiley & Sons Ltd, 2007), 7

275 Muhammad Ayub, Understanding Islamic Finance (England: John Wiley & Sons Ltd, 2007), 11

276 Sayyid Tahir. "Future of Islamic Banking" (Paper Presented at Course on Islamic Banking and Finance Tehran March 2 -6 2003)

ADB's developing member countries in recent years,"<sup>277</sup>

Islamic Economics particularly Islamic financial system sometimes face various critics. For its world recognition for last three decades, it did not bring any concrete change in the economic set and financial operation. So the claim that Islamic financial institutions did not bring equitable justice in the society is exaggerated. These negative comments are not quite realistic despite the fact that Islamic banking and finance is quite small compared to conventional banking and finance institutions that almost dominate the financial market and so it not easy for Islamic financial institutions to revolutionize the economy in one day. Furthermore, the Islamic banking and finance is still under progress and development and usually not supported by Government. (MuhammadTaqi Usmani 2005, 23). Among the critics faced by Islamic economics is that the compliance of Islamic banks today to the principle of Shariah to their operations is not fully in line with Islamic principles of economic system. According to Vernardos, the variety of legal opinions from Muslim scholars or school of law obstruct the application of Islamic Law to the present banking system and because of the pluralism in fatwas, confusion on the application of methodologies to be applied in the present banking.(2005).

According to Shanmugam and Zahari (2009) the existence of different interpretations of Islamic principles has resulted in the lack of standardization in Islamic finance. They added that the lack of uniform religious decisions leads to uncertainty, confusion, and unease among people and this limits the industry from achieving its potential due to lack of standardization. For example, the legality of the usury and commercial interest, some scholars view usury is haram and commercial interest is not because it was not exist during the time of the prophet. This is one among the conflicting opinions of the Muslim scholars.<sup>278</sup>

Islamic Financial institutions are challenged to offer better customer services those accords with international standards. Innovation of products are not the only necessary step to improve the Islamic banking products but better technology also is another ways to have a quality products and services.<sup>279</sup> Panda (2005) quoted from Sarip that the lack of investment in Autonomous Region in Muslim Mindanao aggravates unemployment and underemployment problems among the population of minority Muslims. Panda added that huge people in Muslim areas in the Philippines could not engage into business due to lack of capital. This economic constraints of the minority Muslims in the Philippines are the big factors to develop Islamic banking and finance. Professor Acram Latiph of the Mindanao State University explained that Autonomous Region in Muslim Mindanao ARMM) has unfavorable profile ranging from lower levels of investment and domestic trade, lower number of commercial banks, private firms and financial institutions. The Economy of the ARMM is usually more on informal sector as leading source of financial intermediaries. Due to the absence of financial sources, Muslims in the Philippines use their own small income for financing.<sup>280</sup>

Pertaining to the current perceptions towards Islamic Banking, there are some studies conducted such as of the research by Ali and Syed (2010). In their research theyfound out that following the Twin Tower Attack on September 11, negative coverage of Islamic Finance in the Media did not give negative significant effect on the development of the Islamic industry. Bibi and et al, (2011) found out using quantitative research by providing questionnaires to corporate customers from their research also in Pakistan that Islamic Banking products and services had a good potential within Pakistan corporate sector.

---

277ADB, Islamic Financial Services Board Sign Agreement to Promote Islamic Finance, <http://www.adb.org/news/adb-islamic-financial-services-board-sign-agreement-promote-islamic-finance> (October 2, 2012).

278Muhammad Imran Ashraf Usman, *Meezanbank's Guide to Islamic Banking*(Pakistan: DarulIshaat, 2002) 65

279BalaShanmugam and ZahaZahari, *A Primer on Islamic Finance*. (The Research Foundation of CFA Institute, 2009).

280Islamic banking and finance anyone? <http://bangsamorodevelopment.org/islamic-banking-and-finance-anyone/> (Accessed: June 4,2014).

The study of Loo (2010) that explored the differences in attitude and perception towards Islamic Banking between Muslims and non-Muslims in Malaysia gave finding regarding perception on Islamic banking. With 200 respondents with equal weight for Muslims and non-Muslims, the result showed that Muslims in Malaysia are in supportive for Islamic Banking and non-Muslims opined that Islamic banking is only good for Muslims.

#### **D. Research Methodology**

This research is document and Exploratory research in nature and it was aimed partially the challenges and perception of the Muslim Filipinos in the Philippines towards Islamic bank. The place of Study is Marawi City. The research gathered data through secondary and primary data. For secondary data, the researcher collected data from library, books, journals and other secondary data related to this study. For primary data, questionnaires were provided for the respondents. Descriptive analysis was used to analyze the answers of the respondents. 100 respondents were interviewed from from random selected areas in Marawi City, Philippines.

#### **E. Discussion**

Philippines has only Islamic bank created in 1974 to serve the Muslim minorities in the Philippines. This part of the Philippines government to empower the economic condition of the Muslim in Mindanao and to attain peace and development in the Muslim minority. Unfortunately for more than 20 years of the existence of the Al amanah Islamic Investment Bank of the Philippines, it did not find its good take off and favorable operations. Despite of being pioneering Islamic bank established by the government, Al-Amanah Islamic Investment Bank has been under loss and it was fully transferred to Development Bank of the Philippines. Because of less awareness towards this bank, it did not gain the attention of the Muslims to transact with it. There are various factors that contribute to the sluggish development and growth of Islamic bank in the Philippines. Among the factors is the Philippines Government negligence. The government did not fully introduce Islamic bank among Filipinos and even in Muslim areas. Absence of socialization from the government is very minimal. Furthermore, the absence of peace and order in Mindanao also contributed to the failure of the Islamic bank in the Philippines to grow. Lack of human resources with Islamic bank specialization also contributed to its very slow improvement.

Today, Islamic bank in the Philippines faces various challenges as world demand for Islamic banking and finance is continuously rising. Among the challenges is the absence of regulatory framework that can fully support the establishment of many Islamic banks and Islamic financial products. Regulation for Al-Amanah Islamic Bank is very limited and therefore, it cannot able to expand its products due to unclear framework regulation to allow Islamic bank to operate beyond the charter of Al-Amanah Islamic Investment bank. The existence Islamic laws do not provide some related Islamic financial products such as depository insurance and engage in many Islamic banking players. Another challenge is the scarcity of Islamic bank experts. Until now a days, Philippines's universities has no even one university that offers Islamic banking and finance course that will serve the development of Islamic bank in the Philippines. Due to this absence of Filipino experts towards Islamic bank, this hinders the development of Islamic bank in the country. Lack of awareness among Muslims also is very challenging situation in Islamic bank in the country. In fact, based on our survey question, most of the respondents responded that they do not have background in Islamic bank and Finance. This indicates that Filipinos still prefer to invest and deposit their money in conventional banks. Due to lack of information on Islamic bank, it is also quite not acceptance in Muslim communities regarding Islamic bank.

Another challenge is the economic condition of the Muslim areas in the Philippines. Autonomous Region in Muslim Mindanao which is Muslim region in Mindanao is among the poorest country in the Philippines and very conflict affected war. Muslim minorities enjoy meager income and high poverty



incidence in region. By this, this is a great barrier for Islamic bank to expand. Another challenge now of the Islamic bank in the Philippines is the inclination of the Muslims towards conventional bank because of interest pay and security purposes. Some Muslims they have minimum trust on the existence Islamic bank in the Philippines.

Despite of the challenges, Islamic bank in the country has very bright future and opportunities. The increasing global demand for Islamic bank and the increasing number of Muslims in the Philippines are among the bright opportunities of the Philippines to undergo and expand Islamic banking and finance. Furthermore, the possible expansion of the Muslim Autonomous Region in Muslim Mindanao and the establishment of Bangsamoro autonomy will give inspiration and motivation for the Muslims in the Philippines to adopt Islamic banking and finance. Ather opportunity is the gradual presence of the Muslim Scholars and expert on Islamic bank who studies abroad.

## F. Conclusion and Recommendations

This paper explores the views and insights of the Muslims in the Philippines towards Islamic bank. The existence of the only one Islamic bank in the Philippines for more than 20 years has not catered gradual development of the economic situation of the Philippines and their awareness towards Islamic banking and Finance. Most of the Muslim Filipinos until have no basic knowledge about Islamic Banking despite of the presence of Al-Amanah Islamic Investment Bank of the Philippines. Present Challenges today of Islamic bank in the country is the absence of Islamic bank expert and regulatory framework. Furthermore, unfavorable economic situation of the Muslim areas in the Philippines also contributes to the slow development of this free interest banking. But what is most interesting is that Islamic bank will have bright prospect in this country due to the increasing number of Muslims, and the expected incoming creation of a new autonomy for Muslims and the global demand for Islamic bank. Thus, in line with growing demand of Islamic bank and finance in other countries, Philippines should initiate its vital step to expand Islamic bank in the country to serve the Muslims and non-Muslims.

## References

- Abd.Rahman Mas'ud. ed. Afif HM and SaifulBahri *Fungsi Lembaga Keuangan Syariah dalam pemberdayaan Ekonomi Umat*. Jakarta: Balai Penelitiandan Pengembangan Agama Jakarta, 2008.
- AlauddinZaatri, *Al'aalam Iqtisadiyyah Fi Hayatil Muslim*. Damaskus Suriah: Baitul Hikmah, 2001.
- Ashraf Usman, Muhammad Imran. *Meezanbank's Guide to Islamic Banking*, Pakistan: DarulIshaat, 2002
- BalaShanmugam and ZahaRinaZahari, *A Primer on Islamic Finance*. Australia: The Research Foundation of CFA Institute, 2009
- Champra, Umar. *The future of Economics: An Islamic Perspective*, UK: Islamic Foundation, 2000
- Dimapunong, Abdel Aziz. *Amanah Islamic Bank Rules and Regulations*, IRB, Manila: IRB, 2006.
- El-Ashker, Ahmed and Wilson, Rodney. *Islamic Economics: A Short History*. Netherland: Brill NV & Koninklijke, 2006
- Islahi, Abdul Azim, *Contributions of Muslim Scholars to Economic Thought and Analysis*. Riyadh: bdul Aziz University. 2004
- Muhammad Ayub, *Understanding Islamic Finance*. England: John Wiley & Sons Ltd, 2007.
- MunawarIqbal and Philip Moliqneux. *Thirty Years of Islamic Banking*, Bangor University. UK: Bangor University, 2005.

- Usmani, Muhammad Taqi. *An Introduction to Islamic Finance*. Karachi: MAktabaMa'ariful Qur'an. 2005
- Ali Panda, "Islamic Economy: Its Relevance to the Globalization of Economy in the Muslim Filipino Areas" Manila: PIDS, 2005.
- Aydin, Necati, "Redefining Islamic Economics as a New Economic Paradigm" *Islamic Economic Studies* Vol. 21, No. 1 (June 2013)
- Ergun, Ugur and Djedovic, Irfan, Herzegovina "Islamic Banking with a Closer Look at Bosnia and: Knowledge, Perceptions and Decisive Factors for Choosing Islamic Banking " 2010
- Esmail, Soraida. *The Level of Readiness on the Implementation of Islamic Accounting at ARRM: A Basis for Program proposals for enhancement*, Cagayan de Oro Philippines; Liceo University, 2010
- Haider Naqvi, Syed Nawab. *The Dimensions of an Islamic Economic Model*. Pakistan: Islamic Economic Studies (May 1997) Vol. 4. No. 2
- Iqbal, Munawar " Islamic and Conventional Banking in the Nineties: A comparative Study" (*Islamic Economic Studies*, Vol. 8, No. 2. April 2001)
- Karim, Adiwirman. *Islamic Banking: Fiqh and Financial Analysis*, Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 200
- Loo, Mark "Attitudes and Perceptions towards Islamic Banking among Muslims and Non-Muslims in Malaysia: Implications for Marketing to Baby Boomers and X-Generation, *International Journal of Arts and Sciences* (2010)
- [http://openaccesslibrary.org/images/HAR316\\_Mark\\_Loo.pdf](http://openaccesslibrary.org/images/HAR316_Mark_Loo.pdf) (accessed: June 3, 2012).
- May, R.J., " The Moro Conflict and the Philippine Experience with Muslim autonomy." Paper for CCPC SAP Workshop, Canberra, September 2002
- Nazim Ali, Nazim and Syed, AbdurRahman " Post-9/11 Perceptions of Islamic Finance," *International Research Journal of Finance and Economics*, 39 (2010);, [http://www.eurojournals.com/irjfe\\_39\\_03.pdf](http://www.eurojournals.com/irjfe_39_03.pdf) (Accessed June 2, 1012).
- Noor Ahmed Memo, "Islamic Banking: Present and Future Challenges" *Journal of management and Social Science*, vol. 3. No. 1 spring (2007).
- Tahir, Sayyid, "Future of Islamic Banking ". Paper Presented at Course on Islamic Banking and Finance Tehran. March 2 -6 2003
- <http://www.muslimmindanao.ph>
- <http://www.alamanah.com>
- <http://www.islamicbank.com.ph>

# ***Bai' al-Murâbahah* concurrent with *Wakalah*: Deviation and Solution with special reference to Indonesian Islamic Banks**

**Dr. Saparuddin Siregar**

Institut Agama Islam Negeri Sumatera Utara

## **Abstract**

*There is a deviation between fatwa on bai' al-murâbahah (sale of goods at a price) by the Indonesian Sharia Council with bai' al-murâbahah practiced by Indonesian Islamic Banks. This deviation occurs when Islamic banks purchase goods through wakalah (power of attorney) and sign a sales-purchase contract with their customers before the goods are owned by the banks. This is considered to be 'forbidden contract' as trade is conducted for non-existing goods (bai' al-ma'dum, bai' ma laisa indaka).*

*As intermediary institution, bai' al-murâbahah in Islamic bank has its own characteristics which could not be compared to bai' al-murabahah in general practice. These characteristics are banks do not maintain stocks or produce goods and act as representatives which accept payment in installments.*

*A solution is to treat trade for non-existing goods as urf (tradition) in Islamic banks as it is a very common practice. It is permissible as the customer has ordered to purchase the good (al-murâbahah li al-amru bi asy-syira'). Islamic banks could also use bai' 'ala as-sifah, in which the transaction is effected based on detailed description of the object of sale. Bai' 'ala as-sifah must be free from gharar (uncertainty) and khiyar (choice) must be present.*

*Keywords: bai' al-murâbahah, wakalah, bai' 'ala as-sifah, deviation, solution*

## **Introduction**

One of the most widely used financing products in Indonesian Islamic banks is *murâbahah* sale-purchase (*bai' al-murâbahah*) financing product. Bank Indonesia data show that the composition of Islamic bank financing until September 2010 was dominated by *murâbahah* sale-purchase financing as much as 56 % (Rp 33.967 billion), *mudharabah* financing as much as 14 % (Rp 8.292 billion), and *musyarakah* financing as much as 22 % (Rp 13.305 billion). However, the composition of *murâbahah* financing in Islamic General Banks has decreased since 2006 as much 62%, to 59% in the end of 2007/2008 and 56% in the month of Dec 2009 and Sep 2010. The composition of Islamic General Bank (*Bank Umum Syariah*) and Islamic Business Unit (*Unit Usaha Syariah*) could be seen in the following table:

**Table 1. Composition of Islamic General Bank Financing (Billion rupiah)**

Type of Financing	Dec-06		Dec-07		Dec-08		Dec 2009		Sep-10	
Mudharabah	2,335	11%	4,406	16%	7,411	19%	6,597	14%	8292	14%
Musyarakah	4,062	20%	5,578	20%	6,205	16%	10,412	22%	13,305	22%
Murabahah	12,624	62%	16,553	59%	22,486	59%	26,321	56%	33,967	56%
Salam	-	0%	-	0%	-	0%	-	0%	-	0%
Istisna'	337	2%	351	1%	369	1%	423	1%	380	1%
Ijarah	836	4%	516	2%	765	2%	1,305	3%	2123	3%

Qard	250	1%	540	2%	959	3%	1,829	4%	2902	5%
Total	20,444	100%	27,944	100%	38,195	100%	46,887	100%	60,969	100%

Source: Compiled from Bank Indonesia's Statistic of Islamic Banking Sep 2010.

The National Sharia Council (*Dewan Syariah Nasional - DSN*)<sup>281</sup>, through DSN Fatwa No. 04/DSN-MUI/IV/2000 On *Murabahah*, elaborates the definition of *murābahah* as selling a product by declaring its purchase price to the buyer, in which the buyer then buys the product higher than the purchase price, the difference being considered as profit.

In this fatwa (religious decree) several general stipulations on *murābahah* is emphasized, and with regards to the product purchase delegated by bank to their customer as product buyer, it is stipulated that the sale-purchase contract should be performed after the product becomes in principle the property of the bank.<sup>282</sup>

In reality, *murābahah* is practiced by Islamic banks in a large scale. Also, purchase of product is usually done by representation (*wakalah*), which deviates from the fatwa as shown by research on *murabahah* implementation in whicg: the sale-purchase contract is signed concurrent with fund disbursement by bank to its customers to purchahse the product desired by the customer. With the occurence of contract signing before the product purchase, buying and selling of product not yet owned by the bank has occurred (*bai' al ma'dum*). This practice deviates from Fatwa DSN No. 04/DSN-MUI/IV/2000 on *Murabahah*, which stipulates that the product must be first owned in principle.<sup>283</sup>

In the following analysis, the reasons for deviation in the practice of *wakalah* would be elaborated and the author would attempt to propose a solution as alternative to current practice.

## B. The Implementation of *Murabahah* and *Wakalah* in Islamic Bank

In a research of 6 (six) samples of Islamic Banks that the author conducted, the following findings were obtained:

1. More than 80% of *murābahah* financing is conducted concurrent with *wakalah*, where sale-purchase contract is conducted immediately as the fund is disbursed by the bank to the customer to purchase desired product (without waiting for the product to be purchased first).
2. Customer then pays directly to product provider (vendor), then submits proof of purchase to the bank.
3. Bank confirms that the customer has conducted the desired purchase.

**Table-2 Islamic Bank answers on wakalah**

281 National Syariah Council (*Dewan Syariah Nasional - DSN*) is an institution formed by the Indonesian Ulama Council (*Majelis Ulama Indonesia - MUI*) to deal with activities related to Islamic financial institutions.

282 In *murabahah* financing with the principle of sale-purchase, a bank acts as a supplier of product and its customer acts as buyer who pays in installments. To prevent this purchase relationship from falling into the category of invalid (*batil*), *bai' al-ma'dum* (*bai' ma laisa 'indak*/selling things not yet owned), the product must be first purchased by the bank, followed by the sale-purchase contract signing. The purchase of the product should be conducted by the bank itself, and the sale-purchase contract signed after the product is obtained by the bank. So the product could be categorized as being in perfect possession (*al-milk at-tamm*) suitable for sale-purchase transaction. Fatwa DSN No. 4 Year 2000 on *murabahah* allows this purchase to be conducted by the customer (delegated to the customer) which is a practice known as "*wakalah*", but DSN stipulates that the product be purchased first by the customer on behalf of the bank. When the product has been purchased and administrative proofs of purchase supplied, in principle the product is owned by the bank, after which the sale-purchase contract could signed.

283 From a phone interview conducted by author with Ma'ruf Amin, the head of MUI, on 4 May 2010 at 10:55 am. When the author conveyed to Amin that bank generally practices sale-purchase contract signing concurrent with *wakalah* contract signing, he said that this practice is erroneous and must be corrected.

No	Questions	Islamic Bank Answers					
		A	B	C	D	E	F
1	In the financing of murâbaḥah, the purchase is made under wakalah as much as						
	Up to 20 %						
	Between 20 % to 40%				X		
	Between 40% to 60 %						
	Between 60% to 80%						
	Above 80%	X	X	X		X	X
2	When the purchase is conducted by wakalah, when is the sale-purchase contract signed?						
	Concurrent with wakalah contract when the fund is disbursed for product purchase.	X	X	X	X	X	X
	Subsequent to the product purchase and obtainment of administrative proof.						
3	When the product has been purchased by the customer (wakalah), then:						
	The customer purchase the product from vendor then submit purchase proof to bank.	X	X	X	X	X	X
	The customer does not always purchase the product from vendor then submit purchase proof to bank.						
4	In murâbaḥah transaction						
	Bank could ascertain that the product has indeed been purchased.	X		X	X	X	X
	Bank could not ascertain that the product has indeed been purchased.		X				

The delegation of product purchase is permissible under the DSN Fatwa No. 04/DSN-MUI/IV/2000 on *Murabahah* as can be found in the general stipulation article 9:

When a bank wishes to delegate to its customer the purchase of a product from a third party, the *murâbaḥah* sale-purchase contract must be signed after the product in principle has been owned by the bank.

*Wakalah* is always used by bank because it has several advantages:

- a. The customers can choose directly the product they need, such that it suits their taste and there is no divergence between what the customer want and the product that is purchased.
- b. Islamic bank in Indonesia does not keep in inventory products that are to be bought or sold. Keeping products in inventory will increase *cost* to bank be it from the aspect of storage or inefficiency because of the time delay when the product is available till the product is sold. In addition, there is a risk of damage, reduction of quality, and loss of products maintained in inventory.
- c. Islamic bank in Indonesia does not always cooperate with supplier of all products needed by customer. The huge variety of products needed by customer make it impractical for bank to sign cooperation agreements with potential suppliers.
- d. Through *wakalah* customer could get the best purchase price, which could be conducted independent of bank relationship with supplier.

- e. *Wakalah* would be more efficient to the bank, as the task of product purchase has been delegated to the customer.

In its execution *wakalah* has several disadvantages, among which are:

- a. There is an opportunity for the customer to *mark-up* or increase purchase price, which is done due to a need of cash. The cash fund is the difference between the purchase price agreed by the bank and the purchase price transacted with the supplier. When this occurs, the sale-purchase activity becomes invalid as the customer who is a delegate of the bank is not honest about the actual purchase price.<sup>284</sup>
- b. A concern that a fictive transaction could occur. As the money for product purchase is in the hand of the customer, the customer could perform fictive purchase and use forged proofs of purchase. Bank does not always check upon the product being purchased.
- c. Customer could purchase a different product than stipulated in the contract.
- d. Proofs of purchase is not immediately given or not given at all to the bank.

Among the reasons used by Islamic banks to perform sale-purchase contract signing concurrently with *wakalah* contract signing along with fund disbursement are the following:

- a. DSN Fatwa No. 04/DSN-MUI/IV/2000 on *Murabahah*, which provides the opportunity for *wakalah* performance as *murabahah* is a form of financing with the the principle of sale-purchase as could be seen in the consideration “a” as follows: that society requires the help of funding disbursement from bank based on the principle of sale-purchase. This DSN Fatwa has been adopted by the regulation of Bank of Indonesia using the term financing, as emphasized in article 1 clause (25) UU No. 21 Year 2008 on Banking Law (*Undang-Undang Perbankan*) where financing is the supply of fund or equivalent billing which is the sale-purchase transaction in the credit form of *murabahah*, *salam*, and *istisna*’;. As such the usage of the term financing on *murabahah* provides the understanding that the bank needs to perform the function of *financing* with the principle of sale-purchase. As the function of the bank is as fund provider, then product purchase which should be performed by the bank can be delegated to the customer as buyer.
- b. The condition when the customer has to purchase the product first, then return to the bank to sign sale-purchase contract, is deemed as impractical for the bank and the customer, as they have to meet repeatedly. The repeated meetings makes bank service inefficient compared to conventional bank. At the same time, all banks are attempting to provide a speedy service, with short and simple procedures.
- c. There is a risk for the bank, if the customer delays return, or does not return to the bank to sign contract. Thus the bank would be in a weak position, as they have disbursed fund outside the bound of contract.

## C. Solution

Based on the fact that more than 80% of *murabahah* financing is conducted concurrent with *wakalah*, as well as the concurrent contract signing when *wakalah* is implemented (*murabahah* contract

---

<sup>284</sup> *Murabahah* sale-purchase transaction is categorized under *bai' al-amanah*, in which the seller conveys honestly the base price and profit of product being sold. See Sayyid Sabiq, *Fiqh as-Sunnah*, Juz III (Beirut: Dar AĒ-qaqafah al-Islamiyah, t.th), p. 102. Wahbah Zuhaili<sup>3</sup> discusses *murabahah* in a sub-topic on sale-purchase transactions. The sub-topic is given the title “*Bai' al-Amanah; al-Murabahah wa at-Tauliyah wa al-Wa'ih*”. It is mentioned by Zuhaili<sup>3</sup> that among the Malikiyah it is required that the buyer know the base price and the profit obtained by the seller. For example, the seller could mention the amount by saying: “I buy at the base price of ten dinars and sell at a profit of one or two dinars”, or the seller could mention as follows: “I sell at a profit of one dirham for every one dinar” See Wahbah az-Zuhaili<sup>3</sup>, *Al-Fiqh al-Islam<sup>3</sup> wa Adillatuhu*, Juz IV (Damaskus: Dar al-Fikr, 1989), p. 703.

signed before ownership of product by bank), it could be concluded that *murâbahah* financing could not be conducted in accordance with the stipulations of the DSN fatwa. In other words, the implementation of the *murâbahah* financing according to DSN fatwa could not be implemented as it should be (not applicative). Thus there needs to be an alternative way (solution) such that Islamic banks do not issue products that is not compatible with sharia. An implementation of sharia principle which is done half-heartedly may be of no benefit. A possible alternative way or solution such that the principle of *murâbahah* is not breached could be offered as follows:

### 1. New Interpretation on the General Stipulation No. 9 Fatwa DSN No. 04/DSN-MUI/IV/2000

Referring to the Fatwa No. 04/DSN-MUI/IV/2000 on *murâbahah*, there needs to be new interpretation on the general stipulation No. 9 which states “When a bank wishes to delegate to the customer the purchase of product from a third party, the *murâbahah* sale-purchase contract must be done after the product, in principle, is owned by the bank.”

The current practice of Islamic banks is to delegate product purchase to the customer, who signs the *wakalah* contract and the sale-purchase contract concurrently, and at the same time receives fund for product purchase. Thus, the product has not been purchased by the customer while the *murâbahah* contract has been signed.

It is the understanding of current scholars that when the *murâbahah* contract is signed before the product is purchased, the category of this transaction falls under the sale-purchase of products not owned by the bank (*bai' al ma'dm, bai' ma laisa 'indak*), a prohibited category of sale-purchase.

With the above facts under consideration, it could be stated that the *murâbahah* sale-purchase contract in Islamic banks could not be treated in the same way as the *murâbahah* sale-purchase contract in trading enterprise in general, due to the significant difference of characteristic. Bank does not maintain inventory and there is public benefit when purchase is delegated to the customer. Hence, according to the author the signing of sale-purchase contract concurrent with *wakalah* contract along with fund disbursement could be justified Islamically due to the following considerations:

- a. That the product does exist and could be obtained immediately, the customer has even checked the price and quality of the product.
- b. The time distance between contracts signing and product purchase is very short, possibly one day or several days apart, at most a week. In trade it is a custom (*'urf*)<sup>285</sup> that when a customer shops in stores, after the payment has been finalized, the product is sent to the customer on the same day or several days after. This transaction is still categorized under cash transaction. During the signing of *murâbahah* contract, the purchase and delivery of product could be considered as one occurrence, an immediate period (*naqdan*).
- c. When the *murâbahah* contract has been signed, legally the customer has the rights to the purchased product and the bank is obligated to deliver the product. It is similar to the case when a person shop at a store, obtain a receipt, and get promised by the store that the product would be delivered to the customer's house on the same day or several days later. Such transaction is similar to qabd

---

285 In the science of *u'îl fiqh*, *'urf* is defined as follows:

العرف هو ما تعارفه الناس وساروا عليه من قول أو فعل أو ترك؛ ويسمى العادة.

“*Urf* is something that is known by many people, which has become their tradition, be it in the form of words, deeds, or absence of both. It is called custom.” Some *fiqh* scholars (Hanafiah and Hanabilah) has stated that *'urf* could be made the basis of *istinba*, with the requirement that there is no evidence from the Qur'an and Sunna which could clarify the *'urf*. See Abdul Wahhab Khallaf, *Ilmu U'îl al-Fiqh*, 12<sup>th</sup> edition (Kairo: Dar al-'Ilmi, 1978), p. 90; see also Muhammad Abu Zahrah, *U'îl al-Fiqh* (Beirut: Dar al-Fikr al-Arab<sup>3</sup>, t.th), p. 273.

al-hukm<sup>3</sup>,<sup>286</sup> that is the customer accepts the product that the bank has given. As a comparison, an example where a person has paid for a product at a store, using check as payment, which is treated by the store as an actual payment, even though the store has not yet cashed out the check at the bank. On the other hand, the balance of the customer's account at the bank has decreased by the handing over of the check. When the check is cashed out and it turns out that the balance in the customer's bank account is not sufficient, the sale-purchase transaction is not automatically void, but changes into the debt of the buyer to the shop in which the shop could claim the debt to the customer for settlement. Using a similar understanding of murâbahah financing, when murâbahah contract has been signed, the right of the product has shifted to the customer and both parties are obligated to proceed according to the contract, that is the bank send the product and the customer pay in installment.

## 2. Bai' 'ala as-sifah as alternative

*Bai' 'ala as-sifah* sale-purchase mechanism in which the product is handed over along with the mentioning of characteristics of the product in the contract, be it immediate payment *naqdan* (cash) or installment payment (*mu'ajjal*).<sup>287</sup>

In the relationship of sale-purchase transaction with the bank *Bai' 'ala as-sifah* here is the deferred handover of product by the bank as the seller and the installment of payment by the customer as buyer.

*Bai' 'ala as-sifah* is allowed by some scholars due to the following reasonings:

- a) The verse on sale-purchase and trade is general in nature, as found in the chapter of al-Baqarah: 2/275: "Allah has made legal sale-purchase and made illegal loan interest" and the chapter of an-Nisa': 4/29: "O the faithful do not obtain wealth illegally except based on consent among yourselves." Based on this verse it could be understood that legitimate buying and selling is based on the consent of the parties involved.

---

<sup>286</sup> Related to the requirement of contract validity concerning this issue, handover (*qab«*) in reality could be known through the senses, however handover could also be known through legal estimation (*qab« hukm<sup>3</sup>*). *Qab« hukm<sup>3</sup>* is popular among fiqh scholars, indeed it is acceptable and valid to them as found in a variety of previous cases, *hukm* handover<sup>3</sup> is considered to be legally equivalent as physical handover. This is allowed, given a few requirements which make such legal handover acceptable legally and thus having similar legal implications as physical handover. See Tari Hammad, *Qa«aya Fiqhiyyah al-Ma'a'irah fi al-Mali wa al-Iqtihad* (Damsyiq: Dar al-Qalam, 2001), p. 86.

<sup>287</sup> *Bai' 'ala as-sifah* could simply mean selling a product that is *gaib* (unseen), but the characteristics and nature of the product could be stated. Some Hanafiyah scholars name this kind of sale-purchase transaction as *bai' al-muraw«ah*. Related to the *aj-jifah* buy-and sell transaction, Ibnu Qudamah classify then into two types, which are:

Defined sale-purchase of product (*Ba' i 'Ain Mu'ayyinah*) and Sale-purchase of product in which the nature is given but not defined (*Ba' i Mauj gair Mu'ayyin*).

Related to the rule on *bai' aj-jifah*, fiqh scholars differing opinion could be classified by-and-large into two opinions, those who permit and those who do not permit.

According to Hanafiyah scholars: it is permissible to sell unseen product/thing (not present in location) absolutely, whether its nature is stated or not. Abu Muhammad bin Ahmad al-'Ain<sup>3</sup> stated that according to the companion's *ijma'*, it is permissible to sell unseen product (not present in location) which could be handed over, and the buyer has the right of *khiyar ar-ru'yah*. According to Malikiyah scholar: it is permissible to sell *gaib* (not present in location) product which nature could be stated.

According to Syafi'iyah scholar: in principle buying-and-selling *gaib* (not present in location) product is not permissible. However, if the product's nature is stated or elaborated such that there is no worry of *jihalah* element on its type and kind, there are two opinions on this: (a) according to *qaul a-Qad'm*: the sale-purchase transaction is permissible but there must exist *khiyar ru'yah* for the buyer; (b) according to *qaul jad'd*: the sale-purchase is not permissible.

According to Hanabilah scholar: if the product is never seen by the buyer and the nature is not stated then it is impermissible. However, when the buyer has seen the product or the seller states clearly the nature and characteristic of the product then it is permissible, akin to *salam* sale-purchase contract. For more discussion on this, see Alauddin Abi al-Hasan Ali bin Sulaiman al-Mardaw<sup>3</sup>, *Al-Injaf f<sup>3</sup> Ma'rifah ar-Rajih min al-Khilaf 'ala Ma«hab al-Imam al-Mubajjal A«mad bin Hanbal*, Juz IV (Beirut: Dar Ihya' at-Tura« al-'Arab<sup>3</sup>, 1980), p. 299. See also Al-'Iyasy<sup>3</sup> Fudad, p. 39-49. See Abu Muhammad bin Ahmad al-'Ain<sup>3</sup>, *Al-Binayah fi Syarh al-Hidayah*, Juz VI (Beirut: Dar al-Fikr, 1981), p. 302.



- b) The *khiyar* hadith as narrated by Dar al-Qu<sup>3</sup> from Abu Hurairah, the Prophet has said: "Whoever purchases something unseen, *khiyar* applies after he or she sees it."<sup>288</sup> And the narration of al-Baihaq<sup>3</sup> from Makhul which is graded *marfu'*, the Prophet has said: "Whoever purchase a product without seeing it, then there is a right of *khiyar* when they see it. If he so desires he could purchase the product and if not, he could let the product go". Based on these two traditions it could be concluded that the sale-purchase contract could be deemed permissible before the product is seen.
- c) The story of U<sup>3</sup>man and <sup>o</sup>al<sup>3</sup>Yah which is narrated by U<sup>3</sup>man that he has purchased a plot of land from <sup>o</sup>al<sup>3</sup>Yah bin Ubaidillah in Medina which is exchanged with another plot of land in Kufah. U<sup>3</sup>man said: I purchase something from you that I have not yet seen. From this companion's narrative the above sale-purchase contract could be deemed permissible.

Several scholars' rejection on *bay' 'ala as-sifah* through the deferred handover and installment is based on the fear of *gharar*, which could be caused by: the improver handover of product. As such, according to the author, as long as *gharar* could be avoided, the handover of product in later period through payment installments is permissible Islamically.

Ibnu Qayyim Al-Jauziyyah from the Hanbaliyah school of thought in his book *I'lam Al-Muwaqqi' '3n* emphasized the permissibility of deferred handover whether the product is owned already or not yet owned during contract signing, as long as the seller could ascertain the product is handed over at the agreed period and *khiyar* occurs. Ab<sup>3</sup> Zakariya al-Anjar<sup>3</sup> of the Syafi'iyah school of thought in his book *Hasyiyah asy-Syarqaw<sup>3</sup>* allows the sale-purchase contract with deferred product handover and payment installments.<sup>289</sup>

In current transaction custom it is common that product handover and payment is conducted at a later period. For example, when a person intends to travel from Medan to Jakarta in a week's time and thus needs hotel accommodation in Jakarta, the person could book a hotel room today by calling the receptionist. The type and price of room would be discussed (for example standard room with the price of Rp. 400 thousand a night), then the buyer request for 2 nights of booking without having to provide downpayment. As is common, when the time comes that the person do go to Jakarta and stay in the hotel room, the person would pay according to the previously agreed booking. This could be categorized under *bai' 'ala as-sifah* with the provision of later payment service. Vice versa, when the person cancels the trip to Jakarta and does not stay of the hotel, the hotel could allocate the room to someone else, without demanding compensation due to the booking cancellation.

Thus, with regards to sale-purchase financing in Islamic banks, an alternative which could be used is the *bai' 'ala as-sifah* contract in which the product is handed over in later times along with payment installments. As such, the polemic that the product must be present before the signing of *murabahah* contract could be put to rest.

## D. Conclusion and Recommendation

1. To guarantee the sale-purchase contract really occurs, when the product is first purchased and owned by the bank and the sale-purchase contract is signed, the bank needs can act as a supplier of product. This is the best case scenario, as the bank could provide product inventory as has been the case for *murabahah* practice in Sudan. Considering the Regulation of Bank Indonesia which currently directs Indonesian Islamic Banks to act as intermediary institutions, to guarantee that sale-purchase actually occurs, bank thus needs to cooperate with producers, factories and distributors, such that it

<sup>288</sup> *Khiyar* is the right to cancel transaction due to unfulfilled agreement or the right to continue transaction with modified agreement.

<sup>289</sup> Ibnu Qayyim al-Jauziyyah, *I'lam al-Muwaqqi' '3n*, Juz II (Beirut: Maktabah Al-Asriyyah, 1987) p. 8-9; lihat juga Wahbah az-Zuhail<sup>3</sup>, *Al-Fiqh al-Islam<sup>3</sup>*....., p. 3400-3401.

does not need to worry about product inventory, as the cooperation could assure that products are provided speedily.

2. In relation to the interpretation of DSN-MUI Fatwa No. 04/DSN-MUI/IV/2000 on *murabahah*, as well as to the existing fatwas, DSN-MUI needs to publish interpretive clarifications, such that the current stipulations could be understood by the public as it should be, especially by Islamic bank practitioners.
3. To add to the variety of products in Islamic Banks, a transaction product using the *Bai' 'ala as-sifah* contract could be designed. As such, DSN-MUI needs to formulate related fatwa which could later be issued as Regulation of Bank Indonesia to play the role of implementing guideline such that the Islamic bank communities, in particular, and humanity, in general, could benefit.

## REFERENCES

- Ad-Da'as, Izzat Ubaid. *Al-Qawaid al-Fiqhiyyah ma'a asy-Syarh al-Mjazi*. Beirut: Dar at-Tirmi©<sup>3</sup>, no year.
- Aji Haqqi, Abdurrahman Raden, *The Philosophy of Islamic Law of Transactions*, Kuala Lumpur: Univision Press, 1999.
- Al-Amine, Muhamad Al-Bashir Muhammad. *Istisna' (Manufacturing Contract) Ins Islamic Banking and Finance Law & Practice*. Kuala Lumpur: A.S. Noordeen, 2000.
- Anwar, Syamsul. *Hukum Perjanjian Syari'ah: Studi Tentang Teori Akad Dalam Fiqh Muamalat*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2007.
- Bank Indonesia, *Kodifikasi Produk Perbankan Syariah*, Jakarta: Direktorat Perbankan Syariah, 2007.
- Bank Indonesia, *Kodifikasi Produk Syariah Internasional*, Jakarta: Direktorat Perbankan Syariah, 2008.
- , *Surat Edaran Bank Indonesia No. 10/14/DPBS/2008 Tentang Pelaksanaan Prinsip Syariah dalam Kegiatan Penghimpunan Dana dan Penyaluran Dana serta Pelayanan Jasa Bank Syariah*.
- Billah, Mohd. Ma'sum, *Islamic Law of Trade and finance A Selection of Issues*, Selangor: Ilmiah Publishers, 2003.
- Djazuli, H.A. *Kaidah-Kaidah Fikih*, Jakarta: Kencana, 2007.
- Fudad, Al-'Iyasy<sup>3</sup>. *Al-Bai' 'ala as-sifah li al-'Ain al-Gaibah wa Ma Ya'butu fi a©-'immah*. Jeddah: Al-Ma'had al-Islam<sup>3</sup> li al-Buhf wa at-Tadr<sup>3</sup>b, no year.
- Hammad, Tari. *Qadaya Fiqhiyyah Ma'asirah fi al-Mali wa al-Iqtisad<sup>3</sup>*. Damsyiq: Dar al-Qalam, 2001.
- Hasanin, Fayyad Abdul Mun'imm. *Bai' al-Murabahah f<sup>3</sup> al-Masarifi al-Islamiyah*. Kairo: Al-Ma'had al<sup>2</sup>lam li al-Fikr al-Islam, 1996.
- Islamic Development Bank, Islamic Research and Training Institute, *Development of Islamic Banking Activity: Problems and Prospects*. (IDB Prize Winners' levture series no. 12)
- Islamic Development Bank, Islamic Research and Training Institute, *al-Tatbiqat al-iqtisadiyyah Al-Islamiyyah, al-Mu'asirah*, Jeddah: 1420 H
- Al-Jauziyyah Ibnu Qayyim. *I'lam al-Muwaqqi'<sup>3</sup>n 'an Rabb al-'lam<sup>3</sup>n*, Juz III. Beirut: Dar al-Fikr, no year.
- Al-Jund<sup>3</sup>, Muhammad as-Sahat. *Aqd al-Murabahah baina al-Fiqh al-Islam<sup>3</sup> wa at-Ta'amuli al-Masrif<sup>3</sup>*. Kairo: Dar an-Nah«ah al-Arabiyah, 1986.

- Khallaf, Abdul Wahhab. *Ilmu Usl al-Fiqh*. Kairo: Dar al-‘Ilmi, 1978.
- Kharofa, Ala’ Eddin. *Transaction in Islamic Law*. Kuala Lumpur: A.S. Noordeen, 1997.
- Kamal Khir, et. al. *Islamic Banking A Practical Perpective*. Petaling Jaya: Longman, 2008.
- Kamali, Mohammad Hashim, *Islamic Commercial Law: an Análysis of Future an Options*, Kuala Lumpur, Ilmiah Publishers, 2002.
- Kharofa, Ala’ Edwin, *Transactions In Islamic Law*, Kuala Lumpur: A.S. Noordeen, 1997
- MUI, *Himpunan Fatwa Dewan Syariah Nasional MUI*, Edisi Revisi Tahun 2006, diterbitkan atas kerjasama DSN MUI-Bank Indonesia. Jakarta: CV. Gaung Persada, 2006.
- Ibnu Qudamah. *Al-Mugn*<sup>3</sup>, Juz III. Mesir: Ma<sup>3</sup>ba’ah al-Imam, no year.
- \_\_\_\_\_. *Al-Kaf<sup>3</sup> f<sup>3</sup> Fiqh al-Imam al-Mubajjal Ahmad Ibn Hanbal*, Juz II. Beirut: Al-Maktab al-Islamiyyah, 1988.
- Ibnu Rusyd. *Bidayah al-Mujtahid wa Nihayah al-Muqtasid*, Juz II. Beirut: Dar al-Fikr, no year.
- Nasir, Garib. *Asalib at-Tamwil al-Masraf al-Islam<sup>3</sup> dalam At-Ta<sup>3</sup>biqatu al-Iqtisadiyyah al-Islamiyyah al-Mu<sup>3</sup>asirah*, Juz I. Jeddah: Al-Ma<sup>3</sup>had al-Islam<sup>3</sup> li al-Buh<sup>3</sup> wa at-Tadr<sup>3</sup>b, 2005.
- Pramanik, Ataul Huq, editor, *Islamic Banking: How Far Have We Gone*, Malaysia: IIU Research Center, 2006.
- Rosly, Saiful Azhar, *Critical issues on Islamic Banking and financial Markets*, Kuala Lumpur: Dinamas, 2005.
- Sabiq, Sayyid. *Fiqh as-Sunnah*, Juz II, III. Beirut: Dar A<sup>3</sup>qafah al-Islamiyah, no year.
- Saeed, Abdullah, *Bank Islam dan Bunga: Studi Kritis dan Interpretasi Kontemporer tentang Riba dan Bunga*, terjemahan, Yagyakarta, Pustaka Pelajar Offset, 2003.
- Aj-*çaw*<sup>3</sup>, Muhammad *çalah*. *Musykilah al-Ist<sup>3</sup>emari fi al-Bunk al-Islamiyah*. Kairo: Dar al-Wafa’, 1990.
- Ibnu Taimiyyah. *Majm’ Fatawa Syaikh al-Islam Ibnu Taimiyyah*, Jilid 29. Beirut: Dar al-Fikr, no year.
- Undang-Undang No. 21 tahun 2008 tentang Bank Syariah
- Al-U<sup>3</sup>faimin, Muhammad Ibn Salih. *Al-Qawaid al-Fiqhiyyah*. Iskandariyah: Dar al-Ba<sup>3</sup>rah, no year.
- Zahrah, Muhammad Abu. *Usl al-Fiqh*. Beirut: Dar al-Fikr al-Arab<sup>3</sup>, no year.
- Az-Zuhail<sup>3</sup>, Wahbah. *Al-Fiqh al-Islam<sup>3</sup> wa Adillatuhu*, Juz V. Damasqus: Dar al-Fikr al-Ma<sup>3</sup>ajir, 2004.

# Relasi Politik dan Perkembangan Regulasi Ekonomi Islam di Indonesia

Oleh: Dr. Bambang Iswanto, MH

## Abstrak

*Tulisan ini akan menguraikan mengenai sejarah ekonomi Islam modern dan keterkaitannya dengan politik dalam upaya merumuskan berbagai hukum ekonomi Islam. Dijelaskan juga dalam tulisan ini posisi ekonomi Islam dalam tata hukum Indonesia sehingga akan dapat diperoleh gambaran bagaimana bentuk implementasi ekonomi Islam di Indonesia. Gambaran ini cukup penting diketahui untuk melihat landasan bagi perkembangan produk hukum ekonomi Islam pada 2 (dua) periode yang ada yaitu Orde Baru dan Era Reformasi.*

*Keyword: Politik, Hukum, dan Ekonomi Islam*

## A. Pendahuluan

Sejarah perkembangan ekonomi Islam<sup>290</sup> modern dimulai sekitar tahun 1970-an ketika munculnya kesadaran akan sebuah sistem ekonomi yang lebih berpihak kepada negara-negara muslim yang dianggap tertinggal dibandingkan dengan negara-negara Barat. Ide ini dicetuskan oleh beberapa pakar ekonomi muslim yang sebagian besar mereka mendapatkan pendidikan di Barat. Demikianpun, pada sekitar tahun 1940-an, ide ekonomi Islam telah memiliki akar yang cukup kuat ketika dicetuskannya beberapa lembaga keuangan non bank seperti di Malaysia dan Pakistan.

Ekonomi Islam mendapatkan momentum ketika didirikannya Islamic Development Bank (IDB) pada tahun 1976 di Jeddah. IDB didirikan setelah sebelumnya terjadi berbagai pertemuan penting negara-negara OKI yang merumuskan perlunya sebuah alternatif sistem ekonomi baru bagi negara-negara anggota yang diawali dengan pendirian lembaga-lembaga keuangan dengan prinsip Islam.

Perkembangan ekonomi Islam dalam bentuk pendirian lembaga keuangan ini ternyata diminati banyak kalangan dan negara-negara di dunia. Beberapa negara non Islam bahkan turut serta mengadopsi model keuangan Islam seperti Amerika Serikat, Inggris, Jerman, dll. Minat yang besar terhadap lembaga keuangan Islam ini terutama dipengaruhi oleh daya tahan perbankan Islam terhadap krisis. Sebagaimana dimaklumi bahwa dunia banyak tejerat oleh berbagai krisis keuangan dan perbankan memainkan peran besar dalam penciptaan krisis tersebut seperti yang pernah terjadi pada kasus *suprime mortgage*.<sup>291</sup>

---

<sup>290</sup>Para pakar ekonomi Islam memberikan definisi ekonomi Islam yang berbeda-beda, akan tetapi semuanya bermuara pada pengertian yang relatif sama. Menurut M. Abdul Mannan, ekonomi Islam adalah “*social science which studies the economics problems of people imbued with the values of Islam*”. Menurut Khursid Ahmad, ekonomi Islam adalah *a systematic effort to try to understand the economic problem and man’s behavior in relation to that problem from an Islamic perspective*. Sedangkan menurut Muhammad Nejatullah Siddiqi, ekonomi Islam adalah “*the muslim thinkers’ response to the economic challenges of their times. This response is naturally inspired by the teachings of Qur’an and Sunnah as well as rooted in them.*” Dari berbagai definisi tersebut, dapat disimpulkan bahwa ekonomi Islam adalah suatu ilmu pengetahuan yang berupaya untuk memandang, meninjau, meneliti, dan akhirnya menyelesaikan permasalahan-permasalahan ekonomi dengan cara-cara yang Islami (berdasarkan ajaran-ajaran agama Islam). Lihat, M. Abdul Mannan, *Islamic Economics; Theory and Practice* (Cambridge: Houlder and Stoughton Ltd., 1986), 18.

<sup>291</sup>Henry Poulson, Menteri Keuangan AS. Dalam laporannya sebagai Ketua *President’s Working Group (PWG) on Financial Markets* (April 2008), Poulson dengan tegas menyatakan bahwa penyebab utama terjadinya krisis *subprime mortgages* di Amerika Serikat adalah: (1) merosotnya mutu/standar penjaminan bagi *subprime mortgages*; (2) erosi yang signifikan terhadap disiplin pasar yang dilakukan oleh pihak-pihak yang terkait dengan proses sekuritisasi, termasuk *originators, underwriters, creditrating agencies*, dan *global investors*; (3) kegagalan dalam menyediakan dan memperoleh informasi risiko (*risk disclosures*)

Perkembangan ekonomi Islam yang begitu pesat menuntut kebutuhan terhadap instrumen hukum yang mendukung. Dari sinilah muncul istilah hukum ekonomi Islam.<sup>292</sup> Dalam kaitan dengan ekonomi Islam, maka hukum ekonomi Islam pada satu sisi memiliki corak yang sama dengan hukum bisnis atau hukum dagang, namun pada sisi lain, akibat prinsip ekonomi Islam yang didasarkan pada sumber-sumber dari al-Quran dan hadis, maka hukum ekonomi Islam juga memiliki corak yang menunjukkan nilai-nilai-nilai Islam terhadapnya.

Hukum ekonomi Islam juga tidak dapat dipisahkan dari hukum Islam itu sendiri. Artinya, hukum ekonomi Islam adalah satu bagian dari hukum Islam secara keseluruhan. Dengan demikian, maka membicarakan hukum ekonomi Islam menuntut adanya perhatian yang sama terhadap keberadaan hukum Islam itu sendiri.

Hukum ekonomi Islam biasanya lebih dikenal dengan sebutan fikih muamalah. Dalam implementasinya, prinsip fikih muamalah memiliki perbedaan dengan prinsip dalam fikih ibadah. Dalam penerapan muamalah, maka prinsip yang dipakai adalah bahwa semua praktik ekonomi/muamalah itu diperbolehkan kecuali ada dalil yang melarangnya. Ini berbeda dengan kaidah dalam fikih ibadah yaitu semua ibadah adalah haram dilakukan kecuali ada yang membolehkannya.<sup>293</sup> Kebolehan dalam fikih muamalah ini memberikan keluwesan penuh kepada manusia untuk mengimplementasikan fikih muamalah ke dalam kehidupan ekonomi yang mereka lakukan. Dalam konteks modern, maka keluwesan ini juga menjadikan fikih muamalah selalu adaptif dalam menyikapi perubahan tempat dan waktu terkait dengan aktivitas ekonomi manusia.

Ekonomi Islam memiliki keterkaitan langsung dengan politik suatu negara. Artinya, kendati setiap pemerintah (negara-negara anggota OKI khususnya) menjadikan ekonomi Islam sebagai dasar perumusan kebijakan perekonomian mereka, maka perkembangan ekonomi Islam belum akan bisa menyaingi ekonomi konvensional. Dengan kata lain, perlu didorong keberpihakan kekuasaan terhadap pengembangan ekonomi Islam secara keseluruhan, sehingga dominasi ekonomi ribawi dapat diminimalisasi.<sup>294</sup>

Dengan demikian, keputusan politik negara memiliki pengaruh yang sangat kuat terhadap kondisi perekonomian.<sup>295</sup> Wajah dan kinerja ekonomi sebuah negara, sangat ditentukan oleh mekanisme dan proses pengambilan keputusan politik yang berlaku dan disepakati oleh masyarakat di negara tersebut. Hal ini pun sejalan dengan pernyataan mantan Menteri Keuangan Chili, Alejandro Foxley, sebagaimana dinyatakan oleh Stephan Haggard, yang menegaskan bahwa seorang ekonom tidak hanya harus paham

---

yang memadai; (4) kelemahan yang mencolok (*significant flaws*) pada perusahaan penerbit kredit, khususnya yang berkaitan dalam penilaian *subprime residential mortgage backed securities* (RMBS), *collateralized debt obligations* (CDOs) yang dikaitkan dengan RMBS, *asset backed securities* (ABS), dan lainnya; (5) kelemahan manajemen risiko pada sejumlah institusi keuangan besar di AS dan Eropa; dan (6) kelemahan regulasi termasuk mengenai persyaratan modal dan keterbukaan informasi (*disclosure*) yang gagal dalam memitigasi kelemahan manajemen risiko.

292Secara umum, hukum ekonomi adalah saduran dari bahasa Inggris *Economic Law*, yang biasanya sering dipertukarkan dengan Hukum Bisnis (*Business Law*) atau Hukum Dagang (*Commercial Law*). Kamus Webster menyebutkan bahwa ketika istilah Hukum Ekonomi bisa mencakup 3 (tiga) pengertian yaitu, 1. Sistem hukum yang mengatur tentang aktifitas-aktifitas ekonomi, 2. Hukum bisnis dan 3. Hukum-hukum ekonomi. Lihat, <http://www.websters-online-dictionary.org/definition/economic+law> diakses tanggal 1 Desember 2012.

293Muh'ammad 'Usman Tsabir, *al-Mu'amalat al-Maliyah al-Mu'ashirah fi al-Fiqh al-Islamiy* (Yordan: Dar al-Nafais, 2008), 18.

294Zubair Hasan, <http://ideas.repec.org/e/c/pha42.html> diakses 2 Maret 2013

295Pada dasarnya politik dan ekonomi dapat dibedakan dari 3 (tiga) hal yaitu: tujuan utama yang ingin dicapai, area institusi di mana tujuan itu akan dicapai serta para pelaku yang melakukan pilihan terhadap tujuan-tujuan tersebut. Terkait tujuan, maka ekonomi bertujuan untuk mencapai efisiensi, pertumbuhan dan stabilitas sedangkan politik bertujuan mencapai kebebasan pribadi, kesamaan dalam perolehan hak dan keteraturan kehidupan sosial. Terkait dengan arena pencapaian tujuan, maka ekonomi terkait dengan aktifitas di pasar sedangkan politik merupakan aktivitas yang berhubungan dengan pemerintahan. Terkait dengan pelaku, maka ekonomi biasanya terkait dengan individu yang berperilaku secara otonom sedangkan politik mencerminkan upaya seluruh komunitas untuk mencapai tujuan bersama. Penjelasan hal ini, lihat, Barry Clark, *Political Economy: A Comparative Approach* (London: Praeger, 1998), 3-5.

mengenai model-model ekonomi, tetapi juga harus memahami politik, minat, konflik-konflik, serta hasrat-hasrat yang berkembang di masyarakat yang merupakan esensi kehidupan. Seorang ekonom harus bisa menjadi seorang politisi dengan membangun koalisi dan bekerja sama dengan orang-orang di sekeliling mereka.<sup>296</sup> Pemahaman yang baik terhadap proses dan mekanisme politik, sangat menentukan keberhasilan sebuah gagasan ataupun sebuah ideologi ekonomi dalam menciptakan sistem perekonomian yang menjadikan nilai (*value*) yang dibawa oleh gagasan atau ideologi tersebut sebagai pondasi utamanya.<sup>297</sup>

## B. Ekonomi Islam Modern dan Relasinya Dengan Hukum Ekonomi Islam

Abdullah Saeed menyatakan bahwa setidaknya ada 3 (tiga) faktor utama munculnya bank Islam yaitu: (1) Munculnya kelompok neo-revivalis yang menyatakan bahwa bunga bank adalah riba, (2) Melimpahnya minyak di negara-negara Teluk yang berimplikasi pada peningkatan kemakmuran negara-negara di sekitarnya, dan (3) Adanya adaptasi yang dilakukan oleh beberapa negara terhadap konsep tradisional riba.<sup>298</sup>

Ide pendirian lembaga keuangan berimplikasi pada model sistem keuangan negara yang menerapkannya. Setidaknya ada 2 (dua) model sistem keuangan negara yang menerapkan ekonomi Islam, yaitu 1. Negara yang sepenuhnya menerapakan sistem keuangan Islam didalamsistem keuangannya seperti Iran, Pakistan dan Sudan, 2. Negara yang menganut sistem keuangan ganda yaitu sistem konvensional dan Islam. Model ini diterapkan di sebagian besar negara saat ini.<sup>299</sup>

Secara umum tahapan-tahapan evolusi perkembangan industri keuangan syariah di dunia dapat digambarkan sebagai berikut:<sup>300</sup>

1. Dekade tahun 1970an: berupa pendirian lembaga perbankan Islam dalam bentuk bank komersial syariah (*commercial syariah banks*), dalam bentuk produk-produk bank komersial (*commercial banking products*), dengan cakupan wilayah masih pada kawasan Timur Tengah (*Gulf/ME*).
2. Dekade tahun 1980an: berupa pendirian bank komersial syariah dan juga asuransi dan perusahaan investasi syariah *commercial islamic banks, takaful-Islamic insurance, syariah investment co's*). sedangkan produknya sudah mencakup pada asuransi, serta sindikasi keuangan Islam. Areanya sudah mencakup Asia Pasifik.
3. Dekade tahun 1990an: pendirian lembaga keuangan syariah juga diikuti oleh pendirian berbagai perusahaan asuransi, investasi, dan manajemen aset. Produk-produk yang diluncurkan sudah bertambah seperti adanya reksadana syariah. Cakupannya juga sudah mencapai Eropa dan Amerika.
4. Dekade tahun 2000-an: ditandai dengan pendirian lembaga keuangan Islam, *e-commerce*, manajemen likuiditas, broker dan dealer serta instrument pasar modal Islam. Area ini sudah mencakup pasar global.

---

<sup>296</sup>Stephan Haggard and Robert R. Kaufman, *The Political Economy of Democratic Transitions* (New Jersey: Princeton University Press, 1996), 23

<sup>297</sup>Masudul menyebutkan bahwa permasalahan dalam politik ekonomi Islam biasanya terkait dengan regulasi dan deregulasi adalah terkait bagaimana merumuskan sebuah kebijakan yang berwawasan ekonomi global sehingga harus dilakukan analisis komparatif yang tepat. Lihat, Masudul Alam Choudhury, "Regulation in The Islamic Political Economy", dalam jurnal *J.KAU: Islamic Econ*, (2000): vol. 12, 29.

<sup>298</sup>Abdullah Saeed, *Islamic Banking and Interest: A Study of Prohibition of Riba and Its Contemporary Interpretation* (Boston: Brill, 1999), 8.

<sup>299</sup>Penjelasan lengkap mengenai sistem keuangan di berbagai negara Islam, lihat, Ausaf Ahmad, *Instruments and Regulation and Control of Islamic Banks by The Central Banks* (Jeddah: Islamic Development Bank, 2000), 32-35.

<sup>300</sup>Penjelasan lengkap mengenai perkembangan industri keuangan syariah, lihat. Ibrahim Warde, *Islamic Finance in The Global Economy* (Edinburg: Edinburg University Press, 2000), 73.

Pada waktu Indonesia memasuki abad ke-21, hukum Islam berkembang kepada bidang ekonomi yang ditandainya dengan lahirnya Bank Syariah, Asuransi Takaful, dan Pasar Modal Syariah. Paling akhir Hukum Islam sampai kepada Hukum Tata Negara dan Hukum Pidana dengan lahirnya Otonomi Daerah Aceh yang berdasarkan Syariat Islam dan berlakunya hukum cambuk di daerah tersebut. Semua sistem hukum tersebut di atas berlaku dan eksestensinya berjalan di Indonesia, menjadi bagian dari hukum nasional Indonesia. Hukum Ekonomi Islam yang merupakan bagian dari Hukum Islam adalah juga hukum nasional Indonesia, berdampak dengan sistem hukum lainnya.<sup>301</sup>

Terkait dengan model ekonomi Islam yang dianut oleh Indonesia, maka model keuangan ganda adalah pilihan dari pemerintah Indonesia. Dengan demikian, Indonesia sama halnya juga dengan mayoritas negara lainnya memperlakukan secara bertahap (*gradual*). Ini artinya berbagai peraturan dan produk hukum ekonomi Islam akan terus berkembang di Indonesia sesuai dengan kebutuhan atau desakan dari para pemangku kepentingan ekonomi Islam di Indonesia.<sup>302</sup>

Secara kelembagaan sistem keuangan syariah yang diterapkan di Indonesia meliputi lembaga keuangan bank dan non bank. Kedua sistem lembaga ini sama-sama memainkan peran penting dalam perancangan ekonomi syariah di Indonesia. Keduanya juga memiliki ruang lingkup yang berbeda. Kendati berbeda, namun peran keduanya sangat menentukan dalam mencapai tujuan ekonomi syariah secara khusus dan ekonomi nasional secara umum.<sup>303</sup>

Agar instrumen-instrumen ekonomi syariah dapat dijadikan sebagai bagian penting dari *mainstream* kebijakan ekonomi nasional, maka perlu ada upaya sistematis dalam menciptakan desain politik ekonomi syariah. Desain ini harus mencakup tiga ranah utama, yaitu ranah regulasi dan aturan hukum, ranah penguatan dan ekspansi kelembagaan, serta ranah internalisasi nilai ekonomi syariah dalam kehidupan negara dan masyarakat.

1. Pada ranah yang pertama, yaitu regulasi, maka keberadaan perangkat perundang-undangan beserta aturan-aturan turunannya menjadi sangat krusial untuk diperhatikan. Para pemangku kepentingan (*stakeholder*) ekonomi syariah harus memikirkan desain regulasi yang dapat meningkatkan akselerasi peran dan pertumbuhan ekonomi syariah. Dari sisi ini, harus diakui bahwa ekonomi syariah masih jauh tertinggal. Jumlah UU-nya baru ada empat, yaitu UU No. 41/2004 tentang Wakaf, UU No. 19/2008 tentang SBSN, UU No. 21/2008 tentang Perbankan Syariah, dan UU No. 23/2011 tentang Pengelolaan Zakat. Belum lagi jika dibandingkan dengan perangkat peraturan di bawahnya, akan jauh lebih tertinggal. Oleh karena itu, advokasi kebijakan publik berkelanjutan menjadi sebuah kebutuhan yang sangat mendesak.
2. Ranah kedua adalah ekspansi kelembagaan yang menitikberatkan pada upaya untuk meningkatkan ukuran industri ekonomi syariah yaitu bagaimana menjadikan pangsa pasar (*market share*) perbankan syariah, asuransi syariah, pasar modal syariah, BMT, lembaga keuangan mikro syariah, bisa meningkat dari waktu ke waktu atau bagaimana meningkatkan angka penghimpunan dan pendayagunaan zakat, serta menciptakan sistem pendidikan ekonomi syariah yang terintegrasi dengan baik ke dalam sistem pendidikan nasional. Tentu saja, ekspansi ini akan dapat dipercepat

---

301 Suatu contoh yang menarik adalah mengenai akad gadai. Dalam pengantar akad gadai biasanya dikutip Q.S. al-Baqarah (2) ayat 283, namun pasal-pasal berikutnya mengambil ketentuan dari Kitab Undang-Undang Hukum Perdata, yang *notabene* berasal dari Code Napoleon (*Civil Law*), mengenai Hak Tanggungan, mengenai penjualan benda jaminan sampai dengan ganti rugi dan biaya.

302 Mehmet Asutay menyatakan bahwa perkembangan lembaga keuangan Islam begitu gencar terkadang mengabaikan aspek-aspek ekonomi Islam yang lain. Hal ini cukup membahayakan jika tidak segera diatasi karena tanpa membangun norma-norma etika moral yang kuat di dalam sistem keuangan Islam, maka juga akan menyulitkan perkembangan sistem keuangan Islam yang diharapkan. Lihat, Mehmet Asutay, "A Political Economy Approach to Islamic Economics: Systemic Understanding for an Alternative Economic System", dalam, *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies*, 1-2(200): 3-18.

303 Sejak tahun 1970, lebih dari 200 lembaga keuangan tumbuh dan berkembang di dunia baik di negara muslim maupun non muslim. Perkembangan yang pesat ini dikarenakan inklusifitas keuangan Islam yang mengakomodir berbagai kalangan. Lihat, M. Kabir Hasan and Mervyn K. Lewis, *Handbook of Islamic Banking* (UK: Edward Elgar Publishing Limited, 2007), 1-4.

jika pada ranah pertama, ada dukungan regulasi yang kongkret terhadap pengembangan institusi ekonomi syariah.

3. Ranah ketiga, internalisasi nilai-nilai ekonomi syariah kepada seluruh komponen bangsa, merupakan hal yang sangat penting dalam menciptakan cara pandang tentang bagaimana berekonomi dan berbisnis yang sesuai dengan tuntunan syariah. Penanaman nilai-nilai ekonomi syariah ini akan mempengaruhi perilaku para *economic agent*. Misalnya, ketika seseorang mengetahui bahwa kejujuran memiliki implikasi nilai ibadah kepada Allah, termasuk implikasi pada diterima tidaknya zakat, infak dan sedekah seseorang di hadapan Allah, maka perilaku khianat, korupsi, serta suka mengurangi takaran dan timbangan, tidak akan ia lakukan.<sup>304</sup>

Penanaman nilai-nilai atau proses ideologisasi ini dapat dilakukan melalui tiga pendekatan. *Pertama*, aplikasi nilai Islam dalam kegiatan ekonomi dan bisnis, seperti mempraktikkan prinsip kerja sama antar pebisnis dan lembaga ekonomi syariah. *Kedua*, edukasi publik melalui kampanye ekonomi syariah yang efektif dan berkesinambungan, termasuk penanaman nilai-nilai ke-ekonomi syariahan sejak dini, dan *ketiga*, pengembangan kurikulum pendidikan ekonomi syariah pada semua level pendidikan, terutama pendidikan tinggi, baik sarjana maupun pascasarjana.<sup>305</sup> Jika pendekatan ini dapat dilakukan dengan baik disertai perhatian yang maksimal pada tiga ranah ekonomi syariah yang telah dijelaskan di atas, maka perkembangan ekonomi syariah di Indonesia akan bisa memberikan kontribusi yang positif bagi pembangunan bangsa Indonesia.

### C. Hukum Ekonomi Islam dalam Tata Hukum Indonesia

Sebelum dijelaskan tentang hukum ekonomi Islam dalam tata hukum Indonesia, maka perlu dikaji terlebih dahulu mengenai tata hukum yang ada di Indonesia. Dari perspektif sistem hukum nasional, bentuk negara kesatuan RI bukan sekedar fenomena yuridis-konstitusional, tetapi merupakan suatu yang oleh Friedman disebut sebagai “*people attitudes*” yang mengandung hal-hal seperti di atas yakni: keyakinan (*beliefs*), nilai (*values*), ide-ide (*ideas*), dan harapan (*expectations*).<sup>306</sup> Paham negara kesatuan bagi bangsa Indonesia adalah suatu keyakinan, suatu nilai, suatu cita dan harapan-harapan. Dengan unsur-unsur tersebut, paham negara kesatuan bagi rakyat Indonesia mempunyai makna ideologis bahkan filosofis, bukan sekedar yuridis-formal. Dengan perkataan lain, sistem hukum nasional merupakan pengejawantahan unsur budaya<sup>307</sup> yang terintegrasi dengan baik dan dilandasi semangat kebangsaan.

Di dunia, setidaknya terdapat beberapa sistem hukum yaitu: Hukum Islam (*Islamic Law*), *Civil Law*, *Common Law*, *Adatrech*, *Socialist Law*, *Sub-Sahara African Law* dan *Far East Law*.<sup>308</sup> Sistem hukum Indonesia mengikuti tradisi *Civil Law* yang ciri utamanya adalah peraturan perundang-undangan yang terkodifikasi. Sementara itu hukum Islam walaupun mempunyai sumber-sumber tertulis pada al-Qur’an, Sunnah dan pendapat para fuqaha (doktrin fikih)<sup>309</sup> pada umumnya tidak terkodifikasi dalam

---

<sup>304</sup>Lihat, Maha-Hanaan Balala, *Islamic Finance and Law: Theory and Practice in a Globalized World* (London: I.B Tauris, 2011), 161-162.

<sup>305</sup>Munculnya ekonomi Islam di dunia tidak hanya menunjukkan bahwa agama bisa memberi dampak terhadap kehidupan ekonomi namun juga bisa mendorong kerjasama antar perabahan. Lihat, Jane Erick Lane dan Hamadi Redissi, *Religion and Politics: Islam and Muslim Civilization* (Burlington: Ashgate Publishing Company, 2009), 124.

<sup>306</sup>Suhartono, “Menggagas Legislasi Hukum Ekonomi Syariah ke Ranah Sistem Hukum Nasional: Suatu Kajian Dalam Perspektif Politik Hukum,” dalam [www.badilag.net](http://www.badilag.net) diakses tanggal 20 November 2012.

<sup>307</sup>Bagir Manan, “Pengembangan Sistem Hukum Nasional dalam Rangka Memantapkan Negara Kesatuan Republik Indonesia Sebagai Negara Hukum”, dalam *Jurnal Mimbar Hukum*, No. 56 Tahun XIII, Al-Hikmah dan DITBINBAPERA Islam, Jakarta, 2002, 8

<sup>308</sup>Hasbi Hasan, *Pemikiran dan Perkembangan Hukum Ekonomi Syariah di Dunia Islam Kontemporer* (Depok: Gratama Publishing, 2011), 187-188.

<sup>309</sup>Bagi masyarakat Indonesia, fikih memang sering dipahami sebagai hukum yang sepenuhnya baku bahkan diasumsikan sama kuat dan sakralnya dengan nash yang terdapat dalam al-Qur’an. Kondisi ini dapat dianggap kurang kondusif pada dasarnya fikih adalah hukum yang membutuhkan pembaharuan untuk menyikapi perkembangan masyarakat yang terus berubah dan menghadapi berbagai permasalahan.



bentuk buku perundang-undangan yang mudah dirujuk. Oleh karena itu, hukum Islam di Indonesia seperti halnya juga hukum adat, sering dipandang sebagai hukum tidak tertulis dalam bentuk perundang-undangan.<sup>310</sup> Dengan demikian, sistem hukum di Indonesia menganut beberapa sistem hukum, yaitu:

1. Hukum Adat yaitu norma-norma yang hidup di masyarakat dan mempunyai sanksi kalau tidak diikuti, adalah hukum asli Indonesia.
2. Hukum Islam yang datang dibawa pedagang-pedagang yang mengembangkan agama Islam, sumber hukumnya Qur'an dan Hadis, serta Ijtihad. Daerah-daerah yang kuat Islamnya dan umat Islam pada umumnya di Indonesia tunduk pada Hukum Islam. Hukum Islam pada mulanya hanya berkembang pada Hukum Keluarga seperti perkawinan, perceraian dan warisan.
3. Hukum *Civil Law* yang berasal dari *Code Napoleon* Perancis menyebar sampai Belanda, dan dari Belanda mengalir ke Indonesia yang pada mulanya berlaku untuk orang Eropa di Hindia Belanda. Sistem hukum ini menganggap bahwa hukum itu adalah peraturan perundang-undangan. Pada tahun 1970-an masuk pula ke Indonesia unsur-unsur Sistem Hukum *Common Law*. Pengaruh *Common Law* ini ada pada Undang-undang Perseroan Terbatas, Undang-Undang Lingkungan Hidup, Undang-undang Perlindungan Konsumen dan cara memutus majelis hakim di pengadilan.

Oleh karena itu, pendekatan yang dapat digunakan sebagai upaya mentransformasikan hukum ekonomi Islam ke dalam hukum nasional adalah meminjam teori hukumnya Hans Kelsen (*Stufenbau des Rechts*). Menurut teori ini, berlakunya suatu hukum harus dapat dikembalikan kepada hukum yang lebih tinggi kedudukannya yaitu: <sup>311</sup>

1. Ada cita-cita hukum (*rechtsidee*) yang merupakan norma abstrak.
2. Ada norma antara (*tussen norm, generelle norm, law in books*) yang dipakai sebagai perantara untuk mencapai cita-cita.
3. Ada norma kongkret (*concrete norm*), sebagai hasil penerapan norma antara atau penegakannya di pengadilan.

Berkaitan dengan kondisi hukum Indonesia di atas, maka keberadaan hukum ekonomi Islam setidaknya dimulai ketika hukum Islam telah diakui dalam tatanan hukum Indonesia. Pengakuan ini ditunjukkan dengan lahirnya Kompilasi Hukum Islam (KHI) pada tahun 1991.<sup>312</sup> Meskipun cakupan KHI masih sebatas pada permasalahan hukum keluarga, namun momentum ini setidaknya memberikan pengaruh mendalam bagi lahirnya Kompilasi Hukum Ekonomi Islam yang bisa dijadikan sebagai ikon hukum ekonomi Islam di Indonesia.<sup>313</sup>

Hukum ekonomi Islam yang lahir di Indonesia setidaknya diawali dari gerakan ekonomi Islam dunia. Sejumlah ulama dan cendekiawan muslim Indonesia mulai melihat fakta bahwa sistem ekonomi kapitalis dan sosialis tidak bisa diharapkan terlalu banyak, karena telah terbukti dampak buruk dari kedua sistem ekonomi ini. Mereka pun berfikir perlu dikembangkannya sistem ekonomi alternatif dari dua sistem ekonomi tersebut. Setidaknya ada dua upaya yang dilakukan, yaitu:

1. Mengkombinasikan dua sistem ekonomi tersebut ke dalam sistem ekonomi baru, seperti yang telah

---

<sup>310</sup>Rifal Ka'bah, *Kodifikasi Hukum Islam Melalui Perundang-Undangan Negara di Indonesia*, Majalah Hukum Suara Uldilag, Vol.II No.5, Jakarta, September 2004, 50.

<sup>311</sup>Taufiq, "Transformasi Hukum Islam ke dalam Legislasi Nasional", *Jurnal Mimbar Hukum*, No. 49 Tahun XI, Al-Hikmah dan DITBINBAPERA Islam, Jakarta, Juli-Agustus 2000, 8.

<sup>312</sup>Kompilasi Hukum Islam (KHI) didasarkan pada Inpres No. 1 Tahun 1991. KHI dikeluarkan merespon beberapa kelemahan sumber-sumber rujukan ketika hakim-haim pengadilan Agama menyelesaikan perkara. Sebelum ada KHI rujukan para hakim didasarkan pada berbagai pendapat mazhab yang terkadang sering menimbulkan perspepsi berbeda dan berpotensi menimbulkan ketidakpastian.

<sup>313</sup>Penjelasan mengenai proses lahirnya KHI, lihat, Euis Nurlaelawati, *Modernization, Tradition and Identity The Kompilasi Hukum Islam and Legal Practice in the Indonesian Religious Courts* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010).

dikembangkan oleh China selama dua dekade ini; dan

2. Memunculkan sistem ekonomi yang benar-benar berbeda dari semangat kedua sistem ekonomi terdahulu.

Ternyata upaya yang kedua di atas yang menjadi pilihan sebagai pintu masuk bagi sistem ekonomi Islam di Indonesia. Pada mulanya pihak-pihak yang meyakini dan memperjuangkan sistem ekonomi Islam sebagai sistem ekonomi alternatif yang berkeadilan dianggap sebagai bahan cemoohan. Sikap optimis bahwa sistem ekonomi Islam dapat menutupi kelemahan dan kekurangan sistem ekonomi kapitalis atau sosialis/komunis<sup>314</sup> dianggap sebagai ide yang berlebihan dan bahkan dianggap sebagai sebuah pernyataan bombastis-idealistic. Kondisi seperti ini merupakan fakta sejarah yang terjadi di negara-negara Islam, tidak terkecuali di Indonesia. Sampai dengan awal tahun 1990-an cemoohan dan pandangan sinis terhadap pihak-pihak yang gigih memperjuangkan sistem ekonomi syariah masih nyaring terdengar, namun pelan-pelan perjuangan untuk pengakuan sistem ekonomi syariah sebagai sistem ekonomi alternatif mulai diterima.

#### **D. Relevansi Politik Dengan Hukum Ekonomi Islam di Indonesia**

Kaitan hukum dengan politik disebut dalam studi hukum di sebut dengan studi politik hukum.<sup>315</sup> Dalam politik hukum ada 2 (dua) dimensi yang tak terpisahkan satu dengan lainnya yaitu dimensi filosofis-teoritis dan dimensi normatif-operasional.

Kelahiran hukum ekonomi Islam, juga didukung oleh kenyataan bahwa Pengadilan Agama yang telah lama diakui eksistensinya di Indonesia, masih belum mempunyai kitab hukum yang dijadikan standarisasi bagi hakim dalam memutus perkara ekonomi selevel KUHPPd. Kondisi ini bisa menyulitkan para hakim dalam memutuskan perkara terkait ekonomi Islam.

Pada sisi lain, adanya aspirasi umat Islam yang menghendaki pemberlakuan ekonomi syariah sebagai hukum positif juga harus diimplementasikan dalam bentuk politik hukum.<sup>316</sup> Politik hukum yang dilakukan tersebut diimplementasikan dalam kebijakan politik di Indonesia memberikan

---

<sup>314</sup>Sehubungan dengan banyaknya kritik terhadap ekonomi konvensional kapitalistik, telah muncul berbagai mazhab ekonomi positif kritis, di antaranya: 1. *Grant Economics* yang menyatakan bahwa perilaku *altruistic* tidak mesti dianggap sebagai suatu penyimpangan terhadap rasionalitas. Perlu ada integrasi antara *self interest* dan *altruisme*. Menyamakan atau menyederhanakan perilaku rasional hanya dengan mementingkan diri sendiri adalah tidak realistis. 2. Ekonomi *humanistic* yang menekankan perlunya pembentukan asas-asas humanismenya untuk mendorong kesejahteraan manusia dengan mengakui dan mengintegrasikan nilai-nilai kemanusiaan dasar. Mazhab ini tidak menganut utilitarianisme kuno tetapi psikologi *humanistic*. 3. Ilmu ekonomi sosial yang mencakup usaha untuk revolusi teori ekonomi dipadukan dengan pertimbangan-pertimbangan moral. Menurut Amartya Sen (2001), menjauhkan ilmu ekonomi dari etika berarti telah mengerdilkan ilmu ekonomi *welfare* dan juga melemahkan basis deskriptif dan prediktif ilmu ekonomi. Hausman, salah satu pendukung paham ini, menyatakan bahwa suatu perekonomian yang secara aktif melakukan kritik diri sendiri dengan aspek-aspek moral akan menjadi lebih menarik, lebih bersinar, dan lebih bermanfaat. 4. Ilmu ekonomi institusional yang beranggapan bahwa perilaku manusia dipengaruhi oleh berbagai lembaga yang saling berkaitan seperti sosial, ekonomi, politik, dan agama. Lihat, M.B. Hendrie Anto, *Pengantar Ekonomika Mikro Islami* (Yogyakarta: EKONISIA, 2003), 16.

<sup>315</sup>Politik Hukum adalah disiplin hukum yang mengkhususkan pada usaha memerankan hukum dalam mencapai tujuan yang dicita-citakan masyarakat tertentu. Lihat, Soedjono Dirdjosisworo. *Pengantar Ilmu Hukum* (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 1999), 49. Politik hukum juga bisa diartikan sebagai kebijakan negara melalui badan-badan yang berwenang untuk menetapkan peraturan-peraturan yang dikehendaki yang diperkirakan bisa digunakan untuk mengekspresikan apa yang terkandung dalam masyarakat dan untuk mencapai apa yang dicita-citakannya. Lihat, M. Hamdan, *Politik Hukum Pidana* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1997), 5-6.

<sup>316</sup>Menurut Mahfud MD, politik hukum juga mencakup pengertian tentang bagaimana politik mempengaruhi hukum dengan melihat cara konfigurasi kekuatan yang ada di belakang pembuatan dan penegakan hukum. Lihat, Moh. Mahfud MD, *Politik Hukum di Indonesia*, (Jakarta: LP3ES, 1998), 2. Menurut Daniel S. Lev, politik hukum itu merupakan produk interaksi di kalangan elit politik yang berbasis kepada berbagai kelompok dan budaya. Ketika elit politik Islam memiliki daya tawar yang kuat dalam interaksi politik, pengembangan hukum Islam dalam suprastruktur politik pun memiliki peluang yang sangat besar, lihat, Cik Hasan Bisri, "Transformasi Hukum Islam ke dalam Sistem Hukum Nasional" dalam *Jurnal Mimbar Hukum* No. 56 Thn XIII, Al-Hikmah, Jakarta, (2002).

dukungan pertama kali dengan legislasi UU No. 7 Tahun 1992 tentang Perbankan, yang memungkinkan beroperasinya bank dengan sistem bagi hasil (pasal 6). UU ini kemudian dirubah dengan UU No. 10 Tahun 1998 tentang Perubahan atas UU No. 7 Tahun 1992 tentang Perbankan, yang secara eksplisit menyebutkan istilah “bank berdasarkan prinsip syariah”.

Terbitnya UU No. 10 Tahun 1998 tersebut, menjadi moment penting bagi dimulainya gerakan ekonomi syariah di Indonesia. Setelah itu, gerakan ekonomi syariah terus digaungkan dan diperjuangkan oleh para aktivis ekonomi syariah, baik para ulama, akademisi maupun praktisi tidak kenal lelah. Gerakan ini pun menggelinding bagaikan gerakan bola salju yang semakin membesar yang tidak dapat terbendung lagi. Terus dikawal oleh lembaga-lembaga yang lahir dari gerakan ini, seperti Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI), Masyarakat Ekonomi Syariah (MES), Ikatan Ahli Ekonomi Islam (IAEI), dan sebagainya. Gerakan dan perjuangan ekonomi syariah ini kemudian melahirkan lembaga-lembaga teknis di lingkungan pemerintah, seperti Direktorat Perbankan Syariah di Bank Indonesia, Direktorat Pembiayaan Syariah di Departemen Keuangan, dan berbagai biro di Badan Pengawas Pasar Modal (BAPEPAM).

Gerakan ini juga melahirkan sejumlah undang-undang dan peraturan perundangan lainnya, misalnya Undang-Undang Nomor 21 Tahun 2008 Tentang Perbankan Syariah, Undang-Undang Nomor 19 Tahun 2008 Tentang Surat Berharga Syariah Negara (SBSN), Berbagai Peraturan Bank Indonesia, Peraturan Bapepam, dan peraturan-peraturan lainnya. Di samping itu, gerakan ini juga melahirkan lembaga-lembaga keuangan syariah meliputi: perbankan syariah, asuransi syariah, pegadaian syariah, pembiayaan syariah, pasar modal syariah, bursa komoditi syariah, bisnis syariah, dan sebagainya.

Lahirnya Undang Undang Nomor 3 Tahun 2006 Tentang Perubahan Undang Undang Nomor 7 Tahun 1989 Tentang Peradilan Agama yang memberikan kewenangan kepada Peradilan Agama dalam menyelesaikan sengketa ekonomi syariah adalah merupakan langkah politik hukum yang luar biasa dalam melengkapi kelembagaan “hukum” untuk mewujudkan gerakan ekonomi syariah di Indonesia, sehingga kini gerakan ekonomi syariah riil mendapatkan dukungan dari berbagai pihak.

Selain peraturan perundang-undangan di atas, maka upaya politik hukum lain yang dilakukan adalah proses legislasi dengan menyusun Rancangan Undang-Undang (RUU) yang diajukan kepada badan legislatif (DPR). Legislasi ini cukup menarik dan dipandang penting setidaknya disebabkan karena adanya beberapa faktor pendukung antara lain:

1. Legislasi bisa menjadi unifikasi yang produktif bagi berbagai aliran mazhab yang digunakan di Indonesia terkait masalah ekonomi.
2. Subtansi hukum ekonomi Islam yang mapan telah ditunjukkan dengan penggunaan produk fikih dari beberapa imam madzhab di Indonesia.
3. Produk legislasi adalah produk politik, sehingga untuk berhasil memperjuangkan legislasi hukum Islam harus mendapatkan dukungan suara mayoritas di lembaga pembentuk hukum. Fakta politik juga menunjukkan bahwa meskipun aspirasi politik Islam bukan mayoritas di Indonesia, namun memperhatikan konfigurasi politik dalam dasawarsa terakhir cukup memberi angin segar bagi lahirnya produk-produk hukum nasional yang bernuansa Islami.

Hukum ekonomi Islam yang diusung ke jalur legislasi diformat dalam bentuk buku atau kitab undang-undang yang tersusun rapi, praktis dan sistematis. Materinya juga bukan hanya berasal dari satu madzhab fikih saja, melainkan dipilih dan *di-tarjih* (menguatkan salah satu dari beberapa pendapat madzhab) dari berbagai pendapat madzhab fikih yang lebih sesuai dengan kondisi dan kemaslahatan yang menghendaki. Hal ini secara otomatis menghilangkan sikap *ta'assub* (fanatik) madzhab, seperti fikih madzhab Hanafi yang dipakai di kerajaan Turki pada tahun 1876, fikih madzhab Syafi'i yang dipakai di wilayah Mesir dan Suriah serta fikih madzhab Imam Malik yang dipakai di Irak.

Meskipun demikian, legislasi sebagai produk politik hukum juga memiliki berbagai tantangan, seperti:

1. Perbedaan pendapat di kalangan intern umat Islam sendiri yang sebagian menolak gagasan legislasi.
2. Perbedaan pendapat di kalangan intern Islam mengenai substansi hukum (ekonomi syariah) yang akan diundangkan kemungkinan masih ada *ikhtilaf* (ada perbedaan pendapat).
3. Adanya resistensi dari kalangan non muslim yang menganggap legislasi hukum Islam “ekonomi syariah” di Indonesia akan menempatkan mereka (seolah-olah sebagai warga negara kelas dua) dan ini juga dipicu oleh sikap dan pernyataan sebagian gerakan Islam sendiri yang justru kontra produktif bagi perjuangan hukum Islam.<sup>317</sup>

Secara umum, legislasi hukum ekonomi Islam di Indonesia memiliki beberapa hal positif, yaitu:

1. Tingkat prediktibilitas tinggi yaitu adanya gambaran hukum secara pasti sebelum suatu perbuatan itu dilakukan masyarakat, sehingga sudah bisa diprediksi akibat hukumnya.
2. Perundang-undangan juga memberikan kepastian mengenai nilai yang dipertaruhkan. Sekali suatu peraturan dibuat, maka menjadi pasti pula nilai yang hendak dilindungi oleh peraturan tersebut. Oleh karena itu, orang tidak perlu lagi memperdebatkan apakah nilai itu diterima atau tidak.<sup>318</sup>

Sedangkan menurut ulama fikih, sisi positif hukum Islam dalam bentuk perundang-undangan antara lain:

1. Memudahkan para praktisi hukum untuk merujuk hukum sesuai dengan keinginannya. Kitab-kitab fikih yang tersebar di dunia Islam penuh dengan perbedaan pendapat yang kadang-kadang membingungkan dan menyulitkan. Dengan adanya undang-undang yang mengatur bidang ekonomi syariah, para hakim/praktisi hukum tidak perlu lagi mentarjih berbagai pendapat dalam literatur fikih.
2. Mengukuhkan fikih Islam dengan mengemukakan pendapat paling kuat. Fikih Islam penuh dengan perbedaan pendapat, bukan saja antar madzhab, tetapi juga perbedaan pendapat antar ulama dalam madzhab yang sama, sehingga sulit untuk menentukan pendapat terkuat dari sekian banyak pendapat dalam satu madzhab. Keadaan seperti ini sangat menyulitkan hakim (apalagi orang awam) untuk memilih hukum yang akan diterapkan, belum lagi meneliti apakah orang yang berperkara tersebut bermadzhab Hanbali atau Syafi’i, sehingga hasil ijtihad Madzhab Hanafi atau Maliki tidak diterapkan kepadanya. Dalam kaitan ini, undang-undang yang sesuai dengan pendapat yang kuat akan lebih praktis dan mudah dirujuk oleh para hakim, apalagi di zaman modern ini para hakim pada umumnya belum memenuhi syarat-syarat mujtahid, sebagaimana yang ditetapkan oleh ulama.
3. Menghindari sikap taklid madzhab di kalangan praktisi hukum, yang selama ini menjadi kendala dalam lembaga-lembaga hukum.
4. Menciptakan unifikasi hukum bagi lembaga-lembaga peradilan. Apabila hukum dalam suatu negara tidak hanya satu, maka akan muncul perbedaan keputusan antara satu peradilan dengan peradilan lainnya. Hal ini bukan saja membingungkan umat, tetapi juga mengganggu stabilitas keputusan yang saling bertentangan antara satu pengadilan dengan pengadilan lain.

Kendati memiliki nilai positif perlu juga diperhatikan beberapa hal negatif yang bisa saja muncul dari sebuah proses legislasi seperti:<sup>319</sup>

---

317Jazuni, *Legislasi Hukum Islam di Indonesia* (Bandung: Citra Aditya Bakti, 2005).

318Satjipto Rahardjo, *Ilmu Hukum* (Bandung: Citra Aditya Bakti, 2000), 84.

319Lihat, Ensiklopedi Hukum Islam dimuat dalam *Jurnal Mimbar Hukum* No. 47 Th.XI), Al-Hikmah & DITBINBAPERA Islam, Jakarta, 84.

1. Munculnya kekakuan hukum karena permasalahan yang dihadapi masyarakat biasanya terus berkembang. Jika tidak diiringi dengan pengembangan hukum maka suatu hukum akan menjadi kaku. Dalam persoalan ini ulama fikih menyatakan, “hukum bisa terbatas, sedangkan kasus yang terjadi tidak terbatas”. Di sisi lain, fikih Islam tidak dimaksudkan berlaku sepanjang masa, tetapi hanya untuk menjawab persoalan yang timbul pada suatu kondisi, masa, dan tempat tertentu. Oleh karena itu, hukum senantiasa perlu disesuaikan dengan kondisi, tempat, zaman yang lain. Tidak jarang ditemukan bahwa peristiwa yang menghendaki hukum lebih cepat berkembang dibandingkan dengan hukum itu sendiri. Oleh karena itu. Adanya undang-undang bisa memperlambat perkembangan hukum itu sendiri.
2. Mandegnya upaya ijtihad.
3. Munculnya persoalan taklid baru.
4. Mengabaikan perbedaan-perbedaan atau ciri-ciri khusus yang dimiliki masing-masing mazhab.

Meskipun terdapat berbagai tantangan, namun produk hukum ekonomi Islam dalam bentuk legislasi telah hadir di Indonesia dengan pembuatan Kompilasi Hukum Ekonomi Syariah (KHES).

## E. Penutup

Perkembangan ekonomi Islam tidak hanya diwujudkan ke dalam aspek keuangan seperti lembaga perbankan. Di dalam kajian ekonomi Islam, banyak instrumen lainnya yang penting dan juga memerlukan dukungan yuridis yang kuat. Dukungan yang yuridis yang dimaksud adalah ketersediaan undang-undang yang akomodatif dan aspiratif serta mentransformasikan dari konsep menjadi aplikasi praktis dan sesuai dengan kondisi negara.

Dalam penjelasan sebelumnya disebutkan bahwa dalam perkembangan kontemporer, konsep ekonomi Islam masih didominasi dengan penerapan prinsip Islam dalam bidang keuangan terutama perbankan.<sup>320</sup> Dominasi ini tidak seharusnya melupakan instrumen ekonomi Islam lainnya karena jika dikaitkan dengan politik dan produk hukum, maka semua aspek dan instrumen ekonomi Islam tersebut harus bisa dilihat secara komprehensif.

## REFERENSI

- Abdullah Saeed, *Islamic Banking and Interest: A Study of Prohibition of Riba and Its Contemporary Interpretation* (Boston: Brill, 1999).
- Ausaf Ahmad, *Instruments and Regulation and Control of Islamic Banks by The Central Banks* (Jeddah: Islamic Development Bank, 2000).
- Bagir Manan, “Pengembangan Sistem Hukum Nasional dalam Rangka Memantapkan Negara Kesatuan Republik Indonesia Sebagai Negara Hukum”, dalam *Jurnal Mimbar Hukum*, No. 56 Tahun XIII, Al-Hikmah dan DITBINBAPERA Islam, Jakarta, 2002.
- Barry Clark, *Political Economy: A Comparative Approach* (London: Praeger, 1998).
- Cik Hasan Bisri, “Transformasi Hukum Islam ke dalam Sistem Hukum Nasional” dalam *Jurnal Mimbar Hukum* No. 56 Thn XIII, Al-Hikmah, Jakarta, (2002).

---

<sup>320</sup>Dalam perkembangannya, lembaga keuangan syariah baik di dunia maupun di Indonesia juga terus mendapatkan kritikan yang tajam baik terkait produk, ataupun mekanisme kerjanya yang dianggap masih condong didominasi sistem keuangan konvensional. Lihat, Abdullah Saeed, *Islamic Banking and Interest: A Study of Prohibition of Riba and Its Contemporary Interpretations* (Leiden: E.J. Brill, 1996), 78.

- Euis Nurlaelawati, *Modernization, Tradition and Identity The Kompilasi Hukum Islam and Legal Practice in the Indonesian Religious Courts* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2010).
- Hasbi Hasan, *Pemikiran dan Perkembangan Hukum Ekonomi Syariah di Dunia Islam Kontemporer* (Depok: Gratama Publishing, 2011).
- <http://www.websters-online-dictionary.org/definition/economic+law>
- Ibrahim Warde, *Islamic Finance in The Global Economy* (Edinburg: Edinburg University Press, 2000).
- Jane Erick Lane dan Hamadi Redissi, *Religion and Politics: Islam and Muslim Civilization* (Burlington: Ashgate Publishing Company, 2009).
- Jazuni, *Legislasi Hukum Islam di Indonesia* (Bandung: Citra Aditya Bakti, 2005).
- M. Abdul Mannan, *Islamic Economics; Theory and Practice* (Cambridge: Houdner and Stoughton Ltd., 1986)
- M. Hamdan, *Politik Hukum Pidana* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1997).
- M. Kabir Hasan and Mervyn K. Lewis, *Handbook of Islamic Banking* (UK: Edward Elgar Publishing Limited, 2007).
- M.B. Hendrie Anto, *Pengantar Ekonomika Mikro Islami* (Yogyakarta: EKONISIA, 2003).
- Maha-Hanaan Balala, *Islamic Finance and Law: Theory and Practice in a Globalized World* (London: I.B Tauris, 2011).
- Masudul Alam Choudhury, "Regulation in The Islamic Political Economy", dalam jurnal *J.KAU: Islamic Econ*, (2000): vol. 12.
- Mehmet Asutay, "A Political Economy Approach to Islamic Economics: Systemic Understanding for an Alternative Economic System", dalam, *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies*, 1-2(200).
- Muhammad 'Usman Tsabir, *al-Mu'amalat al-Maliyah al-Mu'ashirah fi al-Fiqh al-Islamiy* (Yordan: Dar al-Nafais, 2008).
- Rifyal Ka'bah, *Kodifikasi Hukum Islam Melalui Perundang-Undangan Negara di Indonesia*, Majalah Hukum Suara Uldilag, Vol.II No.5, Jakarta, September 2004.
- Satjipto Rahardjo, *Ilmu Hukum* (Bandung: Citra Aditya Bakti, 2000).
- Soedjono Dirdjosisworo. *Pengantar Ilmu Hukum* (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 1999).
- Stephan Haggard and Robert R. Kaufman, *The Political Economy of Democratic Transitions* (New Jersey: Princeton University Press, 1996).
- Taufiq, "Transformasi Hukum Islam ke dalam Legislasi Nasional", *Jurnal Mimbar Hukum*, No. 49 Tahun XI, Al-Hikmah dan DITBINBAPERA Islam, Jakarta, Juli-Agustus 2000.
- Zubair Hasan, <http://ideas.repec.org/e/c/pha42.html>.

# Konsep Tafsir Liberal Jamál Al-Banná: Analisis Metodologis-Filosofis

Oleh: Mukhammad Zamzami

Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Sunan Ampel Surabaya

## Abstract

*This article seeks to analyze the method of Jamál al-Banná's interpretation. Beginning with an attempt to deconstruct the interpretation of the results of all classical scholar, Jamál al-Banná proposed three stages in the interpretation of the Qur'ân, such as art approaches, psychological approaches, and rationalism. All three will be the stage hierarchically in order to come to an interpretation. In the rationalization stage interpretation of the Qur'ân, Jamál al-Banná didn't recommend a specific method or limit the science or a particular method. He refused if one particular method has the warranty as the only way to find the truth, because the Qur'ân should not be restricted. In the sociology of knowledge, his thinking is similar to the Paul K. Feyerabend's Against Method. For Jamal, humans are very autonomous and free to interpret as long as it is in line with the universal principles contained in the Qur'ân.*

## A. Pendahuluan

Al-Qur'ân adalah sumber pengetahuan yang diwariskan oleh sejarah intelektual Muslim. Sejak Muhammad hadir, al-Qur'ân selalu menghiasi kecerdasannya baik secara intelektual maupun spiritual, sehingga al-Qur'ân eksis memberikan pewarnaan interpretasi demi kemaslahatan umat. Al-Qur'ân merupakan petunjuk bagi manusia yang berakal untuk menyelesaikan problematika kehidupan sehari-hari sesuai dengan ruang dan waktu. Diakui atau tidak, wahyu adalah bahasa Tuhan yang transendental dan sakral, sedangkan tafsir adalah bahasa manusia ditafsirkan secara imanen oleh para mufassir sesuai dengan pengalaman hidup masing-masing. Kemunculan para penafsir dalam menafsirkan al-Qur'ân dengan penawaran metodologi yang beragam adalah bukti adanya parameter yang dimiliki setiap penafsir. Sesungguhnya, para penafsir menyadari bahwa jika al-Qur'ân tidak ditafsirkan berdasarkan pada konteks perkembangan dan peradaban manusia, maka al-Qur'ân akan mengalami kemandekan intelektual, sehingga pesan-pesan al-Qur'ân menjadi tertutup. Senada apa yang dikatakan oleh 'Alî b. Abî T{âlib bahwa "tanpa manusia, al-Qur'ân tidak bisa berbicara apa-apa". Dengan demikian, fungsi penafsiran al-Qur'ân harus didasarkan pada problem keagamaan kontemporer dan tidak harus merujuk pada khazanah pemikiran klasik, akan tetapi tawaran penafsiran yang kontekstual harus terus dilakukan.

Di era kontemporer ini, geliat pemikir pembaru Muslim yang sudah menawarkan gagasan baru terhadap penafsiran al-Qur'ân, tidak terkecuali Jamál al-Banná. Jika Ḥasan Ḥanafî (1.1935) mengembangkan tafsir realis<sup>321</sup>, Fazlur Rahman (1919-1998) dengan tafsir tematik-kontekstual dengan teori *Double Movement*<sup>322</sup>, Muḥammad Arkûn (1. 1928) dengan trilogi linguistik, antropologis dan historis<sup>323</sup>, Naṣr Ḥâmid Abû Zayd (1943-2010) dengan pendekatan sastra<sup>324</sup>, serta Muḥammad Shaḥrûr

---

321 M. Mansur, "Metodologi Penafsiran Realis ala Hassan Hanafi" dalam *Jurnal al-Qur'an dan Hadits*, Vol. 1, No. 1 (Yogyakarta: Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga, 2000), 16-18.

322 Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: LKiS, 2010), 72; bandingkan Abd. A'la, *Dari Neo Modernisme ke Islam Liberal* (Jakarta: Dian Rahmat, 2009), 85.

323 Mustaqim, *Epistemologi Tafsir*, 75; Robert D. Lee, *Mencari Islam Autentik: Dari Nalar Puitis Iqbal hingga Nalar Kritis Arkoun*, terj. Ahmad Baiquni (Bandung: Mizan, Cet. Ke-2, 2000), 195.

324 Lihat Nasr Ḥâmid Abû Zayd, *Ishkâlîyât al-Qirâah wa Âliyât al-Ta'wîl* (Beirut: Markaz al-Thaqâfî, 1994), 48.

(l. 1938) dengan linguisitik-strukturalisnya<sup>325</sup>, maka kontribusi Jamâl al-Bannâ hadir dengan gagasan tafsir humanisnya.

Artikel ini secara khusus akan mengupas metode penafsiran Jamâl al-Bannâ yang menawarkan tiga tahapan penafsiran dalam menyelesaikan problem-problem kemanusiaan yang terjadi di tengah-tengah masyarakat. Pendekatan seni, psikologi, dan rasional diwacanakan Jamâl al-Bannâ dianggap sebagai rujukan ideal dalam rangka memperoleh penafsiran yang memihak kepada keadilan dan kemaslahatan manusia.

## B. Sketsa Biografis Jamâl al-Bannâ

Aḥmad Jamâl al-Dîn Aḥmad ‘Abd al-Raḥmân atau yang akrab dipanggil Jamâl al-Bannâ merupakan adik bungsu dari Ḥasan al-Bannâ (1906-1949 M), pendiri kelompok al-Ikhwân al-Muslimûn. Ia lahir pada bulan Desember 1920 di sebuah desa yang masih asri dan cukup terkenal di Propinsi Bukhayrah, yakni Desa Maḥmûdfyah, sekitar 50 kilometer dari kota wisata Alexandria-Mesir<sup>326</sup> dan meninggal pada 30 Januari 2013 dalam usia lebih dari 93 tahun.

Ayahnya bernama Aḥmad b. ‘Abd al-Raḥmân b. Muḥammad al-Bannâ al-Sâ‘atî<sup>327</sup> atau yang biasa dipanggil Shaykh al-Bannâ. Sedangkan ibunya bernama Umu Sa‘ad Saqar.<sup>328</sup> Orang tuanya memberi nama Jamâl agar kelak menjadi sosok revolusioner besar seperti Jamâl al-Dîn al-Afghânî. Berbeda dengan kakaknya yang menjadi aktivis, juru dakwah, dan terhitung pembaru Islam (*mujaddid*) abad 20 M, sang adik bungsu justru dikenal luas dengan reputasinya sebagai seorang pemikir dan penulis liberal. Jamâl al-Bannâ dikenal cukup berani menggugat ajaran-ajaran pokok yang telah baku dalam sharfî at Islam.

Selain dikenal sebagai penulis, Jamâl al-Bannâ juga menjadi dosen dan aktivis dunia buruh selama beberapa dekade. Ia pernah memimpin serikat pekerja resmi di industri tekstil dan pada 1953 M ia mendirikan lembaga swadaya “Masyarakat Mesir untuk Perawatan Tahanan dan Keluarga Mereka”. Sebagai dosen, Jamâl al-Bannâ mengajar di Institut Kairo pada Studi Serikat Perdagangan selama 30 tahun (1963-1993). Pada tahun 1981 ia mendirikan Konfederasi Islam Internasional Tenaga Kerja di Jenewa dan menjadi presiden pertamanya.

Jamâl al-Bannâ adalah seorang tokoh yang secara intelektual dididik dan dibesarkan dalam tradisi keislaman kuat.<sup>329</sup> Pada prosesnya, *sense of crisis*-nya sanggup mengantarkannya untuk mendeklarasikan

---

325 Pendekatan tersebut berusaha mendeskripsikan suatu bahasa berdasarkan sifat yang khas yang dimiliki oleh bahasa. Hal ini dilakukan dengan melibatkan telaah sinkronik-diakronik, menggunakan analisis hubungan sintagmatik dan paradigmatis. Lihat Mustaqim, *Epistemologi Tafsir*, 77.

326 [http://ar.wikipedia.org/wiki/Jamâl\\_al\\_Banna](http://ar.wikipedia.org/wiki/Jamâl_al_Banna)

327 Ia adalah pengarang kitab *al-Fath al-Rayyân fî Tartîb al-Musnad al-Imâm Aḥmad bin Ḥanbal al-Shaybânî* sebanyak 24 jilid. Lihat Muḥammad ‘Ajjâj al-Khâṭib. *Uṣûl al-Ḥadîth: Ulûmuh wa Muṣṭalahuh* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1997), 329. Dalam mendidik, ayahnya memberikan kebebasan kepada putra-putranya untuk bisa mendalami dan mengikuti berbagai madhhab. Ini bisa terlihat dari anak-anaknya seperti Ḥasan al-Bannâ yang menggeluti (dalam bidang fikih) madhhab Ḥanafî, ‘Abd. al-Raḥmân dengan madhhab Mâlikî, Muḥammad al-Bannâ dengan madhhab Ḥanbalî, dan Jamâl al-Bannâ dengan madhhab Shâfi‘î. Pun dalam berkarir, kebebasan mutlak ada di tangan putra-putra untuk memilih karirnya, entah karir kepolitikan dan guru seperti Ḥasan al-Bannâ, sebagai sastrawan dan perwira polisi seperti ‘Abd. al-Basiṭ al-Bannâ, atau sebagai pemikir seperti Jamâl al-Bannâ. Lihat Ashraf ‘Abd. al-Qâdir, “Jamâl al-Bannâ: al-‘Almâniyah laysat ḍiddu al-Dîn wa lâkin ḍiddu an Yadhkhalu al-Dîn fî al-Siyâsah” (wawancara) dalam [www.ahewar.org/debat/14-02-2003/diakses 09-05-2007](http://www.ahewar.org/debat/14-02-2003/diakses%2009-05-2007).

328 Lihat Ensiklopedi tokoh yang memuat profil ibunda Ḥasan al-Bannâ dalam [www.egyptwindow.net/nafidatumasr/07-08-2007](http://www.egyptwindow.net/nafidatumasr/07-08-2007)

329 Walaupun begitu, sistem pendidikan yang diterapkan oleh ayahnya, Aḥmad al-Bannâ, yang juga pengarang *al-Fath al-Rayyân fî Tartîb al-Musnad al-Imâm Aḥmad bin Ḥanbal al-Shaybânî*, sangat pluralistik. Di bidang agama, keluarga besar al-Bannâ biasa berlaku longgar untuk bisa mendalami dan mengikuti beberapa mazhab, ini bisa terlihat dari anak-anaknya seperti Ḥasan al-Bannâ yang mendalami mazhab Ḥanafî, ‘Abd. al-Raḥmân dengan mazhab Mâlikî, Muḥammad al-Bannâ dengan mazhab Ḥanbalî, dan Jamâl al-Bannâ dengan mazhab Shâfi‘î. Bisa dianggap bahwa tradisi dalam keluarga besar al-Bannâ adalah tradisi yang liberal, kebebasan mutlak ada di tangan putra-putranya untuk memilih karir intelektualnya, entah berpolitik seperti Ḥasan



sebuah mazhab baru yang ia beri nama dengan Revivalisme Islam (*al-Ihyâ' al-Islâmi* atau *Islamic Revivalism*).<sup>330</sup> Di antara isu yang diangkat dalam ide pembaruannya adalah pentingnya merekonstruksi metode penafsiran al-Qur'ân.

Di sini Jamâl mencoba menegaskan bahwa untuk menjadi rasional dan progresif, umat Islam bisa menggali rasionalitas dari sumber utamanya, al-Qur'ân. Seperti inipula yang ditegaskan oleh Hâshim Şâlih—spesialis penerjemah karya-karya Muḥammad Arkûn dari bahasa Prancis ke dalam bahasa Arab—dalam surat kabar al-Sharq al-Awsat yang menulis artikel dengan judul “Jamâl al-Bannâ bayn al-Işlâh al-Dînî wa al-Tanwîr” (Jamâl al-Bannâ antara reformasi keagamaan dan pencerahan), di mana dalam artikel tersebut ia memandang Jamâl al-Bannâ sebagai pemikir yang setelah melalui proses mendekonstruksi ideologi yang bersemayam dalam khazanah *turâth* Islam kemudian digalilah prinsip-prinsip rasionalitas yang bersumber dalam sumber utamanya, al-Qur'ân. Oleh karenanya, Şâlih kemudian menjulukinya dengan Martin Luther-nya Islam karena kedua tokoh, baik Luther maupun Jamâl, sama-sama menggerakkan reformasi keagamaan (*al-işlâh al-dînî*) dalam agamanya masing-masing.<sup>331</sup>

Jamâl al-Bannâ merupakan pemikir prolifk yang karyanya mencapai ratusan buku. Ada beberapa karyanya yang khusus mengupas tentang metodologi penafsiran al-Qur'ân. Karya-karya tersebut antara lain: *Al-Aşlân al-'Azîmân: al-Kitâb wa al-Sunnah (Ru'yah Jadidah)* (1982); *Al-Awdah ilâ al-Qur'ân* (1984); *Al-Hukm bi al-Qur'ân wa Qaḍiyyat Taṭbîq al-Sharî'ah* (1986); *Naḥw Fiqh Jadîd: Muntaliqât wa Mafâhim, Fahm al-Khiṭâb al-Qur'ânî* (1995); *Tathwîr al-Qur'ân* (2001); *Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm bayn al-Quddâmâ wa al-Muḥaddithîn* (2003); *Tafnîd Da'wâ Hadd al-Naskh fî al-Qur'ân al-Karîm* (2004), *Tajdîd al-Islâm wa I'âdat Ta'sîs Manzûmat al-Ma'rifah al-Islâmîyah* (2005), dll.

### C. Penafsiran al-Qur'ân Menurut Jamâl al-Bannâ

---

al-Bannâ, atau menjadi sastrawan seperti 'Abd. al-Bâsiṭ al-Bannâ di samping menjadi perwira, atau seorang Jamâl al-Bannâ yang menjadi seorang intelektual murni. Lihat al-Qâdir, “Jamâl al-Bannâ: al-'Almâniyah”

330 Di sini, istilah Revivalisme Islam atau “al-Ihyâ' al-Islâmi” Jamâl al-Bannâ mengalami kerancuan istilah apabila dibandingkan dengan gambaran revivalisme Islam dalam beberapa tipologi yang dikembangkan oleh beberapa pemikir modern. Sebut saja, misalnya, studi yang dilakukan oleh Fazlur Rahman (1919-1988) dalam mengklasifikasikan tipologi pembaruan pemikiran Islam serta reaksi-reaksi yang ditimbulkan dari pemikiran tersebut diawali dengan revivalisme pra-modernis (seperti gerakan Wahâbiyah, Sanûsiyah di Afrika Utara, Mahdiyyah di Sudan), modernisme klasik semisal Jamâl al-Dîn al-Afghânî (1838-1897) dan Muḥammad 'Abduh (1849-1905), neo-revivalisme (yang lebih reaksioner seperti kelompok Abû al-A'lâ al-Mawdûdî (1903-1979) dan Sayyid Qutb (1906-1966), dan menyebut dirinya sebagai neo-modernis memang mengindikasikan keterpisahan epistemik.

Bagi penulis, secara leksikografis memang tidak ada perbedaan yang signifikan terhadap *tajdid*, *işlâh*, *ihyâ'*, atau *nahḍah* dalam konteks pembaruan pemikiran Islam. Istilah-istilah tersebut saling berhubungan dan tidak bisa berdiri sendiri walaupun ada yang berasumsi bahwa peristilahan seperti itu timbul bukan sekadar perbedaan semantik belaka, akan tetapi dilihat dari isi pembaruan itu sendiri. Namun, karena setiap definisi dari istilah tersebut tidak berkarakter *jâmi'* dan *mâni'*, maka cukup sulit melacak problem kebahasaan tersebut karena sudah masuk pada wilayah *lughat al-qawm*. Seperti yang diungkapkan oleh Luis Lozano, seorang penerjemah profesional, yang berkesimpulan bahwa kita tidak akan bisa memproyeksikan tiap unsur pengamatan kita ke dalam pikiran orang lain dengan menghadirkannya kembali di dunia kita.

Maka dari itu, untuk membedakan dengan pola pemikiran Revivalisme-konservatif tersebut dengan ide pembaruan yang diwartakan Jamâl al-Bannâ, penulis di sini akan menggabungkan ide “revivalisme” Jamâl al-Bannâ dengan kata kunci dari idenya tersebut, yakni “humanisme”. Maka dari istilah Revivalisme Islam kemudian penulis merubahnya menjadi Revivalisme-Humanis. Lihat Taufik Adnan Amal, “Pengantar: Fazlur Rahman dan Usaha-usaha Neomodernisme Islam Dewasa ini” dalam Fazlur Rahman, *Metode dan Alternatif Neo-Modernisme*, terj. Taufik Adnan Amal (Bandung: Mizan, 1992), 17-20. Dikutip dari Syarif Hidayatullah, *Intelektualisme dalam Perspektif Neo-Modernisme* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000), 3-4; Ami Ayalon, *Language and Change in The Arab Middle East: Studies in Middle Eastern History* (New York: Oxford University Press, 1987), 127; Mukhammad Zamzami, “Konsep Pembaruan Revivalisme-Humanis Jamâl al-Bannâ” (Disertasi-IAIN Sunan Ampel, Surabaya, 2012), 13-20.

331 Hâshim Şâlih juga menempatkan proyek pemikiran Jamâl al-Bannâ setara dengan proyek para pemikir Islam kontemporer yang lain, seperti Muḥammad al-Thalabî, 'Abd. al-Majîd al-Sharafî, Ḥasan Ḥanafî, Muḥammad Arkûn, Muḥammad 'Âbid al-Jâbirî, 'Abd. al-Karîm Shorouh dan lain-lain. Lihat Hâshim Şâlih, “Jamâl al-Bannâ... Bayn al-Işlâh al-Dînî wa al-Tanwîr” dalam [www.assyarqalawsat.com/24-Mei-2004](http://www.assyarqalawsat.com/24-Mei-2004).

## 1. Al-Qur'ân sebagai Kitab Mukjizat

Al-Qur'ân merupakan mukjizat Islam dan menjadi media untuk mendapatkan hidayah. Menurut Jamâl, hal ini harus dipahami sebagai kunci dalam memahami eksistensi al-Qur'ân. Selama al-Qur'ân menjadi pegangan umat Islam, sudah semestinya ia memenuhi standar maupun unsur mukjizat: sebuah 'kekuatan' khusus yang akan memberikan kebenaran al-Qur'ân sebagai esensi keimanan di setiap masa. Ini berarti setiap masa, bahkan tempat sekalipun, mempunyai hak yang sama untuk tidak memonopoli keistimewaan al-Qur'ân dalam memberikan petunjuk.<sup>332</sup>

Setiap model dakwah dalam Islam selalu mengusung spirit bahwa al-Qur'ân merupakan sumber utama, seperti slogan yang diungkapkan oleh gerakan al-Ikhwân al-Muslimûn, "al-Qur'ân dustûrunâ" (al-Qur'ân adalah undang-undang kita). Demikian halnya dengan pembaruan Jamâl al-Bannâ yang menempatkan al-Qur'ân sebagai kerangka utamanya. Perbedaan keduanya adalah jika model yang pertama memahami al-Qur'ân melalui kitab-kitab tafsîr klasik seperti tafsîr al-Ṭabarî, al-Qurṭubî, Ibn Kathîr, al-Râzî, dll), maka pembaruan Jamâl al-Bannâ justru mengasi seluruh produk tafsîr klasik, karena baginya setiap tafsîr merupakan produk masanya.<sup>333</sup> Bagi Jamâl, produk tafsîr klasik tersebut banyak dicemari oleh riwayat ḥadîth-ḥadîth *mawḍû'*, konservatisme sebagai *worldview*, maupun penyusupan cerita-cerita *Isrâîliyat*. Di samping itu, konstruksi intelektual setiap *mufasssîr* banyak berkontribusi dalam memproduksi penafsiran. Dengan begitu, al-Zamakhsharî yang berpaham Muktazilah-Linguistis (*mu'taziliyan lughawîyan*) memberikan tafsîrnya atas ideologi Muktazilahnya, sama halnya dengan penafsir lain seperti Ibn Kathîr dan al-Ṭabarî yang memberikan kontribusi tafsîrnya atas dasar periwayatan, penggunaan dalil-dalil naqli, dan lain-lain.<sup>334</sup>

Dalam memahami al-Qur'ân sebagai kitab mukjizat, Jamâl al-Bannâ tidak berpijak pada penafsiran klasik. Karena menurutnya, khazanah tafsîr tersebut menjadi penghalang bagi kaum Muslim dalam memahami makna yang dikehendaki al-Qur'ân. Dalam bukunya, *Mâ ba'd al-Ikhwân al-Muslimîn*, Jamâl al-Bannâ menyampaikan beberapa kritik terhadap tafsîr al-Qur'ân:

*Pertama*, semua tafsîr hanya dijadikan justifikasi terhadap wahyu Tuhan, baik secara riwayat maupun maknawi, dari yang lebih rendah ke yang lebih tinggi, dari yang bersifat mungkin kepada yang bersifat meyakinkan.

*Kedua*, satu-satunya penafsiran al-Qur'ân yang tidak mungkin salah adalah tafsîr al-Qur'ân itu sendiri, yakni ayat al-Qur'ân yang menafsirkan ayat yang lain.<sup>335</sup> Dengan kata lain, satu ayat mungkin tidak secara rinci menjelaskan tentang sebuah permasalahan, kemudian ada ayat lain yang menjelaskannya.

Makna seperti ini terkadang tampak nyata pada suatu masa, namun menjadi misteri di masa yang lain. Konteks sebuah tafsîr adalah penafsir itu sendiri. Maka, tidak berlebihan jika ada yang mengasumsikan bahwa tafsîr yang tidak menelaah pra dan pasca suatu ayat tidak dapat diterima. Penafsiran suatu ayat harus sesuai dengan konteksnya, dan semua itu terdapat dalam diri al-Qur'ân sendiri. Ia tidak membutuhkan "tafsîr luar".<sup>336</sup>

*Ketiga*, pada dasarnya al-Qur'ân diturunkan sebagai petunjuk kepada manusia. Inilah yang telah dilakukan al-Qur'ân dengan caranya sendiri (pendekatan seni dan psikis). Setelah itu, al-Qur'ân mengalirkan nilai-nilai universalnya. Dalam konteks ini, al-Qur'ân tidak jauh berbeda dengan mukjizat-mukjizat yang lain. Dia seperti matahari yang bersinar, lautan yang bergelombang, dan bulan yang

332 Jamâl al-Bannâ, *al-Islâm kamâ Tuqaddimuhu Da'wat al-Ihyâ' al-Islamî* (Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 2004), 59.

333 Jamâl al-Bannâ, *Mâ ba'd al-Ikhwân al-Muslimîn* (Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 1996), 129.

334 Ibid., 126.

335 Jamâl al-Bannâ, *Hâ Huwa Dhâ al-Barnâmiy al-Islâmî* (Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 1991), 17.

336 Jamâl al-Bannâ, *Tajdid al-Islâm wa I'âdat Ta'sis Manzûmat al-Ma'rifah al-Islâmîyah* (Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 2005), 228.

terang. Hingga al-Qur'ân mampu mempengaruhi jiwa seseorang.

Al-Qur'ân berhasil menciptakan jiwa-jiwa yang beriman di masa Nabi. Pada masa itu, tidak ada tafsir maupun penjelasan. Namun demikian, para sahabat mampu menciptakan iklim yang progresif serta peradaban yang luhur dan meninggal dunia tanpa melakukan seperti yang dilakukan oleh para *mufassir*.<sup>337</sup>

## 2. Tiga Tahapan dalam Memahami al-Qur'ân

Dalam rekonstruksi penafsiran al-Qur'ân, Jamâl al-Bannâ mengajukan model yang berbeda dengan pemikir lainnya. Ia menengahkan tahapan-tahapan yang harus dilalui oleh setiap penafsir dalam memahami al-Qur'ân. Trilogi pendekatan itulah yang dapat menghantarkan penafsir untuk sampai pada makna hakiki al-Qur'ân. Di antara tiga pendekatan itu antara lain: pendekatan seni, pendekatan psikis, dan pendekatan rasional.

Sebagian ulama berpendapat bahwa agama—terutama Islam—bertentangan dengan seni. Namun, bagi Jamâl, seni adalah sarana interaksi dengan hati dan yang berkaitan dengannya, seperti perasaan, cinta, dan keadilan. Seni membuka diri dengan kebaikan dan menjauhi keburukan. Seni juga dapat membedakan antara kebaikan dari sebuah perbuatan baik. Begitu juga sebaliknya. Inilah yang menjadi poros agama-agama.<sup>338</sup>

Apabila seni adalah pintu masuk menuju segala kebaikan, sementara poros agama juga di sana, maka jelaslah bahwa di antara agama dan seni terjalin hubungan yang erat. Bagi Jamâl, seni adalah pintu masuk dan sebuah alat dalam agama. Dengan demikian, seni juga hadir dalam ritual agama.

Pertentangan yang muncul disebabkan asumsi yang melihat seni sebagai sesuatu yang lahir dari hawa nafsu dan dilakukan untuk kepentingan seni semata. Sementara seni yang digunakan al-Qur'ân adalah seni untuk mereformasi dan memperbaiki keadaan manusia. Untuk merealisasikan hal itu, seni tentu tidak bisa dilepaskan, karena tidak mungkin memperbaiki jiwa dan hati seseorang tanpa melalui jalur seni.<sup>339</sup> Bahkan, panca indra pun bisa tunduk olehnya. Seperti yang tertuang dalam QS. al-Zumar: 23<sup>340</sup>:

“Gemetar karenanya kulit orang-orang yang takut kepada Tuhannya, kemudian menjadi tenang kulit dan hati mereka di waktu mengingat Allah. Itulah petunjuk Allah, dengan kitab itu Dia menunjuki siapa yang dikehendaki-Nya. Dan barangsiapa yang disesatkan Allah, niscaya tidak ada baginya seorang pemimpinpun.”

Rasulullah juga menyatakan bahwa hati dapat memperbaiki (dan merusak) jiwa seseorang.

ان في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله وإذا فسدت فسد الجسد كله ألا وهي القلب

“*Sesungguhnya dalam jiwa seseorang terdapat segumpal daging. Bila daging itu baik, seluruh jiwa akan baik. Bila tidak, seluruh jiwa akan rusak. Itulah hati.*”<sup>341</sup>

Dari sini, Jamâl menegaskan bahwa pemahaman kaum salaf yang keliru terhadap al-Qur'ân adalah pemikiran bahwa al-Qur'ân merupakan kitab sastra, sehingga penafsiran yang dihasilkan berkuat kepada *al-i'jâz al-bayânî*. Baginya, al-Qur'ân adalah kitab seni terbesar dan kemukjizatan terbesarnya adalah penggunaan bahasa sebagai alat untuk memahami seni yang terdapat dalam al-Qur'ân. Rahasia kemukjizatan (pembacaan) musikal yang dimunculkan dari al-Qur'ân bisa menjadi pendekatan

337 al-Bannâ, *Mâ ba'd*, 127-128.

338 Jamâl Al-Bannâ, *Nahw Fiqh Jadid: Munṭaliqât wa Mafâhîm: Fahm al-Khiṭâb al-Qur'ânî*, Vol. 1 (Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 1996), 154.

339 Ibid.

340 Jamâl al-Bannâ, *al-Awdah ilâ al-Qur'ân* (Kairo: Dâr al-Shurûq, 2008), 48.

341 al-Bannâ, *Nahw*, Vol. 1, 154.

psikologis, hanya dengan mendengar bacaan al-Qur'ân. Ini adalah karakteristik seni. Hanya dengan mendengarkan seseorang bisa tercuci otaknya, seperti penikmat musik di Barat yang tercuci otaknya ketika mendengarkan Beethoven atau opera-opera musikal. Hal ini juga ditegaskan dalam al-Qur'ân surah al-Ḥaṣhr [59]: 21:<sup>342</sup>

“Kalau sekiranya Kami turunkan al-Qur'ân ini kepada sebuah gunung, pasti kamu akan melihatnya tunduk terpecah belah disebabkan ketakutannya kepada Allah. Dan perumpamaan-perumpamaan itu Kami buat untuk manusia supaya mereka berfikir.”<sup>343</sup>

Untuk membumikan nilai seninya, al-Qur'ân menggunakan pendekatan baru dalam pengungkapan. Sebuah cara yang tidak terkenal sebelumnya. Dalam tradisi Arab, hanya ada pengungkapan *nathr* (prosa) yang kekuatannya terletak pada keserasian makna dan konteks, atau syair yang kekuatannya terletak di penyeragaman kata akhir.

Al-Qur'ân datang dengan pendekatan baru. Dia bukan *nathr* karena di setiap akhir kata terdapat “kunci”, bukan juga syair karena dia tidak mengikuti jalur syair seperti *wazn* (aturan dalam syair arab) dan keseragaman kata akhir (*qawâfi*). Pendekatan yang diusung al-Qur'ân tidak pernah terbayangkan oleh orang-orang Arab sebelumnya. Tidak seorang pun bisa meniru gaya bahasa dan penyampaian al-Qur'ân. Oleh karenanya, benar bila dikatakan bahwa bahasa Arab adalah *nathr*, syair, dan al-Qur'ân (*inna al-lughah al-'Arabîyah nathr, wa shi'r, wa Qur'ân*).<sup>344</sup> Gaya penyampaian al-Qur'ân ini berpengaruh besar terhadap orang-orang yang menggunakan bahasa Arab, dan pada akhirnya menjadi bagian tidak terpisahkan dari susunan kalimat bahasa Arab.<sup>345</sup>

Dalam konteks seni, hal pertama yang dapat dipahami manusia adalah struktur musik, sebab al-Qur'ân harus disuarakan melalui pembacaan. Maka, membaca al-Qur'ân yang baik membutuhkan pendengaran dan *talaqqî* (membaca di hadapan guru). Dalam al-Qur'ân, terdapat kalimat-kalimat yang membutuhkan cara khusus dalam membacanya. Contohnya, dalam surah al-Fajr “alam tara kayf fa'al rabbuk bi 'Âd” (Apakah kamu [Muḥammad] tidak mengetahui apa yang dilakukan Tuhanmu terhadap kaum 'Âd). Kalimat “alif-lâm-mîm” dalam ayat ini dibaca “alam”. Padahal dalam ayat lain dengan tulisan yang sama dibaca “alif-lâm-mîm” seperti yang terdapat dalam awal surah al-Baqarah.

Oleh karena itu, menurut Jamâl, al-Qur'ân pertama kali semestinya dibacakan kepada ahli al-Qur'ân untuk memperbaiki dan membenarkan bacaannya. Berbeda dengan kitab-kitab yang lain, membaca al-Qur'ân yang baik membutuhkan nada tinggi, rendah, panjang, pendek, dengung, dan seterusnya, yang terlebih dahulu harus diketahui pembaca al-Qur'ân. Membacakannya kepada mereka yang ahli akan menghindarkan seseorang dari kesalahan membaca.<sup>346</sup>

Terlepas dari itu semua, membaca al-Qur'ân dengan cara yang keras dapat menghadirkan ketenangan tersendiri. Struktur seninya terdengar indah. Seseorang yang beriman dan berinteraksi dengan al-Qur'ân, seperti seniman berinteraksi dengan nada musik atau petikan lagu. Walaupun terdapat perbedaan yang sangat besar antar-keduanya.

Al-Qur'ân mempunyai struktur musik tersendiri. *Tajwid* pada titik tertentu dapat mengungkap musik al-Qur'ân, karena ia adalah ilmu dan penataan musik al-Qur'ân yang bisa memperindah bacaan dan hiasan membaca, meski tanpa bantuan alat musik tertentu. Maka, ketika suara tertata sesuai dengan kaidah musik, dia dapat meninggalkan kesan cukup mendalam dalam jiwa.<sup>347</sup> Bahkan, tidak berlebihan jika dikatakan bahwa tidak satu kitab pun yang menggunakan pengaruh musik seperti al-Qur'ân. Al-

---

342 Jamâl al-Bannâ, *Istrâtijîyah al-Da'wah al-Islâmîyah fî Qarn 21* (Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 2000), 59.

343 Lihat juga QS. al-Isrâ' [17]: 107-108.

344 Jamâl al-Bannâ, *al-Aṣlân al-'Azîmân "Al-Qur'ân wa al-Sunnah"*; Ru'yah Jadîdah (Kairo: Maṭba'ah Ḥisân, 1982), 20.

345 al-Bannâ, *Naḥw*, Vol. 1, 156-157.

346 al-Bannâ, *al-Aṣlân*, 15.

347 *Ibid.*, 16-17.

Qur'ân memberikan kreasi musik tersendiri kepada kita. Komposisi huruf dan kata dalam al-Qur'ân seakan menjadi bel pelantun musik walaupun tanpa gitar, nada, bahkan suara.

Itulah cara-cara memperindah suara dalam bahasa dan mempunyai dampak psikologis. Kelebihan mukjizat al-Qur'ân dalam suara ini dapat mempengaruhi, baik bagi orang yang memahami artinya atau tidak. Oleh karenanya, dengan mendengarkan al-Qur'ân, terlepas paham atau tidak, seseorang telah tertarik.<sup>348</sup>

Menurut Jamâl, berbeda dengan musik bergitar lainnya, musik al-Qur'ân pada dasarnya adalah musik bahasa yang diatur oleh tata bahasa itu sendiri. Itulah “lagu yang indah”.<sup>349</sup> Itulah perbedaan mendasar antara tajwîd dan nada. *Tajwîd* diatur oleh kaidah, sedangkan nada lebih bebas sesuai dengan psikologi dan pemahaman yang bersangkutan. Oleh karenanya, penandaan seseorang terhadap teks akan berbeda dengan yang lain. Nada bebas tidak bisa diterapkan dalam al-Qur'ân.

Dalam konteks musik al-Qur'ân, menurut Jamâl, sebenarnya al-Qur'ân tidak memberikan “ruang lebih” bagi para ahli nada dan musik, karena setiap ayat dalam al-Qur'ân membawa musiknya sendiri. Karena pengaruh musik ini, telinga kemudian menerima, bahkan tertarik untuk terus mendengarkannya.<sup>350</sup> Dari sini kemudian tercipta pengaruh keimanan.<sup>351</sup> Tujuan sebenarnya dari musik al-Qur'ân bukanlah keindahan itu sendiri, tapi penyatuan makna dengan emosi. Oleh karenanya, bagusnya suara—walaupun itu penting—bukan segala-galanya. Yang lebih penting adalah penyatuan suara dan makna.

Deskripsi seni di sini tidak hanya menjadi salah satu cara al-Qur'ân mempengaruhi jiwa, akan tetapi menjadi sarana satu-satunya untuk bisa memahami Allah dan hal gaib lainnya. Bahkan deskripsi seni ini dapat digunakan untuk menerangkan hal yang tampak, tapi tidak bisa diterangkan secara ilmiah dan pasti.<sup>352</sup> Ketika al-Qur'ân diharapkan menjadi petunjuk bagi manusia, menurut Jamâl, tidak mengejutkan bila deskripsi seni dijadikan salah satu jalannya—untuk tidak mengatakan jalan satu-satunya—untuk bisa mewujudkan semua itu. Semua tentang Allah dan hal gaib lainnya adalah sasaran dari pendekatan ini.<sup>353</sup>

Disamping itu, karena tujuan al-Qur'ân adalah memperbaiki manusia, maka memperbaiki tersebut harus melalui pendekatan psikis dan nurani sebagai penyempurna dari pendekatan awal melalui jalur musik dan seni. Substansi dua pendekatan di atas mengarah kepada jiwa.<sup>354</sup>

Yang perlu ditegaskan adalah, al-Qur'ân tidak berhenti sampai di sini (pendekatan rasa). Ia juga menggunakan pendekatan rasional yang mungkin tidak pernah dilakukan oleh kitab-kitab lain. Contoh-contoh yang telah disampaikan adalah buktinya. Al-Qur'ân menggunakan sesuatu yang fitrah dan rasional.

Al-Qur'ân menggunakan pendekatan rasa untuk mempersiapkan jiwa hingga bisa menerima tujuan al-Qur'ân, yang dapat diringkas dalam dua hal: *Pertama*, penggunaan akal dan mengimani nilai-nilai universal. Tidak ditemukan satu kitab pun, seperti al-Qur'ân, yang mendorong pembacanya untuk berkeliling dunia guna mengetahui dan mempelajari peninggalan orang-orang terdahulu.<sup>355</sup> Dengan begitu, mereka dapat mengetahui keagungan Allah dan menemukan hikmah-hikmah tersimpan. Al-Qur'ân menganjurkan agar manusia menggunakan akal pikirannya. Untuk mendukung argumentasinya,

---

348 al-Bannâ, al-Awdah, 50.

349 al-Banna, Nahw, Vol. 1, 162.

350 Proses transferensi dari suara yang diterima oleh telinga mampu menjadi alat memperlancar proses hidayah. Menurut Jamâl, hal ini seperti yang tergambar dalam QS. al-Jin [72]: 1 dan 13; QS. al-Mâidah [5]: 83. Lihat al-Bannâ, al-Awdah, 48-49.

351 al-Banna, al-Aşlân, 22.

352 al-Bannâ, Nahw, Vol. I, 172.

353 QS. al-Nûr [24]: 35-41. Lihat al-Bannâ, al-Islâm kamâ, 66.

354 Adapun contoh pendekatan psikis bisa ditelusuri QS. al-Mu'minûn [23]: 37-38 dan 90; QS. Saba' [34]: 3; QS. al-Taghâbun [64]: 7; QS. Qâf [50]: 39-40; QS. al-Baqarah [2]: 204-205; QS. Ali Imrân [3]: 75; QS. al-Qiyâmah [75]: 33; QS. al-T {ur [52]: 35; QS. al-Anbiyâ' [21]: 23; dan QS. Yûnus [10]: 79.

355 al-Bannâ, al-Islâm kamâ, 67.

Jamâl banyak mengutip potongan-potongan ayat al-Qur'ân seperti QS. al-Baqarah [2]: 73 dan 242, *la'allakum ta'qilûn* (agar supaya engkau berpikir), QS. al-Baqarah [2]: 219, *la'allakum tatafakkarûn* (agar supaya engkau berpikir), QS. al-An'âm [6]: 50, *afalâ tatafakkarûn* (apakah engkau tidak berpikir), dan lain sebagainya.<sup>356</sup> Dalam ayat lain, Allah juga menjelaskan penyebutan orang-orang yang berakal dengan *ûlû al-albâb*. Hal ini seperti yang tertuang dalam QS. al-Baqarah [2]: 179 dan 269, QS. Âli Imrân [3]: 7.<sup>357</sup>

Adapun sasaran kedua dari tujuan al-Qur'ân adalah beriman kepada nilai-nilai universal, seperti kebaikan, cinta-kasih, kebebasan, keadilan, kebenaran, kehormatan, dan semua hal yang menjauhkan seorang Muslim dari kejelekan, kezaliman, egoisme, dan mengikuti hawa nafsu.<sup>358</sup>

Rasionalisasi al-Qur'ân, sebagai tahapan terakhir yang hendak dibangun Jamâl al-Bannâ, sebenarnya tidak membatasi kepada sebuah metode tertentu dalam 'membaca' al-Qur'ân. Karena baginya, al-Qur'ân sebagai media revolusi peradaban manusia yang berkeimanan tidak akan membatasi satu metode tertentu untuk menafsirkan al-Qur'ân. Namun, Jamâl menolak jika satu metode tertentu mempunyai garansi sebagai satu-satunya cara menemukan kebenaran. *Apa saja boleh* dan siapapun boleh/otonom untuk menafsirkan selama hal itu secara aksiologis diorientasikan untuk memupuk kesadaran imaniah seseorang. Hal ini jugalah yang mendasari Jamâl al-Bannâ untuk menempatkan *hikmah* sebagai sumber ketiga Islam karena sifatnya yang fleksibel dalam membangun pola pikir yang otonom, humanis, dan berbasis kemaslahatan manusia. Bahwa penafsir harus menguasai ilmu-ilmu kekinian, setidaknya berbagai teori-teori, ilmu sejarah, ilmu sosiologi, ilmu ekonomi, maupun ilmu politik menjadi kerangka referensial mutlak bagi seorang penafsir dalam membaca teks al-Qur'ân.<sup>359</sup>

Semua itu menunjukkan adanya optimalisasi akal dan iman dalam nilai-nilai universal. Apalagi, semua itu melalui pendekatan musik dan seni. Al-Qur'ân mempersiapkan jiwa untuk bisa menerimanya, dapat membumikan yang menjadi cita-cita Islam. Berakal dan beriman akan membuat seseorang bisa menerima dengan tulus, tidak tersesat oleh *khurafât* dan tidak dikalahkan oleh syahwat. Lebih jauh, nilai-nilai itu dapat tercerminkan dalam kehidupan masyarakat.

### 3. Akar Teoretis Penafsiran Jamâl al-Bannâ: Dari Kritik Ideologi hingga Anarkisme Metode

Dalam pandangan penulis, lontaran kritik yang diajukan Jamâl al-Bannâ terhadap setiap produk pemikiran Islam, seperti tafsir di atas, adalah usaha menolak sistem pengetahuan Islam klasik yang dianggapnya sebagai ideologi.<sup>360</sup> Ideologi—yang bermula dari konsep *idola* Francis Bacon (1561-1626)<sup>361</sup>—secara sistemik hanya akan melahirkan konservatisme dan ketidaksadaran betapa kekuasaan-kekuasaan klasik sangat menghegemoni pemikiran Islam saat ini. Di sini terlihat kesamaan visi antara

---

356 al-Bannâ, al-Awdah, 54-55.

357 Ibid., 55.

358 al-Bannâ, al-Islâm kamâ, 67.

359 al-Bannâ, al-Awdah, 94.

360 Pada prinsipnya terdapat tiga arti utama dari kata ideologi, yaitu (1) ideologi sebagai kesadaran palsu; (2) ideologi dalam arti netral; dan (3) ideologi dalam arti keyakinan yang tidak ilmiah. Lebih jauh lihat Franz Magnis-Suseno, *Filsafat Sebagai Ilmu Kritis* (Yogyakarta: Kanisius, 1992), 230; Karl Mannheim, *Ideologi dan Utopia: Menyingkap Kaitan Pikiran dan Tindakan*, terj. F. Budi Hardiman (Yogyakarta: Kanisius, 1998), xvii.

361 Di sini, Francis Bacon mengelompokkan idola sebagai hal-hal irasional itu menjadi empat golongan: 1) idola terhadap suku bangsa (*awhâm al-jins aw awhâm al-qabilah*), yaitu kecenderungan untuk menerima begitu saja berbagai proposisi dengan alasan mempertahankan nilai adat dan kepercayaan mitis; 2) idola terhadap goa (*awhâm al-kahfi*), yaitu kecenderungan untuk menerima realitas begitu saja dan tidak bisa bersikap kritis; 3) idola terhadap pasar (*awhâm al-sûq*), yaitu kecenderungan untuk terpengaruh kepada opini publik (*gossip*) yang pada masa Bacon biasa diajukan di pasar; 4) idola terhadap teater (*awhâm al-masrah*), yaitu kecenderungan untuk menerima begitu saja teori-teori dan dogma-dogma tradisional. Idola dalam pengertian Bacon bernilai negatif, semacam pengetahuan palsu yang sering menyesatkan. Lihat Yûsuf Karam, *Târîkh al-Falsafah al-Hadîthah* (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, Cet. Ke-5, 1986), 47-48; Maḥmûd Ḥamdî Zaqqûq, *Dirâsât fi al-Falsafah al-Hadîthah* (Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, Cet. Ke-3, 1993), 42-43.

apa yang diungkapkan Jamâl al-Bannâ dengan kritik ideologi ala Jürgen Habermas yang terakomodasi dalam “Teori Kritis”<sup>362</sup>. Teori tersebut dikonstruksi oleh Habermas melalui dua cara, yakni melontarkan kritik terhadap saintisme atau positivisme sebagai ideologi pengetahuan modern<sup>363</sup> dan menunjukkan bagaimana positivisme—yang berhenti pada tatanan fakta-fakta objektif—telah menghasilkan masyarakat yang irasional dan ideologis. Menurut tradisi teori kritis, suatu pengetahuan yang terungkap dalam teori senantiasa terkait dengan praksis-sosial, dan dengan pemisahan teori atau pengetahuan dengan praksis-sosial justru membuat teori itu menjadi ideologis. Dengan kata lain, teori kritis merupakan sebuah teori dengan maksud praktis.<sup>364</sup> Caranya adalah melalui analisis hermeneutik sebagai cara untuk menemukan dan memahami makna suatu teks, karya seni, serta produk kebudayaan lainnya. Hal tersebut disebabkan produk dan aktivitas kebudayaan sebagai objek tidak terpisah dari subjek yang melahirkan atau yang menciptakan. Ini berarti teori kritis berusaha untuk dapat menembus realitas sosial sebagai fakta sosiologis guna menemukan kondisi-kondisi yang bersifat transendental yang melampaui data empiris.

Senada dengan Habermas yang menolak dimensi positivisme yang terlalu mendewakan saintisme, Jamâl al-Bannâ juga menolak gagasan penafsiran yang dilakukan baik oleh Naşr Hâmid Abû Zayd atau Muḥammad Shahrûr yang “terlalu” mengilmiahkan al-Qur’ân atau membatasi penafsiran terhadap metode tertentu.<sup>365</sup> Bagi Jamâl, semangat pengetahuan modern sebagai basis penafsiran hanya akan menahbiskan manusia sebagai objek penafsiran semata yang justru mengeliminir eksistensi manusia sebagai muara teks-teks keagamaan. Meminjam istilah Habermas di atas, benih-benih modernisme sebagai ciri khas pemikiran positivistik telah menghasilkan masyarakat yang irasional dan ideologis.

Cara analisis hermeneutis seperti yang diusung oleh Habermas tidak lantas menjadi cara kerja Jamâl al-Bannâ dalam menafsirkan sebuah teks. Secara kategoris, kerangka berpikir Jamâl al-Bannâ menolak dua klan pemikiran (salafisme dan westernisme). Dalam tafsîr al-Qur’ân, misalnya, jika kacamata *insider* menjadi dalih menolak khazanah intelektual *outsider* (Barat) karena merasa cukup dengan khazanah metode tafsîr klasik, ini tentu berbeda dengan pemikir Islam yang menggunakan perspektif *outsider* seperti hermeneutik sebagai alternatif metode, untuk tidak mengatakan satu-satunya metode, dalam menafsirkan al-Qur’ân karena dianggap paling mampu menjangkau problematika penafsiran.

Bagi pendukung hermeneutika, pada prinsipnya metode ini merupakan suatu ilmu atau teori metodis tentang penafsiran yang bertujuan menjelaskan teks mulai dari ciri-cirinya, baik secara objektif (arti gramatikal kata-kata dan bermacam variasi historisnya) maupun subjektif (maksud pengarang). Teks-teks yang dihiperir terutama berkenaan dengan teks-teks otoritatif (*authoritative writings*), yakni teks-teks kitab suci (*sacred scripture*). Pemaknaan hermeneutik sedemikian sebanding-maksud dengan *exegesis* atau *tafsîr* dalam khazanah Islam.<sup>366</sup>

Memaksakan hermeneutik sebagai ikon utama tafsîr boleh jadi mengusik kemapanan dinamika pemikiran keislaman, tidak hanya dalam disiplin ilmu-ilmu al-Qur’ân tapi juga ilmu-ilmu Ḥadîth. Karena apa yang dicanangkan oleh metode ini pada dasarnya ingin mengkritisi sakralitas teks. Bahkan, trend sakralisasi itu juga melebar pada produk pemikiran keagamaan yang jelas-jelas sekadar pemahaman atas ajaran dan bukan Islam itu sendiri. Alhasil, kerangka tafsîr yang ditawarkan hermeneutik boleh

---

362 Melalui teori kritis ini, Jürgen Habermas membedakan tiga macam ilmu pengetahuan yaitu: Pertama, Ilmu-ilmu empiris-analitis. Yang dimaksud adalah kelompok ilmu-ilmu alam. Kedua, Ilmu-ilmu historis-hermeneutis. Di sini termasuk ilmu sejarah, dan sebagainya. Ketiga, Ilmu-ilmu kritis-refleksif. Yang termasuk dalam kelompok ini adalah filsafat, kritik ideologi, dan psikoanalisis. Lingkungannya adalah kekuasaan. Dikutip dari Franz Magnis-Suseno, *Pijar-Pijar Filsafat: Dari Gatholoco ke Filsafat Perempuan*, dari Adam Muller ke Postmodernisme (Yogyakarta: Kanisius, 2005), 157.

363 Lebih jauh, lihat ulasan dalam Ben Agger, *Teori Sosial Kritis* (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2003), 16; F. Budi Hardiman, *Melampaui Positivisme dan Modernitas: Diskursus Filosofis tentang Metode Ilmiah dan Problem Modernitas* (Yogyakarta: Kanisius, 2003), 160-163.

364 F. Budi Hardiman, *Kritik Ideologi: Pertautan Pengetahuan dan Kepentingan* (Yogyakarta: Kanisius, 1990), 54-59.

365 Selengkapnya lihat Jamâl al-Bannâ, *Tafsîr al-Qur’ân al-Karîm mâ bayn al-Quddâmâ wa al-Muḥaddithîn* (Kairo: Dâr al-Shurûq, 2008), 218-245.

366 Abû Zayd, *Ishkâlîyât al-Qirâ’ah*, 13.

jadi akan menghentak kesadaran keagamaan sebagai “kritik diri” dalam membaca Islam yang terlanjur membatu berabad-abad lamanya.

Bagi Jamâl al-Bannâ, dua paradigma berpikir di atas mempunyai kekurangan. Jika yang pertama terlalu menitikberatkan kepada pemahaman klasik dan harus didekonstruksi karena sifatnya yang *jumûd*, maka rekonstruksi tafsir yang diusung tidak boleh terlalu mengilmiahkan al-Qur’ân. Baginya, ada dimensi seni (*irfâni*) dalam al-Qur’ân yang harus diresapi sebagai pondasi awal dalam mempersiapkan diri untuk menafsirkan al-Qur’ân. Dimensi itulah yang nanti akan memberikan ruang spiritualitas manusia dalam bentuk kokohnya keimanan.

Dalam metodologi studi al-Qur’ân yang dikonstruksi, Jamâl al-Bannâ menekankan pentingnya makna al-Qur’ân menjadi media revolusi peradaban manusia yang berkeimanan. Jamâl tidak menegaskan satu metode tertentu untuk menafsirkan al-Qur’ân dan tidak membatasi ilmu atau metode apapun, atau bahkan anti metode, untuk membaca al-Qur’ân. Ia menolak jika satu metode tertentu dianggap mempunyai garansi sebagai satu-satunya cara menemukan kebenaran. Apa saja dan siapa pun boleh untuk menafsir, selama hal itu secara aksiologis diorientasikan untuk memupuk kesadaran imaniah seseorang. Hal ini jugalah yang mendasari Jamâl al-Bannâ untuk menempatkan *hikmah* sebagai sumber ketiga Islam, karena sifatnya yang fleksibel dalam membangun pola pikir yang otonom, humanis, dan berbasis kemaslahatan manusia. Bahwa penafsir harus menguasai ilmu-ilmu kekinian, setidaknya berbagai teori-teori, ilmu sejarah, ilmu sosiologi, ilmu ekonomi, maupun ilmu politik itu sudah menjadi kerangka referensial mutlak bagi seorang penafsir dalam membaca teks al-Qur’ân.<sup>367</sup>

Apa yang diusung oleh Jamâl al-Bannâ adalah hal yang sangat penting secara teoretis jika dilihat dari perspektif sosiologi pengetahuan<sup>368</sup>, mengingat otonomi manusia sekaligus perkembangan ilmu pengetahuan juga terus mengalami evolusi. Bagaimanapun, paradigma baru ilmu-ilmu keislaman merupakan persoalan tersendiri yang tidak mudah diselesaikan. Konstruksi teoretis Jamâl al-Bannâ ini sesungguhnya sangat kental dengan nuansa pemikiran yang dikembangkan oleh Paul K. Feyerabend yang terkenal dengan *Anarkisme Metode*.<sup>369</sup>

Istilah anarkis menunjuk pada setiap gerakan protes terhadap segala bentuk kemapanan. Anarkisme epistemologis yang dimaksudkan oleh Feyerabend adalah *anarkisme teoretis* dengan alasan historis bahwa sejarah ilmu pengetahuan tidak hanya bermuatan fakta dan kesimpulan-kesimpulannya, tetapi juga bermuatan gagasan-gagasan dan interpretasi. Berdasarkan analisis historis kritis, ia menemukan bahwa oleh para ilmuwan, fakta hanya ditinjau dari dimensi ide belaka. Maka tidak mengherankan jika sejarah ilmu pengetahuan menjadi pelik, rancu, dan penuh kesalahan.<sup>370</sup>

Secara garis besar, ada dua buah prinsip yang ditawarkan oleh Feyerabend, yakni prinsip *pengembangbiakan (proliferasi)* dan prinsip *apa saja boleh (anything goes)*. Adapun yang pertama,

---

367 al-Bannâ, *al-Awdâh*, 94.

368 Lihat Mannheim, *Ideologi dan Utopia*, 287.

369 Walaupun kedua sosok ini tidak terkait satu sama lain, namun secara sosiologis karakter keduanya tidak jauh berbeda, sama-sama sebagai pemberontak, pendukung kebebasan, serta anti kemapanan terhadap siklus kehidupan yang mapan. Jika Feyerabend pada umur lima tahun, misalnya, sudah melarikan diri dari rumah. Karakter emosi yang sedemikian rupa secara tidak langsung memengaruhi keberpihakan intelektualnya dalam bingkai philosophy of science. Secara sederhana, tentu kita bisa menerima pendapat a priori yang menyatakan bahwa, seorang pribadi emosional cenderung lebih mudah bertindak anarkis ketimbang orang lain yang tidak emosional. Jika asumsi ini benar, maka, terdapat korelasi antara emosionalitas pribadi Feyerabend dengan kecenderungan anarkis dalam aras epistemologi. Selain itu, tindakan melarikan diri dari rumah, semakin menguatkan asumsi awal bahwa, ia sangat mengedepankan kebebasan dirinya. Lihat Qusthan Abqary, *Melawan Fasisme Ilmu* (Jakarta: Kelindan, 2009), 22.

Sebanding dengan sosok Jamâl al-Bannâ yang tidak menyukai aturan-aturan yang mengikat, dimulai dengan keengganannya mengikuti aturan guru Bahasa Inggrisnya yang berujung kepada boikotnya meneruskan sekolahnya sampai penolakan dia terhadap ajakan Hasan al-Bannâ masuk kepada organisasi al-Ikhwân al-Muslimûn.

370 Prasetya T.W., “Hakikat Pengetahuan dan Cara Kerja Ilmu-Ilmu”, dalam Tim Redaksi Driyarkara (Jakarta: Gramedia, 1993), 54.



*pengembangbiakan*, sebenarnya bukan aturan metodologis melainkan suatu prinsip bahwa kemajuan ilmu pengetahuan tidak dapat dicapai dengan mengikuti metode atau teori tunggal. Kemajuan ilmu pengetahuan akan dicapai dengan membiarkan teori-teori yang beraneka ragam dan berbeda satu sama lain berkembang sendiri-sendiri.<sup>371</sup> Sedangkan prinsip kedua *apa saja boleh* berarti membiarkan segala sesuatu berlangsung dan berjalan tanpa banyak aturan. Semua metode, termasuk yang paling jelas sekalipun pasti memiliki keterbatasan, sehingga tidak harus dipaksakan untuk menyelidiki semua objek. Apabila produk tafsir bertujuan menguatkan akidah seseorang tentang Tuhan beserta rahasia-Nya, maka persoalan menguatkan iman sesungguhnya tidak bisa diatur oleh siapa pun, karena keimanan, sebagai implikasi dari akidah, membutuhkan proses.<sup>372</sup>

Pemikiran Feyerabend ini berimplikasi pada pengembangan ilmu pengetahuan, bahwa dalam pengembangan alangkah baiknya seorang ilmuwan ketika melakukan penelitian membebaskan diri dari metode-metode yang ada, meskipun terbuka kemungkinan menggunakan metode itu. Tidak ada metode tunggal. Setiap ilmuwan perlu menerapkan pluralitas teori, sistem pemikiran sesuai dengan kecenderungan masing-masing, karena setiap orang memiliki pilihan.<sup>373</sup>

Prinsip ini sejalan dengan pandangan Jamâl al-Bannâ bahwa setiap manusia/mujtahid dapat secara sadar memaknai doktrin-doktrin Islam sesuai dengan pengalaman keagamaan dan situasi sosialnya sendiri. Dengan begitu, maka orang tidak lagi saling mengkafirkan dan merasa dirinya benar. Apalagi, pluralisme teori ataupun pluralitas metodologi dalam segala riset studi Islam dapat dibenarkan untuk dilakukan.

Apabila mengacu kepada problem teologis dalam upaya memahami doktrin-doktrin al-Qur'ân, terutama pada wilayah akidah, maka bagi Jamâl al-Bannâ persoalan menguatkan iman sesungguhnya tidak bisa diatur oleh siapa pun, karena keimanan, sebagai implikasi dari akidah, membutuhkan proses.<sup>374</sup> Begitu juga dengan pemberlakuan shari'ah (*taṭbîq al-shari'ah*). Maka dari itu, dari keinginan (akidah) ke praktik (*shari'ah*) sangat bergantung kepada kesiapan individu dalam memupuk kesadaran imaniahnya, tanpa ada pretensi orang lain.<sup>375</sup> Bukankah Allah itu memberi petunjuk kepada siapa pun yang dikehendaki-Nya? Bukankah Dia sendiri berfirman, "Apakah engkau [Muhammad] memaksa manusia sehingga mereka beriman?"<sup>376</sup>

Bagi penulis, upaya membaca Jamâl al-Bannâ melalui kacamata Paul Karl Feyerabend didasarkan atas kesamaan prinsip *apa saja boleh* dalam riset-riset keilmuan. Semua itu dipraktikkan oleh Jamâl al-Bannâ dalam metodologi tafsirnya. Setelah melakukan pendekatan rasa dan psikologis, selanjutnya rasionalisasi pemahaman teks-teks keagamaan bersifat anarkis dan *apa saja boleh*, semuanya berbasis kebutuhan dan kemaslahatan. Tidak hanya tafsir, nuansa anarkistis dapat dijumpai dalam pemikiran segenap pemikiran Jamâl al-Bannâ baik dalam bidang fikih dan teologi. Bahkan dengan prinsip

---

371 Prasetya, "Hakekat Pengetahuan", 56; Sarjuni, "Anarkisme Epistemologis Paul Karl Feyerabend", dalam Listiyono Santoso dkk, Epistemologi Kiri (Yogyakarta: ar-Ruzz, 2003), 155-156.

Hal yang sama juga ditegaskan oleh Chalmers yang menafsirkan bahwasanya pandangan Feyerabend mengenai ilmu, dapat meningkatkan kebebasan individu, seperti di bawah ini:

"Dari sudut pandangan kemanusiaan ini, pandangan anarkis Feyerabend tentang ilmu mendapatkan dukungan, karena di dalam ilmu ia meningkatkan kebebasan individu dengan memacu penyingkiran segala macam kungkungan metodologis. Dalam konteks yang lebih luas, ia memacu semangat kebebasan bagi para individu untuk memilih antara ilmu dan bentuk-bentuk pengetahuan lain". Lihat Chalmers, A. F., Apa itu yang Dinamakan Ilmu? Suatu Penilaian tentang Watak dan Status Ilmu serta Metodanya, terj. Redaksi Hasta Mitra (Jakarta: Hasta Mitra, 1983), 152.

372 Jamâl al-Bannâ, Hal Yumkin Taṭbîq al-Shari'ah (Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 2005), 53.

373 Paul Karl Feyerabend, "How to be a Good Empiricist", dalam Brody, Baruch, Grandy, A. Richard, Reading in the Philosophy of Science (New Jersey: Prentice Hall Englewood Cliffs, 1989), 105. Dikutip dari Sarjuni, "Anarkisme", 158.

374 al-Bannâ, Hal Yumkinu, 53.

375 Jamâl al-Bannâ, Tathwîr al-Qur'ân (Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 2000), 110; bandingkan al-Bannâ, Hal Yumkinu, 52-53.

376 al-Bannâ, al-Mashrû' al-Haḍârî, 26.

anarkistisnya, Jamâl mampu menyejajarkan kedudukan laki-laki dan perempuan.<sup>377</sup>

Artinya, metode penafsiran Jamâl al-Bannâ ingin mengajak siapa pun untuk dapat menjadi seorang mujtahid, dengan metode apa saja dan kapan saja. Dengan kata lain, metode pengembangan studi Islam, baik tafsîr, teologi, maupun fikih, dapat dilakukan dengan cara atau pendekatan apapun. Setiap orang bebas dan boleh mengikuti kecenderungannya melakukan usaha kritis memahami tafsîr sehingga ia mampu mencapai tingkat keyakinan yang lebih tinggi.<sup>378</sup>

Berdasarkan atas prinsip ini, maka pengembangan tafsîr, dengan kembali kepada al-Qur'ân,<sup>379</sup> harus dilakukan dengan cara membebaskan para mujtahid dari dominasi metode tafsîr klasik yang sarat dengan pengaruh kegaduhan politik pada masa lalu di Timur-Tengah. Pengembangan ijtihâd baru bisa tercapai apabila para mujtahid memiliki kebebasan berkeaktivitas termasuk kebebasan memilih metode yang disukainya. Setiap penafsir harus menyadari bahwa produk tafsîrnya memiliki kekhususan tersendiri yang tidak dimiliki oleh penafsir lain, sehingga tidak perlu terjebak kepada metode yang dipakai orang lain. Selain itu, sebagai ilmu, tafsîr bukanlah ilmu yang terbentuk dari ruang hampa dan steril dari pengaruh lokasi sosial pada masa tertentu. Oleh karena itu, biarlah orang-orang terdahulu merumuskan prinsip-prinsip penafsiran yang sesuai pada saat itu, dan kita juga merumuskan prinsip-prinsip tafsîr kita sendiri sesuai dengan zaman kita. Dominasi antar-generasi hanya akan menghasilkan kejumudan dan kemandegan berpikir. Apabila kita menganggap tafsîr klasik adalah produk yang paling sempurna dan kita mengikutinya secara penuh, maka kita akan kehilangan eksistensi diri kita. Kita akan banyak menghadap masa lalu dan memalingkan muka dari masa kini, padahal tubuh kita ada di masa kini. Bagi Jamâl, tafsîr klasik hanya akan menjadikan kita sebagai manusia yang berpaling dari persoalan zamannya.<sup>380</sup>

Berdasarkan prinsip kebebasan ini, pengembangan tafsîr menjadi tugas yang tidak pernah berakhir. Penelitian untuk pengembangan tafsîr harus dilakukan secara terus-menerus. Sebagai ilmu, disiplin keilmuan Islam—baik tafsîr, fikih, teologi, dan lain-lain—tidak bisa melepaskan diri dari teori Brown yang mengatakan bahwa pengembangan suatu ilmu harus melalui *continuing research*.<sup>381</sup> Pandangan Brown ini menjadi dasar bahwa pengembangan ilmu-ilmu Islam harus dilakukan terus-menerus dengan mengerahkan segala upaya termasuk menggunakan disiplin ilmu lain dan keragaman metodenya demi terwujudnya penafsiran yang dinamis dan hidup.

Berpijak pada kebebasan metodis ini, sosiologi pengetahuan bermanfaat bagi pengayaan metodis penelitian ilmu-ilmu Islam, tidak terkecuali tafsîr. Seperti argumentasi Jamâl, studi Islam sudah selayaknya dilihat dengan berbagai cara (*apa saja boleh*) sesuai dengan perkembangannya,<sup>382</sup> asalkan semua cara itu dilakukan dengan bertanggung jawab dan dapat memperluas perspektif para pengkaji.

#### D. Penutup: Mewujudkan Tafsir Humanis

Metode pembaruan penafsiran Jamâl al-Bannâ dimunculkan karena situasi sosial di Mesir, Timur-Tengah, dan dunia Islam pada umumnya yang terlihat tiranik dan jauh dari nuansa demokratis. Absolutisme mewabah ke seluruh sudut kehidupan, baik dalam bentuk rezim penguasa yang otoriter (*mulk 'adûd* atau *Islâm al-sulţân*) maupun para agamawan yang otoriter.<sup>383</sup>

---

377 Ia mendefinisikan perempuan dengan “al-insân awwalan wa unthâ thâniyan” [pertama sebagai manusia, dan yang kedua adalah perempuan]

378 Prasetya, “Hakekat Pengetahuan”, 57; Sarjuni, “Anarkisme Epistemologis”, 156.

379 al-Bannâ, al-Awdah, 95.

380 al-Bannâ, al-Awdah, 90.

381 Harold I. Brown, *Perception, Theory and Commitment: The New Philosophy of Science* (Chicago: The University of Chicago Press, 1979), 166. Dikutip dari Muhyar Fanani, *Metode Studi Islam: Aplikasi Sosiologi Pengetahuan sebagai Cara Pandang* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), 124.

382 Jamâl al-Bannâ, al-Mashrû' al-Ḥaḍârî li Da'wah al-Ihyâ' al-Islâmî (Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, t.th.), 44.

383 Ibid., 21.

Secara garis besar, dalam rangka mengatasi krisis ini, Jamâl mengusulkan dua hal sebagai manifesto Muslim kontemporer. *Pertama*, membangun sistem pengetahuan yang baru sehingga umat Islam kembali membaca al-Qur'ân dan sunnah dengan berpijak kepada kaca pandang keilmuan yang berjalan pada masa kontemporer.

Dalam kerangka ini, Jamâl yang dikenal sebagai pemikir humanis (*the humanitarian thinker*) sesungguhnya dipengaruhi oleh cita-cita kemanusiaan universal yang termuat dalam Islam. Tidak bisa dipungkiri bahwa kesadaran akan kekhasan manusia, kesamaannya, keluhuran dan keterbatasannya sebagai ciptaan mendapat penajaman dalam Islam. Di hadapan Allah, seseorang—baik budak atau bebas, terdidik atau tidak terdidik, pria wanita dan kaya miskin—tidak akan menentukan mutunya sendiri sebagai manusia.

Dalam rangka melapangkan jalan bagi terwujudnya tafsir humanis, hal pertama yang dilakukan Jamâl adalah menciptakan paradigma baru bagi pemahaman agama, khususnya teks al-Qur'ân. Dalam banyak bukunya, sebagaimana telah disebutkan di depan, ia menegaskan bahwa al-Qur'ân harus dipahami sesuai dengan sistem pengetahuan revolusioner yang dicapai oleh umat manusia. Artinya, al-Qur'ân tidak boleh dipahami dengan menggunakan sistem pengetahuan yang sudah kadaluarsa.

Permasalahan-permasalahan sosial yang tengah dialami masyarakat Mesir, Timur-Tengah, dan dunia Islam pada umumnya, menurut Jamâl, muncul karena umat Islam selama ini terbelenggu oleh sistem pengetahuan lama sehingga mereka salah dalam memahami agama yang seharusnya merupakan rahmat dan solusi atas semua problem tersebut. Dari situlah Jamâl terdorong untuk menciptakan paradigma dan konsepsi baru dalam memahami Islam. Ketakberpihakan Jamâl terhadap satu metode apapun atau anarkisme metode atas nama humanitas, dalam konstruksi penulis, adalah salah satu dari konsepsi barunya dalam wilayah pemikiran Islam.

Anarkisme metode merupakan upaya kreatif Jamâl untuk memasukkan unsur utama masyarakat modern, yakni kebebasan dan demokrasi ke dalam struktur pemikiran Islam. Dengan demikian, studi Islam diharapkan dapat menjadi pengetahuan yang demokratis dan modern. Jamâl menyadari bahwa untuk memodernisir pemikiran Islam tidak mungkin berhasil tanpa membebaskan perangkat metodisnya kepada siapa pun. Hal ini disebabkan karena semua klaim teori tertentu sebagai satu-satunya metode dalam menjangkau kebenaran sudah tidak lagi mampu mewujudkan tuntutan semua orang dan masa. Anarkisme metode dimaksudkan oleh Jamâl sebagai prinsip baru, untuk tidak mengatakan sebagai perangkat metodis yang rigid, dalam upayanya membebaskan manusia dalam menelaah pemikiran Islam di semua masa dan tempat.

Anarkisme metode merupakan bagian yang tidak terpisahkan dari upaya Jamâl untuk merekonstruksi sistem pengetahuan Islam, dari yang semula yang berorientasi teosentris (ketuhanan) menjadi antroposentris (kemanusiaan) yang dinamis, demokratis, dan tetap mengindahkan titah Tuhan. Titah Tuhan tersebut oleh Jamâl kemudian diperas sedemikian rupa sehingga hanya berbentuk prinsip-prinsip universal. Dengan demikian, anarkisme metode merupakan perpaduan antara kebebasan manusia dan wahyu Tuhan. Ia merupakan hasil dialektika antara keduanya. Anarkisme metode merupakan teori khas Jamâl untuk menciptakan sistem pengetahuan Islam menjadi sistem tafsir yang humanis.

## Daftar Rujukan

- A. F. Chalmers. *Apa itu yang Dinamakan Ilmu? Suatu Penilaian tentang Watak dan Status Ilmu serta Metodinya*, terj. Redaksi Hasta Mitra. Jakarta: Hasta Mitra, 1983.
- A'la, Abd. Dari Neo *Modernisme ke Islam Liberal*. Jakarta: Dian Rahmat, 2009.
- Abqary, Qusthan. *Melawan Fasisme Ilmu*. Jakarta: Kelindan, 2009.
- Abû Zayd, Nasr Hâmid. *Ishkâliyât al-Qirâah wa Âliyât al-Ta'wil*. Beirut: Markaz al-Thaqâfi, 1994.

- Agger, Ben. *Teori Sosial Kritis*. Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2003.
- Amal, Taufik Adnan. "Pengantar: Fazlur Rahman dan Usaha-usaha Neomodernisme Islam Dewasa ini" dalam Fazlur Rahman, *Metode dan Alternatif Neo-Modernisme*, terj. Taufik Adnan Amal. Bandung: Mizan, 1992.
- Ayalon, Ami. *Language and Change in The Arab Middle East: Studies in Middle Eastern History*. New York: Oxford University Press, 1987.
- Bannâ (al), Jamâl. *al-Aşlân al-'Aẓîmân "Al-Qur'ân wa al-Sunnah"; Ru'yah Jadîdah* (Kairo: Maṭba'ah Hisân, 1982.
- ....., *al-Awdah ilâ al-Qur'ân*. Kairo: Dâr al-Shurûq, 2008.
- ....., *al-Islâm kamâ Tuqaddimuhu Da 'wat al-Ihyâ' al-Islamî*. Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 2004.
- ....., *al-Mashrû' al-Ḥaḍârî li Da 'wah al-Ihyâ' al-Islâmî*. Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, t.th.
- ....., *Hâ Huwa Dhâ al-Barnâmij al-Islâmî*. Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 1991.
- ....., *Hal Yumkin Taḥbîq al-Sharî'ah*. Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 2005.
- ....., *Istrâtijyah al-Da 'wah al-Islâmîyah fî Qarn 21* (Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 2000), 59.
- ....., *Mâ ba'd al-Ikhwân al-Muslimîn*. Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 1996.
- ....., *Nahw Fiqh Jadîd: Munṭaliqât wa Mafâhîm: Fahm al-Khiṭâb al-Qur'ânî*, Vol. 1. Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 1996.
- ....., *Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm mâ bayn al-Quddâmâ wa al-Muḥaddithîn*. Kairo: Dâr al-Shurûq, 2008.
- ....., *Tajdîd al-Islâm wa I'âdat Ta'sîs Manẓûmat al-Ma 'rifah al-Islâmîyah*. Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 2005.
- ....., *Tathwîr al-Qur'ân*. Kairo: Dâr al-Fikr al-Islâmî, 2000.
- Brown, Harold I. *Perception, Theory and Commitment: The New Philosophy of Science*. Chicago: The University of Chicago Press, 1979.
- Ensiklopedi tokoh yang memuat profil ibunda Ḥasan al-Bannâ dalam [www.egyptwindow.net/nafidatumasr/07-08-2007](http://www.egyptwindow.net/nafidatumasr/07-08-2007)
- Fanani, Muhyar. *Metode Studi Islam: Aplikasi Sosiologi Pengetahuan sebagai Cara Pandang*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Feyerabend, Paul Karl. "How to be a Good Empiricist", dalam Brody, Baruch, Grandy, A. Richard, *Reading in the Philosophy of Science*. New Jersey: Prentice Hall Englewood Cliffs, 1989.
- Hardiman, F. Budi. *Kritik Ideologi: Pertautan Pengetahuan dan Kepentingan*. Yogyakarta: Kanisius, 1990.
- ....., *Melampaui Positivisme dan Modernitas: Diskursus Filosofis tentang Metode Ilmiah dan Problem Modernitas*. Yogyakarta: Kanisius, 2003.
- Hidayatullah, Syarif. *Intelektualisme dalam Perspektif Neo-Modernisme*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2000.
- [http://ar.wikipedia.org/wiki/Jamâl\\_al\\_Banna](http://ar.wikipedia.org/wiki/Jamâl_al_Banna)
- Karam, Yûsuf. *Târîkh al-Falsafah al-Ḥadîthah*. Kairo: Dâr al-Ma'ârif, Cet. Ke-5, 1986.
- Lee, Robert D. *Mencari Islam Autentik: Dari Nalar Puitis Iqbal hingga Nalar Kritis Arkoun*, terj.

- Ahmad Baiquni. Bandung: Mizan, Cet. Ke-2, 2000.
- Magnis-Suseno, Franz. *Filsafat Sebagai Ilmu Kritis*. Yogyakarta: Kanisius, 1992.
- . *Pijar-Pijar Filsafat: Dari Gatholoco ke Filsafat Perempuan, dari Adam Muller ke Postmodernisme*. Yogyakarta: Kanisius, 2005.
- Mannheim, Karl. *Ideologi dan Utopia: Menyingkap Kaitan Pikiran dan Tindakan*, terj. F. Budi Hardiman. Yogyakarta: Kanisius, 1998.
- Mansur, M. “Metodologi Penafsiran Realis ala Hassan Hanafi” dalam *Jurnal al-Qur’an dan Hadits*, Vol. 1, No. 1. Yogyakarta: Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga, 2000.
- Mustaqim, Abdul *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LKiS, 2010.
- Qâdir (al), Ashraf ‘Abd. “Jamâl al-Bannâ: al-‘Almânîyah laysat ðiddu al-Dîn wa lâkin ðiddu an Yadkhula al-Dîn fi al-Siyâsah” (wawancara) dalam [www.ahewar.org/debat/14-02-2003/](http://www.ahewar.org/debat/14-02-2003/) diakses 09-05-2007.
- Sâlih, Hâshim. “Jamâl al-Bannâ... Bayn al-Işlâh al-Dînî wa al-Tanwîr” dalam [www.assyarqalawsat.com/24-Mei-2004](http://www.assyarqalawsat.com/24-Mei-2004).
- Sarjuni. “Anarkisme Epistemologis Paul Karl Feyerabend”, dalam Listiyono Santoso dkk, *Epistemologi Kiri*. Yogyakarta: ar-Ruzz, 2003.
- T.W., Prasetya. “Hakikat Pengetahuan dan Cara Kerja Ilmu-Ilmu”, dalam Tim Redaksi Driyarkara. Jakarta: Gramedia, 1993.
- Zamzami, Mukhammad. “Konsep Pembaruan Revivalisme-Humanis Jamâl al-Bannâ”. Disertasi–IAIN Sunan Ampel, Surabaya, 2012.
- Zaqzûq, Maḥmûd Ḥamdî. *Dirâsât fi al-Falsafah al-Ḥadîthah*. Kairo: Dâr al-Fikr al-‘Arabî, Cet. Ke-3, 1993.

# Water Treatment in Hadith Perspective

oleh: Andi M.A. Amiruddin

Staf Pengajar Program Studi Ilmu Hadis UIN Alauddin Makassar

## Abstract

*Water and related issues around its management and treatment, and behaviour of human beings towards water has been discussed in several disciplines including Islamic studies. Water has been playing a key role in Islam, whether for cleaning, bathing or ablution to prepare Muslims before doing religious rituals, such as praying and reading the Quran. Such an important role of water in Islam, however, has been payed less attention, particularly on its social and environmental treatment among Muslims. In order to raise awareness on this issue, this paper will particularly explore water treatment from the perspective of hadith or prophetic tradition. The main question to answer is how the prophetic hadiths respond towards water treatment, particularly on the issue of water pollution and how the Prophet was providing advice on this issue. This paper traces all water related hadiths and classifies them into several categories. The result shows that hadiths on water and how Muslims should behave towards water treatment has indeed been found in many canonical books of hadiths and they in turn should be referred by Muslims for better water management and treatment.*

## A. Pendahuluan

Dunia modern, yang lebih banyak diwakili oleh barat, lebih sering dipahami sebagai tempat di mana ilmu pengetahuan dan agama adalah dua hal yang harus dipisahkan. Hal ini tentu saja tidak berlaku bila ditinjau dari sudut pandang Islam. Islam memandang bahwa apapun yang dihadapi atau dimiliki oleh umat manusia di muka bumi, merupakan hal yang tak dapat dipisahkan dari inti ajaran Islam itu sendiri. Karenanya, bagi pemeluk Islam, diskursus seputar ekonomi, politik, hukum, sosial, lingkungan hidup dan sebagainya, tidak dapat dipisahkan dari kehidupan mereka.<sup>384</sup>

Persoalan lingkungan hidup, utamanya yang terkait dengan air dalam kehidupan manusia, telah diatur dalam Islam. Air yang dalam bahasa Arab dikenal dengan nama-*al-Mā'*-disebutkan sebanyak 63 kali dalam al-Quran.<sup>385</sup> Hal ini mengindikasikan besarnya perhatian Islam terhadap isu seputar air dalam kehidupan manusia. Manusia sebagai khalifah Tuhan di muka bumi memiliki tanggung jawab yang tidak ringan untuk menjaga kelestarian, ketersediaan dan pemanfaatan air di muka bumi bagi keberlangsungan hidup dan kehidupan mereka di masa kini, serta terjaganya persediaan dan ketersediaan air bagi generasi-generasi yang akan datang. Salah satu upaya untuk mengingatkan semua umat manusia tentang pentingnya air adalah dengan ditetapkannya tanggal 22 Maret sebagai hari air sedunia.

Tanggung jawab yang diemban umat manusia untuk menggunakan, menjaga dan melestarikan ketersediaan air bagi kehidupan ternyata bukanlah hal yang ringan. Dengan jumlah manusia yang banyak serta tersebar di berbagai belahan dunia yang berbeda, dengan pola pemikiran dan perlakuan terhadap air yang berbeda, menyebabkan keberadaan dan ketersediaan air dalam kehidupan manusia telah menjadi objek dengan berbagai kepentingan. Isu-isu yang lahir dari keberadaan air meliputi hampir segala sisi kehidupan manusia, baik sosial, politik, ekonomi, hukum maupun dalam perbincangan teologis.

Dari sisi sosial, air telah melahirkan isu-isu yang tidak saja bernilai positif, tetapi juga negatif. Keberadaan dan kebutuhan air di suatu tempat dapat menjadi alat perekat kesenjangan sosial saat di

---

<sup>384</sup> Kamaruzaman Jusoff dan Siti Akmar Abu Samah, "Environmental Sustainability: What Islam Propagates," dalam *World Applied Sciences Journal*, 12, 2011, h. 46.

<sup>385</sup> Muhammad Fuad Abd al-Baqi, *Mu'jam al-Mufahras li Alfadz al-Qur'an al-Karim*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1987), h. 684.

mana yang mampu (*the haves*) dapat menjadi penopang kehidupan bagi yang tidak mempunya (*the havenot*). Di sisi lain, kebutuhan air dalam suatu masyarakat yang tidak seimbang dan tidak didukung oleh infrastruktur yang bagus, terkadang menjadi pemicu lahirnya ketidakseimbangan sosial yang berimbas pada ketidakharmonisan hidup dalam masyarakat tertentu.

Dari sisi politik, air telah menjadi penyebab renggangnya hubungan suatu wilayah dengan wilayah yang lain. Bahkan aliran sungai yang melalui beberapa negara yang berbeda, seringkali menjadi penyebab terjadinya pemutusan hubungan diplomatik antar negara yang membutuhkan aliran sungai tersebut. Bahkan bila melongok kembali catatan sejarah beberapa negara yang dialiri sungai Mekong di kawasan Asia Tenggara, telah terjadi pertentangan antar negara bertetangga dalam hal penggunaan dan pemanfaatan aliran sungai tersebut.

Dari sisi ekonomi, air telah menjadi komoditas yang sangat berharga. Nilai ekonomis air di beberapa tempat di belahan dunia bahkan melebihi nilai ekonomis bahan bakar minyak. Indonesia, sebagai negara yang secara geografis terletak di sepanjang garis katulistiwa dan terdiri dari berbagai pulau dan wilayahnya sebagian besar terdiri dari lautan, tak lepas dari pengaruh kapitalis pengelolaan air.

Dalam Islam, air memiliki peran yang sangat penting. Ibadah dalam Islam sangat terkait dengan air. Bila merunut sumber-sumber ajaran Islam, al-Quran merupakan pedoman utama yang diyakini oleh umat Islam sebagai maha sumber dan referensi yang harus dirujuk di setiap tempat dan waktu, termasuk saat merujuk ajaran yang terkait dengan air.

Di samping al-Quran itu sendiri, sumber yang terpenting untuk mendapatkan materi-materi Islam yang sifatnya tekstual adalah hadis; yang berupa kumpulan narasi-narasi baik verbal maupun praksis dari Nabi dan para sahabatnya.<sup>386</sup> Karena kenyataan inilah, umat Islam senantiasa merujuk kepada hadis untuk mendapatkan berbagai informasi yang terkait dengan wacana kehidupan mereka sehari-hari.

Hadis merupakan rangkaian laporan yang berisi rekaman kata-kata aktual Nabi atau kumpulan laporan tentang perilakunya yang diriwayatkan oleh para sahabatnya kepada generasi-generasi setelahnya. Para sahabat nabi lah yang memainkan peran yang sangat signifikan dalam mewariskan hadis-hadis nabi. Dalam hadis lah ditemukan berbagai isu, baik tentang permasalahan ritual, keyakinan dan doktrin, janji dan ancaman di kehidupan setelah kematian, berbagai perilaku dan gaya hidup nabi, hingga seputar pemakaian air dan pengaturannya. Adapun periwayatan yang dilakukan oleh sahabat dan generasi setelahnya, tiap dari mereka menyatakan menerima hadis tersebut hingga membentuk rangkaian periwayat hadis yang panjang. Setiap rangkaian periwayat tersebut terkait dengan rapi dan hubungan antara satu dan lainnya dapat terdeteksi dalam berbagai buku-buku tentang periwayat hadis.<sup>387</sup>

Meskipun rangkaian periwayat hadis telah tersusun dan terdokumentasi dengan baik, banyak kalangan, utamanya ilmuwan barat, meragukan penggunaan hadis sebagai sumber yang terpercaya. Mereka melakukan pendekatan kritis terhadap studi hadis dan mempertanyakan apakah hadis-hadis yang sampai pada saman kita adalah benar-benar hadis yang otoritatif dan otentik berasal dari nabi dan para sahabatnya. Kajian seputar isu ini sangatlah banyak dan dapat dirunut pada karya yang dikeluarkan oleh Ignaz Goldziher.

Dalam bukunya, *Muhammedanische Studien* atau *Muslim Studies*, Goldziher mengklaim bahwa kitab *Muwaththa* karya Imam Malik, misalnya, tidak lah dapat dikatakan sebagai “kumpulan hadis-hadis yang sebenarnya.” Menurutnya, kitab *al-Muwaththa* hanyalah “*a corpus juris, not a corpus traditionum.*” Hal ini mengindikasikan bahwa kitab tersebut hanyalah kumpulan *ijma* atau kesepakatan para penduduk Madinah pada samannya.<sup>388</sup> Lebih lanjut dia katakan bahwa rangkaian periwayat hadis

---

386 John Alden Williams, *Islam*, (New York: George Braziller, 1962), h. 57.

387 Annemarie Schimmel, *And Muhammad is His Messenger* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1985), h. 26.

388 Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, trans. C.R.Barber dan M.S.Stern, vol. 2 (London: George Allen and Unwin Ltd.,

yang sampai kepada nabi merupakan rangkaian yang dapat disusun secara rapi dan lengkap dengan “hanya menambahkan, tanpa banyak pertimbangan, beberapa nama secara acak.”<sup>389</sup> Joseph Schacht, ilmuwan yang datang setelah Goldziher, dalam bukunya yang berjudul *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* menyatakan dan bahkan meyakini bahwa mayoritas hadis merupakan hasil karya ulama abad kedua hijriah.<sup>390</sup> Dia mengklaim bahwa rangkaian periwayatan hadis telah mengalami semacam upaya “projecting backwards,” yaitu orang yang membuat hadis tersebut hanya menyusun nama-nama periwayat lengkap hingga ke generasi yang lebih dahulu.<sup>391</sup>

Walaupun banyak ilmuwan barat mengikuti pandangan tersebut semisal John Alden Williams<sup>392</sup> dan Saunders,<sup>393</sup> tapi tidak sedikit juga dari kalangan mereka yang memberikan pandangan yang positif. Uri Rubin, misalnya, menyatakan bahwa ungkapan tentang adanya upaya menyusun secara sengaja nama-nama periwayat tidak serta merta dapat berlaku dalam pembicaraan seputar *Isnad*.<sup>394</sup> Meskipun Rubin tidak menyatakan apakah dia percaya keotentikan hadis yang diriwayatkan, tetapi dia dengan tegas menolak pandangan Goldziher dan Schacht tentang hadis nabi. Menurutnya,

“...tidak ada bukti yang menunjukkan bahwa nama Nabi hanya sekedar ditambahkan –merujuk pada istilah yang digunakan Goldziher-pada *Isnad* sahabat yang sudah ada. Nama nabi tampaknya sudah merupakan bagian inti dari *Isnad* di mana ia ada. Demikian pula tidak ada bukti bahwa nama sahabat hanya sekedar ditambahkan para rangkaian sanad yang ada...Bahkan jika seseorang dapat menemukan versi yang tidak lengkap di mana nama sahabat tidak ditemukan, kemungkinan yang sama bisa terjadi adalah bahwa nama tersebut dikeluarkan dari *Isnad* yang lengkap, bukan ditambahkan kepada *Isnad* yang tidak lengkap.”<sup>395</sup>

Oleh karena itu, Rubin menentang kesimpulan Schacht dan menyatakan bahwa tidak ada alasan untuk menolak kemungkinan kumpulan hadis dengan rangkaian periwayat atau *Isnad* dengan nama nabi dan sahabat telah ada...sejak abad pertama hijriah.<sup>396</sup>

Keyakinan seperti ini lah yang dimiliki oleh umat Islam. Bahkan mayoritas umat Islam tidak meragukan sedikitpun tentang otentisitas hadis nabi yang sampai kepada mereka. Umat Islam meyakini bahwa hadis merupakan sumber kedua, setelah mereka mengalami kesulitan untuk menemukan rujukan yang jelas dari al-Quran. Banyak isu dan permasalahan kehidupan yang dapat diselesaikan atau ditemukan jalan keluarnya setelah merujuk kepada hadis nabi. Hal ini telah berlaku sejak masa awal periode sejarah umat Islam. Rangkaian narasi kata dan laku nabi disampaikan dari generasi awal ke generasi selanjutnya hingga kini. Narasi inilah yang kemudian menjadi hadis yang digunakan untuk menjelaskan hal-hal yang dalam al-Quran hanya disajikan secara singkat dan enigmatik. Dalam perjalanannya, hadis kemudian menjadi semacam penjelas bagi al-Quran. Karenanya, sangat dipahami bila umat Islam merujuk kepada hadis yang berkembang banyak setelah nabi wafat karena makin berkembangnya permasalahan yang mereka hadapi.<sup>397</sup>

Permasalahan seputar *al-mā'* atau air sebagaimana yang dikemukakan di awal makalah ini merupakan permasalahan aktual yang dihadapi umat manusia khususnya Islam di berbagai belahan dunia sejak dahulu kala. Dewasa ini, umat Islam diperhadapkan pada tantangan lingkungan, di mana kerusakan alam terjadi, curah hujan yang tidak stabil, erosi lahan di hulu sungai yang menyebabkan banjir di

---

1971), h. 198.

389 Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, h. 148.

390 Uri Rubin, *The Eye of the Beholder, the Life of Muhammad as Viewed by the Early Muslims* (Princeton: The Darwin Press Inc., 1995), h. 235.

391 Uri Rubin, *The Eye of the Beholder...*, h. 234.

392 Lihat John Alden Williams, *Islam*, h. 57.

393 J.J.Saunders, *A History of Medieval Islam* (London dan New York: Routledge, 1996), h. 19-22.

394 Uri Rubin, *The Eye of the Beholder*, h. 236-237.

395 Uri Rubin, *The Eye of the Beholder*; h. 236-237.

396 Uri Rubin, *The Eye of the Beholder*; h. 237.

397 Ali S. Asani dan Kamal Abdel Malek, *Celebrating Muhammad* (Columbia: University of South Carolina Press, 1995), h. 5-6.



mana-mana, penggunaan air yang tidak terkontrol serta terjadinya kekeringan di berbagai sumber mata air. Kenyataan ini mengusik kita untuk melihat bagaimana Islam menyikapi perlakuan kita terhadap air, terkhusus hadis sebagai salah satu sumber utama ajaran Islam.<sup>398</sup> Karenanya, adalah logis dan signifikan untuk mengangkat kajian tentang *al-mā'* dalam tulisan ini, terkhusus karena *al-mā'* adalah kebutuhan primer umat manusia, baik untuk kebutuhan konsumtif setiap saat, maupun kebutuhan bersuci sebagaimana yang dipersyaratkan oleh Islam.

Berangkat dari latar belakang di atas, dapat dikatakan bahwa pembicaraan seputar *al-mā'* di kalangan umat manusia telah mengalami pergeseran. *Al-mā'* lebih sering diidentikkan dengan ibadah *mahdhah* semisal berwudhu untuk shalat wajib lima kali sehari, namun identifikasi ini di banyak tempat dan waktu, tidak sejalan apabila dilihat dari perilaku umat Islam dalam menggunakan *al-mā'*. Karena itu, ada empat permasalahan yang menjadi tema sentral yang akan dikaji lebih lanjut dalam makalah ini yaitu bagaimana pemahaman hadis tentang jenis-jenis *al-mā'*, fungsi-fungsi *al-mā'*, hal-hal yang boleh dan tidak boleh dilakukan terkait dengan *al-mā'* dan bagaimana pemahaman hadis tentang pencemaran *al-mā'* dan dampaknya.

## B. Hadis-hadis Seputar al-Mā'.

Untuk menelusuri hadis-hadis tentang *al-mā'*, penulis menerapkan metode penelusuran hadis dengan menggunakan salah satu lafal matan hadis. Dalam hal ini, penulis menggunakan *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Hadīs* karya A.J. Weinsinck yang dialihbahasakan Muhamamd Fuād Abd al-Bāqī.<sup>399</sup> Dari petunjuk kitab *takhrīj* tersebut ditemukan bahwa hadis-hadis tentang *al-mā'* dapat diklasifikasi sebagai berikut:

### 1. Hadis-hadis tentang jenis-jenis al-mā'.

#### a. Mā' al-Matar atau Mā' al-Sama'

حدثنا الحسن بن علي بن عفان. حدثنا يحيى بن آدم. حدثنا أبو بكر بن عياش عن عاصم بن أبي النجود عن أبي وائل عن مسروق عن معاذ بن جبل قال:-بعثني

رسول الله صلى الله عليه و سلم إلى اليمن. وأمرني أن آخذ مما سقت السماء وما سقي بعلا العشر. وما سقي بالدوالي نصف العشر قال يحيى بن آدم البعل والعثري والعذي هو الذي يسقى بماء السماء. والعثري ما يزرع بالسحاب والمطر خاصة. ليس يصيبه إلا ماء المطر. والبعل ما كان من الكروم قد ذهب عروقه في الأرض إلى الماء. فلا يحتاج إلى السقي. الخمس سنين والست. يحتمل ترك السقي. فهذا البعل. والسيل ماء الوادي إذا سال. والغيل سيل دون سيل<sup>400</sup>

حَدَّثَنَا يَزِيدٌ ، أَخْبَرَنَا أَبُو مَسْعُودٍ الْجَرِيرِيُّ ، عَنْ أَبِي نَضْرَةَ ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ ، قَالَ: كُنَّا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي سَفَرٍ ، فَمَرَرْنَا بِتَهْرٍ فِيهِ مَاءٌ مِنْ مَاءِ السَّمَاءِ ، وَالْقَوْمُ صَيَّامٌ ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: اشْرَبُوا ، فَلَمْ يَشْرَبْ أَحَدٌ فَشَرِبَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَشَرِبَ الْقَوْمُ<sup>401</sup>

#### b. Mā' al-Bahr

أخبرنا قتيبة عن مالك عن صفوان بن سليم عن سعيد بن سلمة أن المغيرة بن أبي بردة من بني عبد الدار أخبره أنه سمع أبا هريرة يقول سأل رجل رسول الله صلى الله عليه و سلم فقال: يا رسول الله إنا نركب البحر ونحمل معنا القليل من الماء فإن توضعنا به

398 M. Syuhudi Ismail, *Kaedah Keshahihan Sanad Hadis; Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Ilmu Sejarah* (Cet. II; Jakarta: Bulan Bintang, 1995), h. 3.

399 A.J. Weinsinck, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Hadīs al-Nabawiy*, (Leiden: Brill, 1967), Vol. 1, h. 233 dan Vol. 6, h. 322.

400 Lihat Muhammad ibn Yazid Abu Abdillah al-Quzwaini Ibn Majah, *Sunan Ibn Majah*, Jilid 1 (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), h. 581.

401 Lihat Ahmad bin Hanbal, *Musnad Ahmad ibn Hanbal*, Jilid 3 (Beirut: Alam al-Kutub, 1998), h. 21.

عطينا أفنتوضاً من ماء البحر فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هو الطهور ماؤه الحل ميتته<sup>402</sup>

### c. Mā' al-Bi'r

حدثنا أبو اليمان أخبرنا شعيب عن الزهري قال حدثني أنس بن مالك رضي الله عنه: أنها حلبت لرسول الله صلى الله عليه وسلم شاة داجن وهي في دار أنس بن مالك وشيب لبنها بماء من البئر التي في دار أنس فأعطى رسول الله صلى الله عليه وسلم القدح فشرب منه حتى إذا نزع القدح من فيه وعلى يساره أبو بكر وعن يمينه أعرابي فقال عمر وخاف أن يعطيه الأعرابي أعطى أبا بكر<sup>403</sup> (يا رسول الله عندك فأعطاه الأعرابي الذي على يمينه ثم قال (الأيمن فالأيمن

### d. Mā' Zamzam

أخبرنا زياد بن أيوب قال حدثنا هشيم قال أنبأنا عاصم ومغيرة ح وأنبأنا يعقوب بن إبراهيم قال حدثنا هشيم قال أنبأنا عاصم عن الشعبي عن بن عباس: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم شرب من ماء زمزم وهو قائم<sup>404</sup>

### e. Al-mā' al-Jārī

حدثنا عبد الله بن سعيد. ثنا عبد الله بن خراش بن حوشب الشيباني عن العوام بن حوشب عن مجاهد عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (المسلمون شركاء في ثلاث في الماء والكلاء والنار. وثمنه حرام) قال أبو سعيد يعني الماء الجاري<sup>405</sup>

### f. Mā' al-Tsalj wa al-Bard

حدثنا يحيى بن موسى حدثنا وكيع حدثنا هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة: أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول (اللهم إني أعوذ بك من الكسل والهزم والمغرم والمأثم اللهم إني أعوذ بك من عذاب النار وفتنة النار وفتنة القبر وعذاب القبر وشر فتنة الغنى وشر فتنة الفقر ومن شر فتنة المسيح الدجال اللهم اغسل خطاياي بماء الثلج والبرد ونق قلبي من الخطايا كما ينقى الثوب الأبيض من الدنس وباعد بيني وبين خطاياي كما باعدت بين المشرق والمغرب<sup>406</sup>

## 2. Hadis-hadis tentang fungsi-fungsi al-mā'.

### a. Fungsi al-mā' untuk bersuci

حدثنا عبد الله بن يوسف قال أخبرنا مالك عن إسحاق بن عبد الله بن أبي طلحة عن أنس بن مالك أنه قال: رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم وحانت صلاة العصر فالتمس الناس الوضوء فلم يجدوه فأتي رسول الله صلى الله عليه وسلم بوضوء فوضع رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك الإناء يده وأمر الناس أن يتوضؤوا منه قال فرأيت الماء ينبع من تحت أصابعه حتى توضعوا من عند آخرهم<sup>407</sup>

حدثنا أبو الوليد هشام بن عبد الملك قال حدثنا شعبة عن أبي معاذ واسمه عطاء بن أبي ميمونة قال سمعت أنس بن مالك يقول كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا خرج لحاجته أجيء أنا وغلام ومعنا إداوة من ماء يعني يستنجي به<sup>408</sup>

حدثنا عبد الله بن يوسف قال أخبرنا مالك عن هشام عن أبيه عن عائشة زوج النبي صلى الله عليه وسلم: أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا اغتسل من الجنابة بدأ فغسل يديه ثم يتوضأ كما يتوضأ للصلاة ثم يدخل أصابعه في الماء فيخلل بها أصول شعره ثم يصب على رأسه ثلاث غرف بيديه ثم يفيض الماء على جلده كله<sup>409</sup>

402 Lihat Ahmad ibn Syu'aib Abu 'Abd al-Rahman al-Nasai, *al-Mujtaba min al-Sunan*, Jilid 1 (Halb: Maktab al-Matbuat al-Islamiyah, 1986), h. 50.

403 Lihat Muhammad ibn Ismail Abu Abdillah al-Bukhari al-Ja'fi, *al-Jāmi al-Sahih al-Mukhtasar*, Jilid 2 (Beirut: Dar Ibn Katsir, 1987), h. 830.

404 Lihat al-Nasai, *al-Mujtaba min al-Sunan*, Jilid 5, h. 273.

405 Lihat Muhammad ibn Yazid Abu Abdillah al-Quzwaini Ibn Majah, *Sunan Ibn Majah*, Jilid 2, h. 836.

406 Lihat al-Bukhari, *al-Jāmi al-Sahih al-Mukhtasar*, Jilid 5, hal. 2344.

407 Lihat al-Bukhari, *al-Jāmi al-Sahih al-Mukhtasar*, jilid 1, h. 74.

408 Al-Bukhari, *al-Jāmi al-Sahih al-Mukhtasar*, jilid 1, h. 68.

409 Al-Bukhari, *al-Jāmi al-Sahih al-Mukhtasar*, jilid 1, h. 99.

## b. Fungsi al-mā' untuk konsumsi

حدثنا محمد هو ابن سلام أخبرنا الفزاري عن عاصم عن الشعبي أن ابن عباس رضي الله عنه حدثه قال: سقيت رسول الله صلى الله عليه و سلم من زمزم فشرِب وهو قائم<sup>410</sup>

## c. Fungsi al-mā' untuk pertanian

حدثنا الحسن بن علي بن عفان. حدثنا يحيى بن آدم. حدثنا أبو بكر بن عياش عن عاصم بن أبي النجود عن أبي وائل عن مسروق عن معاذ بن جبل قال: بعثني رسول الله صلى الله عليه و سلم إلى اليمن. وأمرني أن أخذ مما سقت السماء وما سقي بعلا العشر. وما سقي بالدوالي نصف العشر قال يحيى بن آدم البعل والعثرى والعذي هو الذي يسقى بماء السماء. والعثري ما يزرع بالسحاب والمطر خاصة. ليس يصيبه إلا ماء المطر. والبعل ما كان من الكروم قد ذهبت عروقه في الأرض إلى الماء. فلا يحتاج إلى السقي. الخمس سنين والست. يحتمل ترك السقي. فهذا البعل. والسييل ماء الوادي إذا سال. والغيل سيل دون سيل<sup>411</sup>

## d. Fungsi al-mā' untuk kesehatan

حدثني عمرو بن عباس حدثنا عبد الرحمن حدثنا سفيان عن أبيه عن عباية بن رفاعة قال أخبرني رافع بن خديج قال: سمعت<sup>412</sup> (النبي صلى الله عليه و سلم يقول (الحمى من فور جهنم فابردوها عنكم بالماء

أخبرنا الحكم بن المبارك ثنا مالك عن سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه و سلم قال: إذا توضأ العبد المسلم أو المؤمن فغسل وجهه خرجت من وجهه كل خطيئة نظر إليها بعينه مع الماء أو مع آخر قطر الماء فإذا غسل يديه خرجت من يديه كل خطيئة بطشتها يده مع الماء أو مع آخر قطر الماء حتى يخرج نقياً من الذنوب<sup>413</sup>

## 3. Hadis-hadis tentang hal-hal yang boleh dan tidak boleh dilakukan terhadap al-mā'.

### a. Pemanfaatan al-mā' untuk ibadah

حدثنا موسى بن إسماعيل حدثنا عبد العزيز بن مسلم حدثنا حصين عن سالم بن أبي الجعد عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال: عطش الناس يوم الحديبية والنبي صلى الله عليه و سلم بين يديه ركوة فتوضأ فجهش الناس نحوه فقال (ما لكم). قالوا ليس عندنا ماء نتوضأ ولا نشرب إلا ما بين يديك فوضع يده في الركوة فجعل الماء يثور بين أصابعه كأمثال العيون فشربنا وتوضأنا. قلت كم كنتم؟ قال لو كنا مائة ألف لكفانا كنا خمس عشرة مائة<sup>414</sup>

### b. Fungsi sosial

حدثنا زهير بن حرب حدثنا أبو أحمد الكوفي حدثنا الوليد بن جميع حدثنا أبو الطفيل قال: كان بين رجل من أهل العقبة وبين حذيفة بعض ما يكون بين الناس فقال أنشدك بالله كم كان أصحاب العقبة؟ قال فقال له القوم أخبره إذ سألك قال كنا نخبر أنهم أربعة عشر فإن كنت منهم فقد كان القوم خمسة عشر وأشهد بالله أن اثني عشر منهم حرب لله ولرسوله في الحياة الدنيا ويوم يقوم الأشهاد وعذر ثلاثة قالوا ما سمعنا منادي رسول الله صلى الله عليه و سلم ولا علمنا بما أراد القوم وقد كان في حرة فمشى فقال إن الماء قليل فلا يسبقني إليه أحد فوجد قوما قد سبقوه فلعنهم يومئذ<sup>415</sup>

حدثنا عبد الله بن مسلمة عن مالك عن سمي مولى أبي بكر عن أبي صالح السمان عن أبي هريرة رضي الله عنه: أن النبي صلى الله عليه و سلم قال (بيننا رجل بطريق اشتد عليه العطش فوجد بئراً فنزل فيها فشرِب ثم خرج فإذا كلب يلهث يأكل الثرى من العطش فقال الرجل لقد بلغ هذا الكلب من العطش مثل الذي كان بلغ مني فنزل البئر فملاً خفه ماء فسقى الكلب فشكر الله له فغفر

410 Al-Bukhari, *al-Jami al-Sahih al-Mukhtasar*, jilid 2, h. 590.

411 Ibn Majah, *Sunan Ibn Majah*, jilid 1, h. 581.

412 Al-Bukhari, *al-Jami al-Sahih al-Mukhtasar*, jilid 3, h. 1190.

413 Abdullah ibn Abd al-Rahman Abu Muhammad al-Darimi, *Sunan al-Darimi*, jilid 1 (Beirut: Dar al-Kutub al-Arabi, 1407H), h. 197; Lihat juga Muslim, *Sahih Muslim*, jilid 1 (Beirut: Dar Ihya al-Turats al-Arabi, t.th.), h. 569.

414 Al-Bukhari, *al-Jami al-Sahih al-Mukhtasar*, jilid 3, h. 1310.

415 Muslim, *Sahih Muslim*, Jilid 4 h. 2143.

له). قالوا يا رسول الله وإن لنا في البهائم لأجرا؟ فقال (في كل ذات كبد رطبة أجرا)<sup>416</sup>

### c. Penguasaan al-Mā'

حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة ثنا وكيع ثنا الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة رجل منع ابن السبيل فضل ماء عنده ورجل حلف على سلعة بعد العصر يعني كاذبا ورجل بايع إماما»<sup>417</sup> [فإن أعطاه وفي له وإن لم يعطه لم يف] له

### d. Komersialisasi al-Mā'

أخبرنا الحسين بن حريث قال حدثنا الفضل بن موسى السيناني عن حسين بن واقد عن أيوب السخيتاني عن عطاء عن جابر: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الماء<sup>418</sup>

حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة أخبرنا وكيع ح وحدثني محمد بن حاتم حدثنا يحيى بن سعيد جميعا عن ابن جريج عن أبي الزبير عن جابر بن عبد الله قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن بيع فضل الماء<sup>419</sup>

### e. Eksploitasi al-Mā'

حدثنا النفيلي ثنا محمد بن سلمة عن محمد بن إسحاق قال حدثني يزيد بن أبي حبيب عن أبي مرزوق عن حنش الصنعاني عن رويغ بن ثابت الأنصاري قال: قام فينا خطيبا قال أما إني لا أقول لكم إلا ما سمعت [من] رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول [لكم] يوم حنين قال «لا يحل لامرأة يؤمن بالله واليوم الآخر أن يسقي ماءه زرع غيره يعني إتيان الحبالى» [ولا يحل لامرأة يؤمن بالله واليوم الآخر أن يقع على امرأة من السبي حتى يستبرئها] ولا يحل لامرأة يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيع<sup>420</sup> «مغنما حتى يقسم

## 4. Hadis-hadis tentang pencemaran al-mā' dan dampaknya.

حدثنا أبو اليمان قال أخبرنا شعيب قال أخبرنا أبو الزناد أن عبد الرحمن بن هرمز الأعرج حدثه: أنه سمع أبا هريرة أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول (نحن الآخرون السابقون). وبإسناده قال (لا يبولن أحدكم في الماء الا دائم الذي لا يجري ثم يغتسل فيه)<sup>421</sup>

أخبرنا إسحاق بن إبراهيم قال أنبأنا عيسى بن يونس قال حدثنا عوف عن محمد عن أبي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: لا يبولن أحدكم في الماء الدائم ثم يتوضأ منه قال عوف وقال خلاص عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم مثله<sup>422</sup>

## C. Pemahaman Umum tentang al-Mā'

Kata *al-mā'* (الماء) adalah bentuk mufrad, bentuk jamaknya adalah *amwāh* (امواه) dan *miyāh*<sup>423</sup> (مياه) yang berarti air dan zat cair. Dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, kata “air” memiliki dua pengertian. Pertama, air adalah “cairan jernih tidak berwarna, tidak berasa, dan tidak berbau yang terdapat dan diperlukan dalam kehidupan manusia, hewan, dan tumbuhan yang secara kimiawi mengandung hidrogen dan oksigen.” Pengertian yang kedua bahwa air adalah “benda cair yg biasa terdapat di sumur, sungai, danau, yg mendidih pada suhu 100° C.”<sup>424</sup>

416 Al-Bukhari, *al-Jami al-Sahih al-Mukhtasar*, jilid 2, h. 870.

417 Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud*, jilid 2, h. 299.

418 Al-Nasai, *al-Mujtaba min al-Sunan*, jilid 7, h. 306.

419 Muslim, *Sahih Muslim*, jilid 3, h. 1197.

420 Sulayman ibn al-Asy'ats Abu Dawud al-Sijistani al-Azdi, *Sunan Abi Dawud*, Jilid 1 (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), h. 654.

421 Al-Bukhari, *al-Jami al-Sahih al-Mukhtasar*, jilid 2, h. 299.

422 Al-Nasai, *al-Mujtaba min al-Sunan*, jilid 1, h. 49.

423 Kata *al-mā'* (الماء) berasal dari akar kata mawaha (موه). Huruf ha pada rangkaian huruf ini merupakan pengganti huruf alif pada kata mawaha. Lihat Abu al-Husain Ahmad bin Faris bin Zakariya, *Mu'jam Maqayis al-Lughah*, h. 286-287.

424 KBBI Offline.

Di dalam al-Quran, kata الماء disebut dalam bentuk *mufrad* saja dan tidak ada disebutkan di dalam bentuk jamaknya. Kata ini terulang sebanyak 63 kali dalam al-Quran, dalam 41 surah.<sup>425</sup>

Dalam al-Qur'an, kata *al-mā'* mengandung makna:<sup>426</sup>

1. Dalam Q.S. Hud (11): 7, *al-mā'* dikaitkan dengan proses penciptaan alam semesta atau sebagai salah satu kondisi terwujudnya alam semesta. Dengan kata lain, sebelum alam semesta terbentuk seperti sekarang ini, ia mengalami bentuk atau sifat yang oleh Steven Weinberg dinamakan 'sop kosmos atau zat cair'. Karena saat itu umur alam semesta mendekati 100 miliar derajat maka campura partikel dan radiasi yang sangat tinggi itulah yang disebut dengan sop 'kosmos'. Adapun air yang kita kenal sekarang, yang terdiri atas unsur oksigen dan unsur-unsur hidrogen, di dalam fase penciptaan alam semesta belum dapat berbentuk dan isi alam ketika itu merupakan radiasi dan materi yang pada suhunya yang sangat tinggi wujudnya lain daripada air yang sekarang ini.
2. Kata *mā'* yang terdapat di dalam QS. Al-Furqan (25)L 54, QS. Al-Sajadah (32): 8, QS. Al-Mursalat (77): 20 dan QS. Al-Thariq (86): 6 menginformasikan tetnang penciptaan manusia. Menurut ayat ini, manusia diciptakan dari *mā'*, *mā'in mahin*, dan *mā'in dafiq*. Karena itu, kata *mā'* di sini lebih tepat diartikan sebagai 'mani' atau 'sperma'.
3. Kata *mā'* (ماء) yang ada di dalam QS. Ibrahim (14): 16 dan al-Kahf (18): 29 menginformasikan tentang *mā'* (ماء) untuk penghuni neraka. Adapun kata *mā'* (ماء) yang ada di dalam QS. Muhammad (47): 15 dan QS. Al-Wāqi'ah (56): 31 menginformasikan tentang *mā'* (ماء) untuk penduduk surge. Karena itu, kata *mā'* (ماء) yang ada di dalam ayat-ayat kelompok tiga ini tidak dapat dipahami sebagai air yang kita temukan di dalam kehidupan sekarang ini, tatapi lebih tepat diartikan dengan 'air atau zat cair' yang sesuai pula dengan alamnya, yakni alam akhirat yang tentu saja sifat dan bentuknya tidak lagi sama dengan yang ada di dunia ini.

Penjelasan di atas mengindikasikan bahwa di dalam al-Qur'an kata *mā'* (ماء) ternyata tidak mengandung makna tunggal sebagaimana makna air yang kita kenal selama ini. Kata *mā'* (ماء) juga dapat bermakna zat cair yang sebagaimana terdapat pada poin 2 di atas. Bahkan, juga bermakna zat cair sebagaimana dalam poin 3, yang bentuk, rasa dan warnanya tidak seorang pun yang dapat menggambarkannya.

## D. Pemahaman Hadis-hadis al-Mā'.

### 1. Hakekat dan Jenis-jenis Air

Dalam hadis-hadis yang memuat tentang kandungan kata *al-mā'*, ditemukan adanya varian air yang disebutkan secara terserak di berbagai hadis. Penyebutan secara jelas tentang jenis-jenis air yang ada menunjukkan adanya pengaturan dari Nabi tentang jenis-jenis air yang ada serta pemanfaatannya bagi umat manusia.

Untuk kepentingan ibadah, seluruh jenis air yang ada, baik air hujan, air sumur, air laut, air zamzam, air yang mengalir dan tidak mengalir serta air dingin, kesemuanya mendapat penjelasan dan pengaturan dalam hadis, dengan tetap memberikan ruang untuk penafsiran lebih lanjut.

Air hujan, karena sifatnya yang hadir tanpa usaha umat manusia, maka zakat hasil usaha atau pertanian yang mendapat pengairan dari air hujan akan mendapat perlakuan berbeda dengan zakat dari usaha yang mendapat pengairan dari usaha irigasi, pompanisasi dan sebagainya. Hal ini mengindikasikan bahwa Islam mengatur segala hal dengan tetap memperhatikan tingkat kesulitan atau usaha keras manusia di dalamnya. Bila keberadaan air hujan diasosiasikan sebagai bantuan gratis dari Allah terhadap umat

425 Muhammad Fuad Abd al-Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfaz al-Hadis al-Nabawi*, h. 684.

426 Sirajuddin Zar, "Mā' (ماء)", dalam Sahabuddin (et.al.), *Ensiklopedia al-Qur'an: Kajian Kosakata*, Jilid 2 (Jakarta: Lentera Hati, 2007), h. 536-537.

manusia untuk mengelola pertanian misalnya, maka besaran nilai zakatnya pun menjadi besar. Tetapi bila pengairan untuk keperluan usaha manusia memerlukan perlakuan berbeda dan menyebabkan usaha tambahan dan biaya ekstra, maka nilai zakatnya pun akan mengalami penyesuaian.

Kebolehan manusia untuk memanfaatkan air tanah, baik yang terjadi karena penggalian sumur konvensional, maupun sumur bor tidak dibatasi pada ranah fungsional konsumtif semata. Lebih daripada itu, pemanfaatan air tanah untuk kebersihan dan ibadah diatur sedemikian rupa dengan perintah untuk menjaga kemurniaannya agar tidak berubah warna dan baunya.

Air yang paling sering disebut dalam hadis nabi adalah air zamzam, di mana keberadaannya tidak saja dimaksudkan sebagai pelepas dahaga, tetapi dimaksudkan pula sebagai salah satu sarana untuk membersihkan penyakit-penyakit manusia, baik yang sifatnya fisik maupun penyakit-penyakit rohaniyah.

## 2. Fungsi-fungsi Air

Berdasarkan makna hadis yang diteliti, *al-mā'* memiliki fungsi-fungsi yang sangat beragam:

- a. *al-mā'* sebagai alat untuk bersuci atau untuk kebersihan. Bersuci yang dimaksud dalam kandungan hadis ini adalah berwudhu, beristinja, membersihkan kemaluan setelah membuat hajat, mandi biasa dan mandi janabah.
- b. Fungsi *al-mā'* yang kedua adalah untuk digunakan sebagai bahan konsumsi manusia. Air adalah kebutuhan vital makhluk hidup. Tanpa air, makhluk hidup tidak akan mampu bertahan dalam kehidupan keseharian. Kebutuhan makhluk terhadap air melebihi kebutuhan manusia terhadap makanan.
- c. Fungsi *al-mā'* yang selanjutnya adalah untuk kebutuhan pertanian. Sebagai sesama makhluk hidup, tumbuhan juga membutuhkan air untuk keberlangsungan hidupnya. Keberadaan air sebagai kebutuhan utama untuk memelihara lahan pertanian diatur sedemikian rupa agar tetap seimbang dalam penggunaannya.
- d. Fungsi *al-mā'* untuk pengobatan. Dalam matan hadis disebutkan bahwa air dapat berfungsi sebagai bahan untuk kesembuhan manusia. Kesembuhan bisa bermakna fisik, bisa juga bermakna non fisik. Pemanfaatan air untuk meredakan rasa panas, sebagaimana disinyalir oleh matan hadis di atas mengindikasikan fungsi air yang sangat vital. Rasa panas yang ada, bisa terjadi karena suhu dan cuaca yang makin meningkat, dan bisa juga disebabkan oleh rasa panas dari dalam diri, baik karena faktor psikologis, maupun faktor fisiologis. Terkait dengan hal ini, kandungan hadis yang lain mengingatkan bahwa bila seseorang merasakan sesak di dada karena kemarahan yang tertahankan, hendaknya bersegera untuk berwudhu. Ini mengindikasikan adanya relasi kimiawi, antara rasa panas karena amarah dengan peredaan dari rasa segar *al-mā'*.

## 3. Kebolehan dan Larangan yang terkait dengan Air

Dari kandungan hadis yang memuat tentang *al-mā'*, dapat dipahami bahwa Islam pada dasarnya menghendaki ruang hidup manusia dengan segala fasilitas yang dianugerahkan Tuhan sejatinya dipergunakan untuk sebesar-besarnya pengabdian dan penghidupan manusia.

Air disediakan oleh Yang Maha Penyayang untuk dipergunakan demi kemaslahatan manusia. Karenanya, penggunaan air yang tidak pada tempatnya, penyalahgunaan air, penguasaan air dan bahkan memperjual belikan air adalah sesuatu yang ditentang oleh Islam, baik secara halus maupun secara tegas.

Untuk beribadah, sepanjang air tersedia, maka kandungan hadis mengindikasikan adanya perintah untuk bersuci dengan air. Walau demikian, kandungan hadis mengisyaratkan untuk menjaga keseimbangan dan kehidupan lain pada air.

#### 4. Pencemaran Air

Secara tegas, Nabi saw., melarang umat manusia untuk berkemih di air yang tenang dan tidak mengalir. Larangan berkemih di air tergenang mengindikasikan bahwa orang yang berkemih pada dasarnya tidak mengindahkan larangan Nabi. Berkemih di air tergenang merupakan perilaku yang tidak tepat karena buangan dari dalam tubuh tersebut dapat mencemari air. Air sebagai unsur yang sangat penting bagi kehidupan manusia, perlu dijaga kebersihan dan kesuciannya agar bisa digunakan untuk bersuci. Berkemih di tempat yang dilarang oleh Nabi saw., dapat mengindikasikan bahwa pelakunya telah melanggar aturan agama.<sup>427</sup> Sebagai pengikut Nabi, perintah dan larangannya memberikan konsekuensi logis akan ketaatan atau pengingkaran terhadap ajaran agama yang diembannya.

Nabi saw., bersabda:

عَنْ جَابِرٍ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ نَهَى عَنِ الْبَوْلِ فِي الْمَاءِ الرَّائِدِ

Artinya: Jabir berkata: Rasulullah saw., melarang berkemih pada air yang tergenang. (HR. al-Bukhari, Muslim, dan ini lafal dari al-Nasa'i)

Demikian juga Nabi melarang sesorang mandi di air yang tergenang, sebagaimana hadis Nabi saw., yang diriwayatkan oleh Abi Dawud dari Abu Hurairah:

«عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-» لَا يَبُولَنَّ أَحَدُكُمْ فِي الْمَاءِ الدَّائِمِ وَلَا يَغْتَسِلُ فِيهِ مِنَ الْجَنَابَةِ

Artinya: Abu Hurairah berkata bahwa Rasulullah saw., bersabda: jangan berkemih salah seorang di antara kamu pada air tergenang dan jangan pula mandi janabah di dalamnya.

Mandi dalam air yang tergenang dilarang oleh Rasulullah saw., sebab pada air tergenang sangat mungkin berkembang mikroorganisme yang beracun, akibat terjadinya pencemaran. Air tercemar dengan sesuatu najis atau berkembangnya mikroorganisme yang beracun dalam air yang tergenang itu, maka air itu tidak dapat digunakan untuk bersuci, sebab akan berbahaya pada diri manusia. Air yang tergenang yang sudah berubah warna dan baunya sudah dinilai najis.

Karena itu, Nabi saw., melalui hadis-hadis tersebut melarang setiap orang berkemih pada air yang diam atau tidak mengalir.<sup>429</sup> maksudnya adalah air yang tergenang. Menurut al-Munziri bahwa ada riwayat dari Muslim, al-Nasā'i, dan hadis A'raj dari Abu Hurairah yang diriwayatkan oleh Bukhari, diriwayatkan oleh Muslim, al-Turmuzi, al-Nasa'i, dari hadis Hamam bin Munabbih dari Abi Hurairah lafal al-Turmuzi, pada lafal al-Nasa'i ثم يتوضا منه dicegah.<sup>430</sup>

Ulama menilai bahwa kencing itu najis. Sehingga ketika berkemih pada air yang tergenang berarti memasukkan najis pada air itu. Yang demikian sangat jelas tidak dibenarkan oleh Nabi saw., sedangkan mandi di air yang tergenang juga dilarang sebab kalau mandi di dalam air itu maka air itu menjadi musta'mal karena menjadi bekas mandi. Sebagian pandangan ulama Hanafi bahwa air itu menjadi bernajis karena musta'mal.<sup>431</sup>

Dengan demikian, larangan berkemih pada air yang diam atau tergenang berarti Nabi melarang mencemari air. Karena air yang tergenang mungkin dapat digunakan orang dengan sesuatu maksud. Selain itu, Nabi pun melarang mandi dalam air yang tergenang tersebut. Hal tersebut juga bermakna sebagai larangan mencemari lingkungan, sebab mandi di dalam air yang tergenang berarti memasukkan kotoran ke dalam air itu.

427 Ibnu Hajar al-Asqalani, *Fath al-Bari 'fi Syarh Shahih al-Bukhari*, Juz I, (t.tp., Dar Mishar li Tiba'ah, 2001 M/1421 H), h. 501

428 Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud*, jilid 1, h. 40.

429 Al-Hafid Ibnu Qayyim al-Jauziyah, *'Aun al-Ma'bud Syarh Sunan Abi Daud*, Jilid I, (Bairut: Dar Fikri li Tiba'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzi', tth.), h. 132

430 Al-Hafid Ibnu Qayyim al-Jauziyah, *'Aun al-Ma'bud Syarh Sunan Abi Daud*, h. 133.

431 Al-Hafid Ibnu Qayyim al-Jauziyah, *'Aun al-Ma'bud Syarh Sunan Abi Daud*, h. 133.

## E. Kesimpulan

Berdasarkan pemaparan di atas, dapat ditarik beberapa kesimpulan sebagai berikut:

1. Pemahaman *al-mā'* dalam tulisan ini dimaksudkan adalah pemahaman air secara umum, tidak mengkhusus pada air tertentu saja. Karenanya, cakupan makalah ini meluas hingga seluruh pemahaman tentang *al-mā'* dalam hadis-hadis Nabi.
2. Jenis-jenis air yang dipahami dari matan-matan hadis yang diteliti mengindikasikan semua jenis air yang ada, baik yang berupa air dalam konteks material, maupun konteks air pada tataran ide.
3. Fungsi-fungsi air yang terdapat dalam kandungan matan hadis yang disebutkan dalam tulisan ini mengindikasikan adanya varian penggunaan air yang luas. Air tidak saja diartikan sebagai alat untuk bersuci atau kebersihan, tapi lebih daripada itu, air bisa meliputi makna sosial yang lebih dalam.
4. Nabi telah menggariskan hal-hal yang boleh dan tidak boleh dilakukan yang terkait dengan *al-mā'*. Hal ini menunjukkan keluasan ajaran Islam yang tidak saja menggiring pada kesalehan ritual semata, tetapi juga kesalehan sosial yang sadar lingkungan.
5. Matan hadis yang mengindikasikan larangan untuk mencemari lingkungan, dalam hal ini lingkungan air mempertegas narasi Tuhan dalam al-Quran bahwa air diturunkan adalah untuk sebesar-besarnya kesejahteraan makhluk, yang darinya dihidupkan seluruh isi alam. Perilaku yang mendukung ke arah itu, salah satunya adalah tidak meninggalkan kerusakan, walau hanya sebatas kotoran pada genangan air.

## F. Implikasi

Kesadaran manusia akan nikmat Tuhan berupa air merupakan indikasi adanya rasa syukur makhluk kepada penciptanya. Memperlakukan air sebagaimana mestinya, baik untuk kepentingan beribadah, bersosial dan aneka relasi-relasi lain merupan wujud kesadaran akan makna air bagi hidup dan kehidupan manusia. Karenanya, diharapkan bahwa kajian tentang air dengan berbagai isu yang melekat padanya, serta kesadaran akan fungsi dan tanggung jawab kita sebagai manusia yang diberikan kuasa untuk mengaturnya, akan makin berkembang di masa datang.

## DAFTAR PUSTAKA

- Abd al-Baqi, Muhammad Fuad. *Mu'jam al-Mufahras li Alfadz al-Qur'an al-Karim*. Beirut: Dar al-Fikr, 1987.
- Abd al-Mahdī ibn 'Abd al-Qādir ibn 'Abd al-Hādī, *Ilm al-Jarḥ wa al-Ta'dīl Qawā'idih wa Aimmatih*. Cet. II: Mesir: Jāmi'ah al-Azhar, 1419 H./1998 M.
- Abd al-Raūf al-Manāwiy, *Faiḍ al-Qadīr Syarḥ al-Jāmi' al-Ṣagīr*; Juz. I. Cet. I; Mesir: al-Maktabah al-Tijāriyah al-Kubrā, 1356 H.
- Abu al-Qasim Sulayman ibn Ahmad al-Thabrani, *al-Mu'jam al-Awsath*, Jilid 3. Kairo: Dar al-Haramayn, 1415H.
- Abu Dawud, Sulayman ibn al-Asy'ats al-Sijistani al-Azdi, *Sunan Abi Dawud*, Jilid 1. Beirut: Dar al-Fikr, t.th.
- Abū Muḥammad Mahdiy 'Abd al-Qādir ibn 'Abd al-Hādī, *Ṭuruq Takhrīj Ḥadīs Rasulillah saw*. Diterjemahkan oleh Said Aqil Husain Munawwar dan Ahmad Rifqi Mukhtar. *Metode Takhrīj Ḥadis*. Cet. I; Semarang: Dina Utama, 1994.
- Abū Syahbah, Muḥammad bin Muḥammad. *al-Wasīṭ fi 'Ulūm wa Muṣṭalah al-Hādīs*. T.Tp.: 'Ālam



- al-Ma'rifah, t.th.
- Ajjāj al-Khaṭīb, Muhammad. *Uṣūl al-Ḥadīs*. Beirut: Dār al-Fikr, 1409 H./1989 M.
- Amin, Kamaruddin. *Menguji Kembali Keakuratan Metode Kritik Hadis*. Cet. I; Jakarta: Hikmah, 2009.
- Arifuddin. "Teknik Interpretasi dalam Kajian Fikih Hadis," dalam *al-Fikr: Jurnal Pemikiran Islam*, Vol. 16, No. 1 Tahun 2012.
- Arifuddin. *Metode Tematik dalam Pengkajian Hadis*. Pidato Pengukuhan Guru Besar, Makassar: UIN Alauddin, 31 Mei 2007.
- Arifuddin. *Paradigma Baru Memahami Hadis Nabi*. Cet. I: Jakarta: Renaisans, 2005 M.
- Asani, Ali S. dan Kamal Abdel Malek. *Celebrating Muhammad*. Columbia: University of South Carolina Press, 1995.
- Al-Bukhari, Muhammad ibn Ismail Abu Abdillah al-Ja'fi, *al-Jāmi al-Sahih al-Mukhtasar*, Jilid 2. Beirut: Dar Ibn Katsir, 1987.
- Al-Dahlawiy, 'Abd al-Ḥaq bin Saif al-Dīn bin Sa' dullāh. *Muqaddimah fi Uṣūl al-H{adīs*. Cet. II; Beirut: Dār al-Basyāir al-Islāmiyah, 1406 H./1986 M.
- Al-Darimi, Abdullah ibn Abd al-Rahman Abu Muhammad. *Sunan al-Darimi*, jilid 1. Beirut: Dar al-Kutub al-Arabi, 1407H.
- Al-Dzahabi, Abi Abdillah Muhammad ibn Ahmad ibn Utsman. *Mizan al-I'tidal fi Naqd al-Rijal*, Jilid 1. Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.th.
- Goldziher, Ignaz. *Muslim Studies*, trans. C.R.Barber dan M.S.Stern, vol. 2. London: George Allen and Unwin Ltd., 1971.
- Al-H{akim al-Naisabūrī, Abū 'Abdillah Muh{ammad ibn 'Abdillah ibn Muh{ammad. *Ma'rifah 'Ulūm al-H{adīs*. Mesir: Maktabah al-Mutanabbī, t.th.
- Al-Hafid Ibnu Qayyim al-Jauziyah, 'Aun al-Ma'bud Syarh Sunan Abi Daud, Jilid I. Bairut: Dar Fikri li Tiba'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzi', tth.
- Ibn al-Ṣalāh, Abū 'Amr 'Usmān ibn 'Abd al-Raḥmān al-Syairāziy. 'Ulūm al-Ḥadīs (Cet. II; al-Madīnah al-Munawwarah: al-Maktabah al-'Ilmiyah, 1973 M), h. 228.
- Ibn Fāris, Abū al-H{usain Aḥmad ibn Zakariyā. *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*. Juz. VI. Beirut: Dār al-Fikr, 1423 H./2002 M.
- Ibn Hajar al-'Asqalani, Imam al-Hafidz al-Hujjah Syihab al-Din Abi al-Fadl Ahmad bin 'Ali, *Fath al-Bari' fi Syarh Shahih al-Bukhari*, Juz I. t.tp., Dar Mishar li Tiba'ah, 2001 M/1421 H.
- Ibn Hanbal, Ahmad. *Musnad Ahmad ibn Hanbal*, Jilid 3. Beirut: Alam al-Kutub, 1998.
- Ibn Majah, Muhammad ibn Yazid Abu Abdillah al-Quzwaini. *Sunan Ibn Majah*, Jilid 1. Beirut: Dar al-Fikr, t.th.
- Ibn Manz}ūr, Muh{ammad ibn Mukrim al-Afrīqiy. *Lisān al-'Arab*, Juz. II. Cet. I; Beirut: Dār Ṣādir, t.th.
- Ismail, M. Syuhudi. *Kaedah Keshahihan Sanad Hadis; Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Ilmu Sejarah*. Cet. II; Jakarta: Bulan Bintang, 1995.
- Ismail, M. Syuhudi. *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*. Jakarta: Bulan Bintang, 1992.
- Jusoff, Kamaruzaman dan Siti Akmar Abu Samah. "Environmental Sustainability: What Islam

Propagates,” dalam *World Applied Sciences Journal*, 12, 2011.

KBBI Offline.

Maḥmūd al-Ṭaḥḥān, *Uṣūl al-Takhrīj wa Dirāsah al-Asānīd*. Cet. III; al-Riyāḍ: Maktabah al-Ma’ārif, 1417 H./1996 M.

Mannā’ al-Qaṭṭān. *Mabāhīs fī ‘Ulūm al-Ḥadīs*. Cet. IV; Kairo; Maktabah Wahbah, 1425 H./2004 M.

Al-Mizzī, Al-Imam al-Hafidz Jamal al-Din Yusuf. *Tuhfah al-Asyraf bi Ma’rifah al-Athraf*, Juz XII. Bairut: al-Daar al-Qimah, t.th.

Muhammad Ardi, *Kualitas Lingkungan Hidup di Indonesia*, (Makassar: PPs UNHAS, 1992).

Muṣṭafā Bājū, Abū Sufyān. *al-‘Illat wa Ajnāsuhā ‘ind al-Muḥaddisīn*. Cet. I; T{anṭā: Maktabah al-D{iyā’, 1426 H./2005 M.

Muṣṭafā Muslim, *Mabāhis fī al-Tafsīr al-Mawḍū’i* (Cet. I; Dimasyq: Dār al-Qalam, 1410 H./1989 M.), h. 16.

Muslim, *Sahih Muslim*, jilid 1. Beirut: Dar Ihya al-Turats al-Arabi, t.th.

Al-Nasai, Ahmad ibn Syu’aib Abu ‘Abd al-Rahman. *al-Mujtaba min al-Sunan*, Jilid 1. Halb: Maktab al-Matbuat al-Islamiyah, 1986.

Partanto, Pius A dan M. Dahlan Al Barry. *Kamus Ilmiah Populer*. Surabaya: Arkola, t.th.

Rubin, Uri. *The Eye of the Beholder; the Life of Muhammad as Viewed by the Early Muslims*. Princeton: The Darwin Press Inc., 1995.

Sabiq, Sayyid. *Fiqh al-Sunnah*., Jilid I. Qahirah: Dar al-Fath Li ‘ilam al-Arabi, 1421 H.

Al-Sakhāwiy>, Syams al-Dīn Muḥammad ibn ‘Abd al-Rah {mān. *Fath al-Mugīs Syarḥ Alfīyah al-Ḥadīs* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1403 H.), h. 10.

Saunders, J.J. *A History of Medieval Islam*. London dan New York: Routledge, 1996.

Schimmel, Annemarie. *And Muhammad is His Messenger*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1985.

Ash-Shiddieqy M. Hasbi. “*Sejarah dan Pengantar Ilmu Hadis*”, Cet. 11. Jakarta: Bulan Bintang, 1993), h. 283-284

Silalahi, M. Daud. *Pengantar Hukum Sumber Daya Air dan Lingkungan Hidup di Indonesia*. Bandung: Alumni, 2008.

Suryani, Muhammad dkk. *Lingkungan Sumber Daya Alam dan Kependudukan dalam Pembangunan*. Jakarta: UI-Press, 1987.

T{ahḥān, Maḥ{mūd. *Uṣūl al-Takhrīj wa Dirāsah al-Asānīd*. Cet. III. Riyāḍ: Maktabah al-Ma’ārif, 1417 H./1996 M.

Weinsick, A.J. *al-Mu’jam al-Mufahras li Alfāz} al-Ḥadīs al-Nabawiy*. Leiden: Brill, 1967.

Williams, John Alden. *Islam*. New York: George Braziller, 1962.

Zar, Sirajuddin. “Mā’ (مآء)”, dalam Sahabuddin (et.al.), *Ensiklopedia al-Qur’an: Kajian Kosakata*, Jilid 2. Jakarta: Lentera Hati, 2007.

Al-Zuhaily, Wahbah. *al-Fiqh al-Islami wa ‘Adillatuhu*”, Juz I. Beirut: Dar al-Fikr, 1997 M/1418 H.

# Anthropocentrism: Integration of Islam, Philosophy and Science

Oleh: Dr. Aksin Wijaya

Lecturer of Ushuludin and Graduate Program of STAIN Ponorogo, as well as coordinator of the Learning Community Proliman (Komunitas Kajian Proliman) Ponorogo

## Abstract

*Ontologically, Islam can be seen from two sides: ideal Islam and Islamic historical Islam. Ideal Islam is the authentic Islamic, which is still in the bosom of God “Allah” and the prophet Muhammad. Historical Islam is Islam which has dialogue with the reality of historical human beings, namely civilization. Dialogue between Islam and civilization produces Islamic scientific disciplines. Dialogue between Islam and Arabic-text civilization produces fiqh and kalam, Dialogue of Islam with Hermes-Persian civilization produces tasawuf, dialogue of Islam with Greek-Philosophy civilization produces Islamic philosophy, as well as dialogue of Islam with Western-Scientific civilization generates Islamic Science.*

*However, the fate of variety disciplines of the Islamic scientific is different. Fiqh, Kalam and tasawuf are valued as the core teachings of Islam, on the other hand, Islamic philosophy and science are excluded from Islam. Why and how is the true dialogue between Islam, Greek-Philosophy civilization and West-Scientific so that the discipline born of both disciplines are not excluded from Islam?*

## A. Background

Ontologically, Islam can be seen from two sides: Ideal Islam and historical Islam. Ideal Islam is the authentic Islam, which is still in the bosom of God “Allah” and the prophet Muhammad. He is abstract that can only be touched by holy beings such as Prophets and Angels whereas historical Islam is Islam which was revealed to the prophets, especially Prophet Muhammad, and conveyed to all mankind. He is concrete, because Islam is not just a guide to human faith, but also guide of life in this world. He has become the important part of the history of humanity.

In terms of the history of humanity, historical Islam is subdivided into: first, the dialogue of Islam with the local civilization which gives birth to the indigenous Islam, secondly, the dialogue of Islam with the outside civilization which gives birth to cosmopolitan Islam.<sup>432</sup> As a cosmopolitan religion, dialogue of Islam with great civilizations, including: Arabic-text Civilization,<sup>433</sup> Greek-Philosophy civilization (thoughts), Hermes-Persian civilization,<sup>434</sup> and Western Scientific civilization.<sup>435</sup>

Each civilization has its own view of their own world, so that the dialogue of Islam with those civilizations gave birth to a variety of historical Islam which different from one another. Arabic-text civilizations which were built on the authority of the text and the authority of the Salaf with qiyas as the main working method gave birth to Bayani reasoning in the form of fiqh and kalam; Hermes-

---

432 Abdurrahman Wahid, *Islam Kosmopolitan: Nilai-Nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan* (Jakarta: the Wahid Institute, 2007)

433 Abu Zaid, Nasr Hamid, *Mafhûm al-Nâs: Dirasah fî Ulûm al-Qur'ân* (Beirut: Libanon, Dar al-Baida', 2000), hlm. 9

434 About the influence of the civilizations of the Arab world as the birthplace of Islam, and its influence on Islamic thought, stated by Jabiri presented as part of his project: Arabic logical critiques. See, Muhammad Abid al-Jabiri, *Takwin al-Aql al-'Arabi*, cet. 4 (Beirut: al-Markaz al-Thaqafi al-Arabi Li-Al-Taba'ah wa al-Nashr wa al-Tawzi', 1991)

435 Amin Abdullah, *Islamic Studies Di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006), hlm. 399

Persian civilization which is based on hermes rational worldview (mystical) constructs Irfani reasoning in the form of tasawuf; Greek-philosophy civilization built on coherence of logical arguments forms Burhani reasoning in the form of Islamic philosophy,<sup>436</sup> and the Western-Scientific civilizations built on a foundation of Burhani reasoning produces empirical sciences in the form of science and technology.<sup>437</sup>

With a character like that, then the dialogue of Islam with those civilizations not only gave birth to different Islamic scientific disciplines, but also throwing critical questions to each other and filled with controversy. Each party affiliated with a particular civilization or adherents of the Islamic scientific disciplines produced by a particular civilization contested the validity of the other products of civilization. The results of Islam dialogue with Arabic-text rises questions of the other civilization, whether Bayani Islam is the only truth in Islam; the outcome of Islam dialogue with Hermes-Persian civilization is questionable, whether Irfani Islam or tasawuf is part of Islam or not; The outcome of Islam dialogue with Greek-Philosophy civilization is questionable, whether Islamic philosophy was part of Islam or not; Islam as well as the results of dialogue with Scientific-Western civilization is questionable, whether Islamic science is a part of Islam or not.

If you see the formula of Islamic mainstream which is based on three main pillars of: fiqh, kalam and tasawuf, you can set the cases of Islamic relations aside the Arabic-text civilization and Hermes –Persian civilizations. Fiqh and kalam are believed to represent the truth of Islam because Islam was born from Arabic-text civilization. Although tasawuf still causes debate, it was also appraised as part of Islam. Thus, there are now only two cases of the relationship between Islam left, they are: Greek-philosophy civilization and Western civilizations.

Islam relation with the Greek-philosophy civilization is the most dramatic relation in the history of Islamic civilization with its main icons al-Ghazali and Ibn Rusyd. Recently, the debate involves the Western-Scientific civilizations. As Islam relations with the Greek-Philosophy civilization which gave birth to philosophy, Islamic relations with Western-Scientific civilization which gave birth to science is also very diverse, full of ups and downs and controversies. Islam relations with philosophy and science which were born of those two civilizations is the main object of this paper.

## **B. Two Faces of Islam Relations: Philosophy and Science**

Although still under debate which is not over yet, the science in the tradition of Islamic thought are divided into two categories: general sciences and religious sciences.<sup>438</sup> General science is derived from human, religious knowledge was born of God. In the tradition of classical Islamic thought, sciences generally divided into two categories: philosophy and science (science). The sciences of philosophy, both metaphysics, physics, and logic, originated from Greece and interacted with Islam. The interaction of course spawned a relational problem between the two, so was born the pro-cons in medieval era of Islam.

In medieval era, too, Muslim thinkers actually paid attention to science, beginning with the translation of the works of Greek science. Among the growing sciences at particular time are mathematics,

---

436 The term logic Bayani, Irfani and Burhani Jabri stated in the project of Arabic logical critiques. See, Muhammad Abed al-Jabiri, *Bunyah al-'Aqli al-'Arabi; Dirāsah Tahliyyah Naqdiyyah li-Nadzmi al-Ma'rifah fi al-Tsaqāfah al-'Arabiyyah, Naqdu al-'Aqli al-'Arabi: II* (Beirut: Markaz Dirasah al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1986). The discussion of thinking methods used in each logical epistemology above can be seen in my work, *Teori Interpretasi al-Qur'an Ibnu Rusyd: Kritik Ideologis-Hermeneutis* (Yogyakarta: LKiS, 2009).

437 Amin Abdullah, *Islamic Studies Di Perguruan Tinggi*, hlm. 404-405

438 Al-Ghazali, *Ihyā' Ulūm al-Dīn*, juz 1 (Kairo: Mu'assasah al-Mukhtâr, 2004), p. 25-26; Osman Bakar, *Hirarki Ilmu: Membangun Rangka-Pikir Islamisasi Ilmu Menurut al-Farabi, al-Ghazali dan Quthub Al-Din Al-Syiraz*, translated by Purwanto (Bandung: Mizan, 1997), p. 233; compare with, Ibnu Khaldun, *Muqaddimah* (Kairo: al-Hay'ah al-Mishriyah al-'Amah li al-Kitab, 2006), p. 930-1039

astronomy, geology and geography, physics, optics, natural history, chemistry, medicine, and so forth.<sup>439</sup> However, the pro and cons of relationships between Science and Islam are not as great as the pros and cons between philosophy and Islam.

These two relations of Islam become the main topic of this paper. On the sidelines of both discussions, this paper will also discuss the process of the shifting relationship between Islam, from philosophy to science. Not only to show the gap which causes the shift, but the discussion on the relational shift also to know the different forms of both relations: Islam with philosophy and Islam with science.

## 1: Two Different Principle: Towards Islam and Philosophy Intersect

Etymologically, the word philosophy comes from the Greek *filasufiyyan*,<sup>440</sup> consisting of two words: *fila* meaning prioritize and *Sufia*, meaning wisdom or wisdom. *Filasufiyyan* means love of wisdom. After *dii'rab* and was translated into Arabic, the word then changed to *faylusuf*. From this last word the word philosophy was derived from. The meaning is the meaningful knowledge about the nature of things and doing good deeds with something which bring the most benefit.<sup>441</sup>

Entering into the treasury of Islamic thought, the word philosophy is sometimes replaced or equated with the word “wisdom”. Classical Muslim thinkers and philosophers has often used the term wisdom, and use them interchangeably with the term philosophy. This is due to the habit of Muslim philosophers who believe that the origin of wisdom is *Ilahiyyah*,<sup>442</sup> because the Holy Qur'an frequently mentions that term, such as “and Allah will teach him the Book and wisdom (*al-hikmah*)” (Ali Imran/3: 48). It is also mentioned in the verse, “and remember when Allah took a covenant from the prophets: indeed, whatever I give you are a Book and Wisdom” (Ali Imran/3: 81).<sup>443</sup>

Greek philosophy is translated and brought by the classical Muslim thinkers and philosophers into Arabic Islamic civilization, of course with different influences and attitude.<sup>444</sup> Among the Greek philosophers who inspired the Muslim philosopher were Plato and Aristotle.<sup>445</sup> Plato and Aristotle are known as major figures of the philosopher, each of which represents idealism and empiricism.<sup>446</sup> Both ideologies from those two Greek philosophers influenced the journey of the history of philosophy and epistemology, both to the West and the Islamic world. In the Islamic world in particular, Plato influenced

---

439 Sayyed Husein Nasr, *Menjelajah Dunia Modern: Bimbingan Untuk Kaum Muda Muslim*, edited by Hasti Tarekat, 2nd edition (Bandung: Mizan, 1995), p. 93-106

440 Philosophy of Islam is derived of two sources: from outside tradition, imported from Greek through translation; from its own Islamic discipline, that is *kalam*. Hassan Hanafi, *Humum al-Fikri wa al-Watani: al-Turath wa al-Ash'ari wa al-Hadith, al-Juz al-Awwal* (Kairo: Dâr Qibâ' li al-Thiba'ah wa al-Nasr wa al-Tawzi', 2003), p. 92-93; Both of them compete each other and try to take the position and producing *sintesis*, which then well known as Islamic philosophy and *kalam* philosophy. But after that, the existence and the essence of its own philosophy can cause controversies. Does Islamic philosophy exist? Is Islamic philosophy as something born of Islam? Or is Islamic philosophy just a footnote of Greek philosophy? This is the first anxiety of observers of Islamic philosophy. Mulyadi Kartanegara, *Gerbang Kearifan: Sebuah Pengantar Filsafat Islam* (Jakarta: Lentera Hati, 2006), p. 17-25.

441 Al-Khawârismi, *Mafâtiḥ al-'Ulûm*, 2nd edition (Kairo: Maktabah al-Kulliyât al-Azhariyah, 1981), p. 79; Ali Shami Al-Nasar, *Manâhij al-Baḥṡi 'Inda Mufakkir al-Islâm: wa Naqd al-Muslimîn li al-Manḥiq al-Aristoteles*, 1st edition (Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1947), p. 18; Ahmad Fu'ad al-Ahwani, *Filsafat Islam*, translated by Tim Pustaka Firdaus, 9th edition (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2004), p. 19.

442 Sayyid Hosein Nasr, “Makna dan Konsep Filsafat dalam Islam”, dalam *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*, (1st edition) (Bandung: Mizan, 2003), p. 31.

443 Sayyid Hosein Nasr, “al-Qur'an dan Hadîts sebagai Sumber dan Inspirasi filsafat”, in *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*, 1st edition, p. 40-43.

444 **Fâthimah Ismâ'îl**, *Manhaj al-Baḥṡi fi al-Ilâhiyat 'inda Ibnu Rushd*, (Kairo: Kulliyat li-al-Banat, Jami'ah Ain al-Syam, 2005), p. 82

445 Amin Abdullah, *Islamic Studies Di Perguruan Tinggi*, p. 3.

446 Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas dan Historisitas*, 3rd edition (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002).

al-Farabi<sup>447</sup> and Ibnu Sina,<sup>448</sup> while Ibnu Rushd was influenced by Aristotle.<sup>449</sup>

The main problem faced by the classical Muslim thinkers are concerned the relation between religion and philosophy. Is philosophy a part of the religion or not.

In establishing the relation between religion and philosophy,<sup>450</sup> early Muslim thinkers took two models: first, some religious thinkers concluded that religion is higher than philosophy. This view is generally held by non-philosopher Muslim thinkers, such as theologians, jurists and Sufis. Al-Ghazali is the main character of this group. Second, some thinkers concluded that the method of philosophy demonstration is superior than the method of religion. This view is generally held by philosophers who do not pay attention to the issue of faith.

These two views which are contradictory did not solve the problems at that time. It was even more added to the long list of battles between philosophers and non-philosopher Muslim. In order to resolve the deadlock, the third view emerged that seeks to reconcile religion and philosophy. This group is spearheaded by the Muslim philosopher (believers) who are concerned about faith issues,<sup>451</sup> such as al-Kindi, al-Farabi and Ibnu Sina.

However, this third model has still not found the perfect format that can overcome the problem of the relation between religion and philosophy among the thinkers of the time. Al-Bahi recorded that the third model is then divided into two models:<sup>452</sup> the first, thought which makes philosophy as a religion scalpel. This model tries to reveal “mensyarahi” religious teachings that are global by using philosophy. Among the leaders in charge of this model is al-Farabi, Ibnu Sina and Ihwan al-Shafa. Second, the idea that uses ta’wil in understanding religion. This model “menakwil” religion with a thought which is in accordance with philosophical thoughts.<sup>453</sup> In the view of al-Bahi, the second model is more precise and deeper than the first model. Although this model is also used by al-Farabi and Ibnu Sina in a certain extent-but not by Ihwan Shafa-the main character of the second model is Ibnu Rushd,<sup>454</sup> to whom many thinkers put hopes and reference to recently.<sup>455</sup>

In looking at the relation between religion and philosophy, Ibnu Rushd departed on two principles: Separation and unification. Separation principle is related with both authorities in discussing certain issues. How far is the extent of the scientific disciplines have authority to discuss the issue, and how far he is allowed to engage in discussing certain issues which become an authority of other scientific disciplines.

First of all, it should be emphasized, Ibn Rushd assess every scientific discipline has its own basic principles. Two different disciplines must have a different basic principles, including the principles of

---

447 Plato and Aristotle seem to equally influence on al-Farabi. It can be seen from the writings of al-Farabi which attempts to reconcile the two. Al-Farabi, *Al-Jam’u bayna Ra’yai al-Hakimayn*, 1st edition. (Libanon: Dâr wa Maktabah al-Hilal, 1996).

448 Researchers differ in seeing the relationship between Muslim philosophers and Greek philosophers. Mutahhari judge Ibnu Sina as followers of Aristotle, Suhrawardi is adherent of Plato, Murtadla Muththari, Introduction, p. 317; Amin Abdullah assess al-Farabi and Ibnu Sina as followers of Plato, Ibnu Rusyd as the adarent of Plato. Amin Abdullah, *Studi Agama*, p. 248.

449 Amin Abdullah, *Studi Agama*, p. 246

450 The variety of views on relations with the Islamic philosophy is summarized in my work. Aksin Wijaya, *Teori Interpretasi al-Qur’an Ibnu Rusyd: Kritik Ideologis-Hermeneutis* (Yogyakarta: LKiS, 2009), p.102-106

451 Muhammad Yusuf Musa, *Bayna al-Din wa al-Falsafah, fi Ra’yi Ibnu Rusyd wa Falasifah al-Asri al-Wasith*, 2nd edition (Kairo: Dar al-Ma’arif, 1968), p. 45.

452 Muhammad al-Bahi, *al-Janib Ilahi min al-Ta’fikir al-Islami* (Kairo: Dar al-Kutub al-‘Arabi, 1967) p. 291.

453 Majid Fakhri, *Ibnu Rusyd: Faylusuf Qurtubah*, p. 27-28.

454 Muhammad al-Bahi, *al-Janib al-Ilahi*, p. 304.

455 Ibn Rushd selection reflects that he has his own method of getting around. Muhammad Atif al-Iraqi, al-Naz’ah al-‘Aqliyah fi Falsafah Ibnu Rusyd, 2nd edition. (Kairo: Dar al-Ma’arif, 1979), p. 295; Muhammad Yusuf Musa, *Bayna al-Din Wa al-Falsafah*, p. 45; Angel Ganzales Palencia, *Tarikh al-Fikr al-Andalusi*, translated into Arabic: Husein Mu’is (Kairo: Maktabah al-Thaqafah al-Diniyah, 2006), p.407-408.

religious discipline and the principles of philosophy.<sup>456</sup> According to Ibn Rushd, religion and philosophy are two means of truths that stand by itself. One discipline must respect the other principle, should not discuss it, moreover cancel it.<sup>457</sup> These two principles in turn gave birth to different forms of discourse. While religious truths are universal and intuitive which bring belief on the absolute truth, philosophical truths are rational.<sup>458</sup> Ibn Rushd considered that there is no problem that needs to be discussed further when the two are discussing issues which become their respective authority.

The second principle is “the truth does not conflict with another truth”.<sup>459</sup> This principle is related to the issue of religion and philosophy in which objects have a similar issue. According to Ibn Rushd, religion and philosophy will not reveal conflict in discussing issues which become the authority of both, because they have similarities in many ways. In addition to the similarity in terms of “method”, in common religion and philosophy are also associated with the “object” and “purpose”, i.e. knowing the true existence of God “Allah” as creator mawjud by using demonstrative method. The differences of both were only in terms of disclosure and procedures. Philosophy uses demonstrative method with the step “uphill dialectic”, by examining the realities of the real world (thabi’ah) towards the reality behind the real world (maba’da thabi’ah).<sup>460</sup> In contrast, religion uses rhetoric method, dialectic, and demonstrative by step “downhill dialectic”, from the divine text to the real nature of reality. But both of them stick to the light, the light of truth.<sup>461</sup>

If the view of religion and philosophy produces different results or even contradictory in discussing object which is equal to discussion of both, then the form of the next discussion is trying to “reconcile” both in accordance with the principle of “the truth will not be contrary to the truth of others”. Ibn Rushd’s method proposed to reconcile the conflict between the two is the impression of ta’wil,<sup>462</sup> namely to restore the building for religious discourse refers to the physical meanings to spiritual meanings by maintaining the internal unity of the Qur’an as the religion right source.<sup>463</sup>

Why using takwil? Because according to Ibn Rushd, actually, religion and philosophy are not contradictory. What is seen on the surface only the “impression” contention. With ta’wil, the actual view of the two disciplines will be revealed to the surface, so that by itself can eliminate the impression of that opposition.

As a symbol of the Muslim philosopher who reputedly considered successful in rescuing the positioning of philosophy and able to refute sharp attack of al-Ghazali, with his monumental work, Tahafut al Tahafut, Ibn Rushd’s death is considered to be a symbol of the death bell of the Islamic thought triumph. After Ibn Rushd, Islamic philosophy building only repeats the philosophy of Ibn Rushd or earlier. Although this conclusion was rejected by some thinkers,<sup>464</sup> at least it is the case in the Sunni world.

---

456 Ibnu Rushd, *Tahafut al-Tahafut* (Taqdim, Dabti wa Ta’liq: Muhammad al-‘Arabi, Libanon: Dar al-Fikr, 1993), p. 294.

457 Aksin Wijaya, *Teori Interpretasi al-Qur’an Ibnu Rusyd: Kritik Hermeneutis-Ideologis* (Yogyakarta: LKiS, 2009)

458 Ali Harb, *Hermeneutika Kebenaran*, translated. Sunarwoto Dema (Yogyakarta: LKiS, 2003).

459 Ibnu Rushd, *Fashl Al-Maqal, fi Ma bayna al-Hikmah wa al-Shari’ah min al-Ittishal*, Dirasah wa Tahkik: Muhammad Imarah, (Kairo: Dar al-Ma’arif, 1972), p. 31-32.

460 Nasr Hamid Abu Zad, *al-Khithab wa al-Ta’wil*, Beirut, al-Markaz Thaqafi al-‘Arabi, 2000, p. 47.

461 *Ibid.*, p. 42.

462 Bid of using ta’wil to overcome the conflict of religion and philosophy shows that the use of demonstrative methods are not able to cope with the tension between religion and philosophy. Based on that fact, it is reasonable if Ibn Rushd offers to use ta’wil as the solution of both relationships. Luayy Safi, *I’mal al-Aql: min al-Nazrah al-Tajzi’i iyah ila al-Ru’yah al-Takamuliah*, edition-2 (Libanon: Beirut: Dar al-Fikr al-Mu’asir, 2005), p. 100

463 Ibnu Rushd, *Fashl al-Maqal*, p. 32-33; George F. Hourani, *Averroes: On The Harmoni of Religion and Philosophy: A Translation, With Introduction and Notes, of Ibnu Rushd’s Kitab Fashl Maqal, wits Its Apendhix (Damima) And an Ektrax From Kitab Al-Kashf ‘an Manahij ‘Adillah*, London: E.J.W. GIB MEMORIAL, 1961, p. 23.

464 Look at Henry Corbin, *History of Islamic Phillosophy* (London: Kegan Paul international in Association with Islamic Publications for the Institute of Ismaili Studies: 1993); David C. Dakake, “Faith and Perception in Mulla Sadra’s Doctrine of the Sirat: Proofs of Islamicity”, An article on [www.mullasadra.org](http://www.mullasadra.org). retrieved on April 10, 2003.

## 2. Relational shift: From Greek-Philosophy Civilization to Western-scientific civilization

By some group of people, Ibn Rushd's proposal is considered successful to reduce religion conflict and philosophy, thus philosophy became part of the curriculum of Islamic education, both traditional and modern educational institutions, although it has not been assessed as part of the structure of Islam as *fiqh*, *kalam* and *tasawuf*. The proposal by Ibn Rushd is the proposal which is frequently used as the arguments that there is no conflict between religion and philosophy. Religion and philosophy breastfeed to the same breastfeeding mother, so the two go walking hand in hand peacefully.

Is the controversy then stop?

Apparently not. The reason is that Islam does not just stop on Greek-Philosophy civilization. Over time, when Greek-Philosophy civilization began to decline, on the other hand, philosophical thoughts began to move to the West. Not only that, the Western world civilization entered a new phase which is known as scientific civilization, marked by the birth of modern science. The shift of the civilization led Islamic relations to shift from Greece to the West. Islam also find a new dialogue partners namely Scientific-Western Civilization. Islam then found its new companion: western-scientific civilization. It is where the new challenges facing Islam. It is said to be a new challenge since the community is not so interested in classical philosophy, so that the classical Islamic intellectuals are only dealing with several philosophers who do not necessarily have a lot of community support. While the challenge now is really real, meaning the elite intellectual of Muslims have to deal directly with the general public, because the products of western-scientific civilization are directly related to the real needs of the community. This on one side.<sup>465</sup>

On the other side, the classical Islamic sciences, *tasawuf*, *kalam*, *fiqh* as well as philosophy are still in the same cluster. Everything is theoretical-theocentric. Besides having positive value for that era, recently, such nature will narrow the discussion of religious science topics including Islamic philosophy as confined theoretical-theocentric or metaphysical, and at the same time, widening the "unthinkable territory" in the area praxis of human life. Through this "the unthinkable territory", Scientific-Western civilization entered to lure the Islamic world, especially since the presence of Rene Descartes,<sup>466</sup> which became the forerunner of the birth of modern philosophy in the Western world.<sup>467</sup>

Descartes follows dualism of soul and body, but he put the soul first rather than the body, with doctrine of his famous philosophy "I think therefore I exists" (*Cogito Ergo Sum*).<sup>468</sup> With the orientation of the soul and body dualism, Descartes explicitly contrasts between the subject of knowing (mind) and the object of knowledge (the outside world). On the other hand, since Descartes criticized the senses, as he only recognizes the role of mind (soul) as a means of knowledge, therefore, the object of rational discussion in the Descartes epistemology is of course rational objects, objects that are both material and non-material.

As Descartes, empiricism British figures, David Hume (1711-1776 AD) began his philosophy by contrasting between subject and object. The only difference between the two are the sources of knowledge or truth. If Descartes was busy with reasonable arguments as a source of knowledge and

---

465 The discussion on the friction of Islamic Epistemology is taken from my work which is going to be published in Pustaka Pelajar. Aksin Wijaya, *Satu Islam, Ragaam Epistemologi: dari Teosentris ke Antoposentris*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013).

466 According to Russel, Descartes is truly new, because since Aristoteles, there is no construction of philosophy until Descartes. According to Russel, Descartes wrote his work not as a teacher but as a the inventor. Therefore, he is reasonable to be called as the father of modern philosophy. Bertrand Russel, *Sejarah Filsafat Barat: Kaitannya dengan Kondisi Sosial Politik Zaman Kuno Hingga Sekarang*, terj. Sigit Jatmiko, dkk. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), p. 732

467 From Descartes, two ideologies of Western philosophy were born. Here is the synthesis: first, reational ideology, second, empirical ideology. Bertrand Russel, *Sejarah Filsafat Barat*, p. 732

468 Rene Descartes, *Maqal an Minhaj al-Ilmi*, terj. Ke bahasa Arab, Mahmud al-Khadiri (Kairo: al-Hay'ah al-Mishriyyah al-Amah li al-Kitab, 2000)



truth, on the contrary, Hume spent much of his studies on the demands of the need for data of the empirical experiences to determine that claims can obtain valid knowledge. Hume's criticism towards rationalism is that reasonable minds can't get and can't achieve quite strong knowledge and can be believed of the existing real world. According to Hume, the empirical experience is originally made as starting point of testing the truth of knowledge.<sup>469</sup>

As a synthesis of the two, Emanuel Kant (1724-1804 AD) appears. Kant intends to integrate rationalism tendency and empiricism, although he did not approve both of them often. Kant's conception of philosophical thought was inspired by "Copernicus revolution". According to Kant, knowledge is a product and even the construction of the human mind, and not just the result of the appearance of pre-existing form. Science is closely related to the phenomenon area (Appearances). Nevertheless, according to Kant, human beings can not fully know the nature of the object itself. Claims that have been existed show that they they know the whole world, God, freedom, or immortality of the soul but Kant appraised that the claims are impossible to be realized. For Kant, it all goes into transcendental area, can not be known and noumenal.<sup>470</sup>

If Rene Descartes is known as the father of modern philosophers because of his idea "completely new and different from its predecessor",<sup>471</sup> Kant's problem solving to epistemological problems are appreciated to mark "decisive progress" in the history of modern philosophy. Nevertheless, according to Amin Abdullah, Kant is still haunted by the thought of dualism as its predecessor: a strict separation between subject and object.

Dualism which is popular in modern Western philosophical thought eventually leads to the dualism of world and religion which is known for its secularism which then reveal the modern science. Modern scientific knowledge changes the humans' view about nature and the view of their own abilities and position in which roots have emerged in the era of Descartes. Changes in the view of nature by means of metaphysical-philosophical which are commonly used during these years of course affect the consideration in social and psychological fields. Revolution which is happening in the natural sciences has also reached the social sciences such as anthropology, sociology, economics, and political science.

When the modern scientific attitude<sup>472</sup> replaces metaphysical-philosophical stance, then the search "material causes" and "efficient causes" replace the search for "final causes" (final causes) which become the orientation point of view of metaphysical-philosophical as presented by classical thinkers. The questions that were originally in the form of "why" turned into "how"; the investigations which were initially focused on "natural influence" turned into "natural law", an investigation of "natural tendency" replaces an investigation into "serious irregularities idea", and "skepticism" replaces "certainty". According to Soros, this condition eliminates to the nature of the mystery of nature that has been entrenched in the traditional view of man.<sup>473</sup> As the result, they become arrogant because they felt that they are able to discover the mysteries of nature, and the arrogance will eventually replace the belief of the greatness of the Creator. Modern sciences also replace the position of religion which is a representation of the message and the authority of God as the Creator. The separation of science<sup>474</sup> and religion was a problem for the world as a whole, including the Islamic world with various forms.

According to Soros, the separation of science and religion need not to be totally separated or

---

469 Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi*, p. 121-123

470 *Ibid.*, p. 123-124

471 Bertrand Russel, *Sejarah Filsafat Barat*, p. 732

472 Scientification and rationalization of thoughts concerning with political and social consideration is the other name of sekularism. pertimbangan sosial dan politik merupakan nama lain dari sekularisme. Abdul Karim Soros, *Menggugat Otoritas dan Tradisi Agama*, terj. Abdullah Ali (Bandung: Mizan, 2002), p. 79-80

473 *Ibid.*, p. 80-81

474 The discussion on scientific terminologies, knowledge and science can be seen in Jujun Suriasumantri, *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Populer* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 2002), p. 291-296.

contested, because religion is not synonymous with science, religion is not the father, referee, or guiding science. Although religion does not follow the objective of science, religion also does not reject science. Moreover, Islam ever carved their own history associated with science. Afzalur Rahman explains that the verses of the Qur'an talk a lot about science, such as cosmology, astrology, physics, history, anthropology, geology, mineralogy, botany, zoology, economics, agriculture, irrigation, trade, archeology, architecture, psychology, sociology, sexology, physiology, medical chemistry and many more.<sup>475</sup>

In the span of history, especially between 9-14 century AD, Islam had scraped a remarkable achievement in these fields. Some of the names are still well-documented as Ibn Sina, al-Khwarizmi, Ibn Haytham, al-Fazari, al-Biruni and many more. Works and their findings are not only known by Muslims but also by the outside world. Even to this day, some of the work are still used as references in the Western world, such as *Qanun fi Thib* by Ibn Sina.<sup>476</sup> However, after the 14th century AD, science in Islam began to dim.<sup>477</sup>

Regardless of the debate about the causes of the decline of Islamic science, the introduction of modern science into the Islamic world that gave birth to secularisms is considered by Sardar that it can't be separated from the neglect of the study of contemporary Muslim thinkers around the realm of epistemology.<sup>478</sup> Thus the land of epistemology become the land for the West to colonize the Muslim world that he calls "imperialism epistemological".<sup>479</sup> Muslim thinkers response to the presence of Western epistemology is more precisely referred to by the term, "epistemological struggle", is also very slow. Even if there is resonance, it's not accompanied by a critical spirit.<sup>480</sup> Whereas the struggle in the modern era takes forms (mahzab),<sup>481</sup> Nurcholish Madjid offered secularism form,<sup>482</sup> al-Attas<sup>483</sup> offered the idea of indigeneous Islam, like Gus Dur.<sup>484</sup>

Various modern epistemology is different from classical epistemology.<sup>485</sup> If the classical Islamic epistemology discussion focused on issues "theoretical-theocentric", modern epistemology discussion

---

475 Afzalur Rahman, *Qur'anic Science*, (The Muslim School Trust London, 1981)

476 Mulyadi Kartanegara, *Menembus Batas Waktu; Panorama Filsafat Islam*, (Bandung: Mizan, 2002), p. 85-99

477 There are many theories put forward by historical analysts on this subject. Some say this setback is caused by the cynical attitude of theologians towards science like Edward Sachau said, "... the fourteenth century was a turning point of history of the spirit of Islam. But if it was not because of al-Ash'ari and al-Ghazali, the Arabs may become a nation that has Galileo, Kepler or Newton", which is widely followed by analysts. Aidyn Sayili, "The Causes of the Decline of Scientific Work in Islam" translated by Zainal Abidin, in (al-Hikmah Journal, No. 13, April-June 1994); But there is also disapproval of this argument by saying that external factor was a more dominant factor in the decline of Islam as a political science as well as the decline of Islamic world economy. This group of theologians rejected the allegations as a cause of deterioration of science, with the reason that they never address the criticism of science issues. Ahmed Y. al-Hassan, "Factors behind the Decline of Islamic Science after the Sixteenth Century".

478 Epistemology is from ancient Greek, episteme which means knowledge, and logos which means science or clarification. Epistemology means knowledge and science clarification. Râjih 'Abdul Hamid al-Kurdi, *Nadhariyah al-Ma'rifah: Bayna al-Qur'an wa al-Falsafah* (Riyad: Maktabah al-Muayyad, 1992), p. 63; Moh. Koesnoe, *Pengantar ke Arah Pemikiran Filsafat Hukum: Suatu Catatan Kuliah* (Surabaya: Ubhara Press, 1997), p. 10; Sidi Gazalba, *Sistematika Filsafat* (2 edition), (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), p. 111; Harold H. Titus, *Persoalan-Persoalan Filsafat*, p. 187

479 Ziauddin Sardar, *Ijtihad Intelektual: Merumuskan Parameter-parameter Sains Islam*. Translated by AE. Priyono (Surabaya: Risalah Gusti, 1998), p. 35-36

480 The classical Muslim thinkers actually are accustomed to critical thinking, beyond the thinking that goes into the world of Islam and the Islamic thought itself. About critical tradition of classical Muslim thinkers can be seen in my work. Aksin Wijaya, *Nalar Kritis Epistemologi Islam* (Yogyakarta: Nadi Pustaka dan KKP, 2012).

481 Wan Mohd Nor Wan Daud, *Filsafat Praktik Pendidikan Islam, Syed M. Naquib al-Attas*, translated by. Hamid fahmi, M. Arifin Ismail, and Iskandar Amel (Bandung: Mizan, 2003), p. 388-391

482 Nurcholish Madjid, *Islam, Kemedernan dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 2008).

483 Syekh Naquib al-Attas, *Islam dan Sekularisme*, translated by Karsidjo Djoyosuwarno (Bandung: Pustaka, 1981).

484 Abdurrahman Wahid, "Pribumisasi Islam" in Muntaha Azhari and Abdul Mun'im Saleh (editor), *Islam Indonesia Menatap Masa Depan* (Jakarta: P3M, 1989)

485 Aksin Wijaya, *Satu Islam, Ragam Epistemologi: dari Teosentis ke Antroposentris*, (in the process of publishing in Yogyakarta: Pustaka Pelajar)

began directing his attention to the real problems faced by humans and centered on a man, not to God anymore. This modern epistemology is “praxis-anthropocentric”.

However, the three ideologies of modern Islamic epistemology which was born in 80's era is now considered no longer adequate to address various contemporary issues which are more complex than ever. Then came the contemporary epistemology which is more relevant to the contemporary conditions of Indonesian Muslims in particular, known as integration epistemology. Among many ideas of integration epistemology, there are science integration (scientific Islam) model by Kuntowijoyo,<sup>486</sup> models, integration-interconnecting-integration (cobwebs) model of Amin Abdullah<sup>487</sup> and reintegration (science tree) model by Imam Suprayogo.<sup>488</sup>

As modern epistemology, which becomes the main issue of the epistemology integration are general science relation (secular) and religion sciences. However, despite using the same term, especially with the Islamization epistemology, in terms of concept, both interpret the concept of integration differently, especially emphasizing on both different scientific disciplines relation. If Islamization epistemology extremely emphasizes on general sciences or secular slashed or squashed by the Islamic sciences, on the contrary, integration epistemology requires kinds of interactive-interconnective dialogue, interconnective, interrelation or combine both. As the result, if Islamization epistemology wants to restore science to its center, the monotheistic teachings of Islam, it reveals epistemology with “theoretical-theocentric” pattern. Integration epistemology wants to combine between human interests with the authority of God, so that it reveals the concept of epistemology with “teoantroposentris” pattern.

It's important to note that contemporary epistemology which wants to integrate secular sciences and the sciences of Islam seems to got a new ammunition so that it is able to answer the various problems that arise recently and later. Namely, how to make Islam (the Qur'an) not just talks at the level of concepts with teoantroposentris and theocentric patterns with benchmarks truth coherence, correspondence, and the theology, moreover to put them separately. What is more important is to make the concept swoop on the praxis of humanitarian issues while making all truth is fused, so as to reveal a holistic theory of truth which covers an area of theoretical-practical-teoantroposentris.

How are the relation models of Islamic sciences with general sciences (secular) so that they can swoop down on humanitarian issues?

### **3. Anthropocentrism: Intersect Epistemology of Islamic Sciences by Secular Sciences**

In the tradition of modern science, in the beginning, the human sciences are only two categories: natural science and culture. Natural science aims to find the laws of nature, looking for regularity that occurs in nature. What sought are aspects of natural phenomena which later became the theory and law. Instead, culture science has non-recurring nature, but it is unique. Sought from culture science is uniqueness, for example Yogyakarta palace culture, great figure tombstone and so on. Among the natural sciences and the cultural, social sciences emerged. Social science tries to understand the symptoms which are not repeated but by understanding its regularity.<sup>489</sup>

It is precisely here that the relational problem is faced by the social sciences. Did it get into the part of the culture sciences that have unique properties, or go into the natural science since social phenomenon can be repeated, and can be tested again. Social science that sees itself more closely to the natural sciences says that the social sciences can be observed, measured and verified. Vice versa, the

---

486 Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006)

487 Amin Abdullah, *Islamic Studies*, p. 370-388

488 Imam Suprayogo, “Membangun Integrasi Ilmu dan Agama: Pengalaman UIN Malang”, dalam Zainal Abidin Baqir (editor), *Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi* (Bandung: Mizan, 2005), p. 219-220

489 Atho' Mudhar, *Pendekatan Studi Islam: dalam Teori dan Praktek*, 6th edition. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), p. 12-18

social science that sees itself more closely at the cultural science.

Recently, human sciences have been mature. Scientists generally divides human knowledge into three categories: *first*, the natural science.<sup>490</sup> The natural science is the science that studies the phenomena of the universe and everything in it. Which belong to the natural science is basic science, also commonly referred to as the pure science, such as biology, chemistry, physics, and astronomy with many branches. Derivation of the basic science is applied science or applied sciences, namely pharmaceuticals, medicine, agriculture, dentistry, optometry, marine science, the science of mining, engineering, science informatics and so on.<sup>491</sup> *Second*, social science which includes sociology, psychology, history and anthropology. These four social studies fall into the category of pure science and applied science as evolving into economics, education, law, political science, administrative science, communication science, and so on. *Third*, the humanities science with its branches as the other two types of knowledge such as philosophy, language, literature and art.

On the other hand, the divine science which in this case takes the form of religion in a general definition has five scientific phenomenon. First, scripture, teachings source texts and religious symbols. Second, the followers or leaders and religious leaders, the attitudes, behavior and appreciation of its adherents. Third, rites, institutions, and devotions, such as prayer, pilgrimage, fasting, marriage, inheritance, and so forth. Fourth, the tools, such as mosques, churches, bell, cap, and the like. Fifth, socio-religious organization, such as NU, Muhammadiyah, Catholic church, Protestant church and so on.<sup>492</sup>

Furthermore, the divine Science which takes representations of Islam can be seen from two sides: the normative and historical.<sup>493</sup> The normative is fundamental message of Islam which is contained in the Qur'an and the Hadith, while the historical is associated with human creativity in exploring message from both sources. Hassan Hanafi specifies the tradition of Islamic historical sciences as the creation of the classical Muslim thinkers into three categories: first, the normative-rational sciences, as Ushuluddin, usul fiqh, philosophy and tasawuf; secondly, pure rational sciences, such as mathematics, astronomy, physics, chemistry, medicine and pharmacy; Third, purely normative sciences, such as ulum al-Qur'an, ulum hadith, the Prophet sirah, fiqh and tafsir.<sup>494</sup>

As long as both general science disciplines and religion are diametrically confronted then there will not be peace. Indeed we are aware that in addition to having differences, they also have something in common so there are opportunities for both to be met. Among the differences between the two, there is a difference which is related to the source, mind-sets, attitudes and the realm of the study. Religion is rooted in God, science is rooted in human. Mind-set of the religious basis is trust and surrender to the authority of God, the mind-set of the basic science is skeptical and believes in the authority of understanding of the mind; religion is closed from changes and new perspectives, otherwise science is being open to new perspectives, and the realm of religious studies is the mysteries of nature and meanings of experiences beyond human sensory experience, while the realm of scientific study is the empirical facts of the mysteries of nature and the human sensory experiences. The possibility of relation between science and religion is because of the similarity of the problems faced by both religion and

---

490 The word 'science' (English word), can be interpreted from some of its foreign equivalents: *wissenschaft* (Germany), or *wetenschap* (Netherlands). Science is a natural science or natural sciences. Umar A. Janie, "Ilmu Pengetahuan dan Teknologi dalam Perspektif Pemikiran Islam", dalam M. Amin Abdullah and friends., *Menyatukan Kembali Ilmu-Ilmu Agama dan Umum: Upaya Mempertemukan Epistemologi Islam dan Umum* (Jogjakarta: SUKA Press, IAIN Sunan Kalijaga, 2003), p. 106; compare with Baikuni. Achmad Baikuni, *Filsafat Fisika dan al-Qur'an*, Ulumul Qur'an, Vol 1 1990, p. 11.

491 Umar A. Janie, "Ilmu Pengetahuan dan Teknologi dalam Perspektif Pemikiran Islam", p. 106.

492 Atho' Mudhar, *Pendekatan Studi Islam*, p. 13-14

493 Amin Abdullah, *Studi agama, Normatifitas ataukah Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001)

494 Hassan Hanafi, *al-Yasar al-Islami, Kitabun fi al-Nahdlah al-Islamiyyah* (Kairo: 1981), p. 13-20; and Hassan Hanafi, *al-Turas wa al-Tajdid, Mauqifuna min al-Turas al-Qadim* (Kairo:Maktabah al-Anjlu al-Misyriyyah, 1980), p. 131-152

science, at internal level as well as global levels.<sup>495</sup>

Since both have differences and similarities, both should not be opposed. Precisely, because of the differences and similarities, they can help each other. Science could help religion to revitalize itself with some arguments: *first*, critical awareness and critical thinking of science can be useful to exfoliate religious illusion sides in order to discover the essential things of religion, and *second*, the ability of logical and prudence of scientific tradition in making conclusion helps us to critically assess any new interpretation of religion which is now more frenzied and confusing; *Third*, through its new findings, knowledge can stimulate religion to always be responsive to rethink its beliefs in a new way so that the religion has developed and not stagnant; *Fourth*, the findings of science and technology can provide new opportunities for religion to further realize the idealism into something concrete so that touches human humanity in general.<sup>496</sup>

Religion can help science to remain human, and always aware of the concrete problems that are faced. *First*, religion always reminds that science is not the only way to the truth and the deepest meaning of human. In the human world, there are realities that make up the inner experience of meaning and value, which can only be touched by religion, *secondly*, religion also always reminds the science and technology to constantly defend the values of life and humanity; *Third*, religion helps people to explore the realm of possibilities of supernatural or preternatural beyond human sensory experience; *fourth*, religion always takes good care of mental attitude so that it can't be drown in the reality of instrumental-pragmentation which consider that something is valuable as far as its benefit is clear and can be used for human need.<sup>497</sup>

On that basis, the meaning of integration in the context of science is considered "interaction". In the interaction, respective disciplines still have autonomy and its own distinctive strengths.<sup>498</sup> Interaction can also take the form of: making secular disciplines as the basis to interpret the Islamic sciences, such as the use of hermeneutics in understanding the Qur'an to find the message of Islam that is human, and make the Islamic sciences as a foundation to understand the secular sciences so that the secular sciences do not escape from the religious spirituality. Such interaction will provide benefits to humanity of human. That goal will be achieved by directing the epistemology of Islam to humans.

What is meant by Islamic epistemology is the epistemology which has an axis on the following elements: human rights, for the benefit of human, and methods which were born from human.

Having a religion is a human right. In the category of rights, having religion is categorized in into the category of "al-haq al-lazim".<sup>499</sup> Islam is a religion which comes from God for the sake of man. First of all, religion is truly human, then humans are required to have religion.<sup>500</sup> Muhammad was followed by the religion, not the other way around.<sup>501</sup> It is said so because religion (especially Islam) is a spiritual and social experience of Muhammad as a human being. There are many verses in the Qur'an that show about the human side of the prophets,<sup>502</sup> including the Prophet Muhammad. For example, the prophet

---

495 Bambang Sugihanto, "Ilmu dan Agama dalam Kurikulum Perguruan Tinggi", in Zainal Abidin Baqir (editor), *Integrasi Ilmu dan Agama*, p. 41-52

496 *Ibid.*, p. 45

497 *Ibid.*, p. 45-46

498 *Ibid.*, p. 46

499 About al-hak al-Lazim, see Abdul Karim Soros, *al-Siyāsah wa al-Tadāyyun: Daqā'iq Nazariyyah wa Ma'zaq 'Amaliyyah*, translated into Arabic by Ahmad al-Qobanji (Beirut-Libanon: al-Intisyar al-'Arabi, 2009), p. 201-206.

500 Abdul Karim Soros, *al-Qabdu wa al-Bastu fi al-Syari'ah*, translated by Dilal Abbas, (Beirut: Dar al-Jadid, 2002), p. 106

501 Abdul Karim Soros, *Bast al-Tajribah al-Nabawiyyah*, translated by Ahmad al-Qobanji (Libanon-Beirut: al-Intisyar al-Arabi, 2009), p. 15-51

502 Among these the verses are: al-Mukminun: 24 which discusses the human side of the prophet Noah, al-Mukminun: 33 which discusses the human side of the prophet Hud, al-Mukminun: 48 which discusses the human side of the prophet Moses, Aaron and Fir'un, al-Isra': 95 that addresses the human side of the prophet Isa, and al-Kahf: 110 which discusses the human side of the prophet Muhammad. There are many humanity indications of the prophets in the Qur'an.

was warned by God (Allah) when he turned away with a bitter face of a man named Ibn Umri Maktum which then come a surah *Abasa*.<sup>503</sup> Prophet Muhammad's attitude shows his human side.

It means that, since the Qur'an as the source of Islam rights is a document of Muhammad's prophetic experience, then it is considered as a human phenomenon.<sup>504</sup> Furthermore, the Qur'an also speaks about human. At the very least,<sup>505</sup> there are three key terms of the Qur'an which talk about human beings, namely *Basyar*, *Insan* and *al-Nas*.<sup>506</sup> Although the Qur'an discusses about God (Allah) which number reached approximately 2500 words in it, the Qur'an is not a treatise on God (Allah) and His characteristics.<sup>507</sup>

In order to find the humanis message of the Qur'an are found, it used human approach, such as hermeneutics. The use of human reading into the study of religion, especially Islam, reap the problem. During these years, it appears ingrained belief among Muslims that the interpretations and theories of tafsir and takwil are sacred because both come from God as stated in the Qur'an, hermeneutics is being assessed as a profane thing, because it was born outside al-Qur'an mainly from the Western tradition. Something profane should not be used to study the holy books, like the Qur'an. This is where problems arise. If takwil which had the backing of the Qur'an can be eliminated by theology interpretation,<sup>508</sup> moreover hermeneutics.

According to the author, rather than pick up and dispose one of them, it's a lot wiser to combine all three. The combination of these three is the interpretation of the text: interpretation, takwil, and hermeneutics will be able to uncover some message of the Qur'an that had been "not unthinkable". Despite not being able to find the ultimate message which is only the Lord's (Allah's) and the Prophet Muhammad's, at least, you could find a mixture of all three comprehensive messages that are still within the scope of the semantic field of the Qur'an. The message found by Interpretation of is "semi-objective", while message found in takwil is "mystical", and the message found in hermeneutics is "praxis". Messages of "semi-objective" as binding on "essential message" of the Qur'an, the "mystical" message as a binder so that people are not too far from the "message owner", and the "praxis" message as "executive of the message" in this world which is changing rapidly. This change of control. "Semi-objective" message and the "Semitic" message has been widely circulated among Muslims, through the interpretation and tasawuf. However, the "praxis" message is still in the process of excavation and form formulation. This is where the importance of Islamic epistemology anthropocentrism in using hermeneutics in exploring the message of God (Allah) in the Qur'an, of course, along with the critical selection of hermeneutics to be used.<sup>509</sup>

This notion of epistemology as the author calls Islam anthropocentrism epistemology. This epistemology will find humanist message of Islam called Islam anthropocentric-transformative.<sup>510</sup>

---

503 Shalah Salim, *Muhammad Nabiyul Insaniyyah* (Kairo: Maktabah Syuruq al-Duwaliiyyah, 2008), p. 251-256

504 Muhammad Musthafawi, *Asasiyyat al-Minhaj wa al-Khithab fi Darsi al-Qur'an wa Tafsirihi*, (Libanon-Beirut: Markaz al-Hadlarah Litanmiyah al-Fikr al-islami, 2009), p. 260-262.

505 Jalaludin Rahmat, *Islam dan Pluralisme*, p. 119-120

506 These include *unas*, *anasiy*, *insiy*, dan *ins*

507 Fazlur Rahman, *Tema-tema Pokok al-Qur'an*, translated by Anas mahyudin (Bandung: Penerbit Pustaka, 1980), p. 1; Jalaludin Rahmat, *Islam dan Pluralisme: Akhlakal-Qur'an Menyikapi Perbedaan*, edition. 2nd edition (Jakarta: Serambi, Gema Ilmu dan Hikmah Islam, 2006), p. 118-138.

508 Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulum al-Qur'an: Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), p. 146-158.

509 About the nature of hermeneutics, the validity of the arguments used and examples of its use in understanding the Qur'an can be seen in my other work. Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulum al-Qur'an: Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009); Aksin Wijaya, *Menggugat Otentisitas Whayu Tuhan: Kritik atas Nalar Tafsir Gender*, (Yogyakarta: Safiria Insania Press, 2004).

510 Coverage of the Islamic anthropocentric-transformative work can be seen on my other work. Aksin Wijaya, *Menusantarakan Islam: Menelusuri Jejak Pergumulan Islam yang tak Kunjung Usai di Nusantara* (Yogyakarta: Nadi Pustaka, 2011).

## C. Closing

The above analysis shows that the emergence of the disciplines of fiqh, kalam, tasawuf, philosophy and science because Islam is in dialogue with the great civilizations such as Arab-Text civilization, Hermes-Persian-Greek Philosophy, and Western-Scientific civilizations. If the relation of Islam with the two first civilizations that gave birth to fiqh, kalam and tasawuf walk peacefully and creatively so that the three are justified as the cores of Islam, on the other hand, relation of Islam with the next two civilizations that gave birth to philosophy and science are full of conflicts. If the way to cope Islam conflicts by using philosophy is based on Ibnu-Rusyd proposal, then to cope Islam conflicts with science need integration method based on human interests.

## Daftar Pustaka

- Abdullah, Amin, *Islamic Studies Di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006)
- \_\_\_\_\_, *Studi Agama: Normativitas dan Historisitas*, cet. ke-3 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002).
- Abdullah, Amin, *Studi agama, Normatifitas ataukah Historisitas?* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001)
- Abu Zaid, Nasr Hamid, *Maḥmū al-Nās: Dirasah fī Ulūm al-Qurʿān* (Beirut: Libanon, Dar al-Baida', 2000)
- \_\_\_\_\_, *al-Khithab wa al-Taʿwil*, Beirut, al-Markaz Thaqafi al-ʿArabi, 2000
- al-Ahwani, Ahmad Fuʿad, *Filsafat Islam*, terj. Tim Pustaka Firdaus, cet. ke-9 (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2004).
- al-Attas, Syekh Naquib, *Islam dan Sekularisme*, terj. Karsidjo Djoyosuwarno (Bandung: Pustaka, 1981).
- Bakar, Osman, *Hirarki Ilmu: Membangun Rangka-Pikir Islamisasi Ilmu Menurut al-Farabi, al-Ghazali dan Quthub Al-Din Al-Syiraz*, terj. Purwanto (Bandung: Mizan, 1997)
- al-Bahi, Muhammad, *al-Janib Ilahi min al-Taḥkīm al-Islami* (Kairo: Dar al-Kutub al-ʿArabi, 1967)
- Baikuni, Achmad, *Filsafat Fisika dan al-Qurʿān*, Ulumul Qurʿān, Vol 1 1990
- Corbin, Henry, *History of Islamic Philosophy* (London: Kegan Paul international in Association with Islamic Publications for the Institute of Ismaili Studies: 1993)
- Dakake, David C., "Faith and Perception in Mulla Sadra's Doctrine of the Sirat: Proofs of Islamicity", artikel dalam situs [www.mullasadra.org](http://www.mullasadra.org). diakses tanggal 10 April 2003.
- Descartes, Rene, *Maqal an Minhaj al-Ilmi*, terj. Ke bahasa Arab, Mahmud al-Khadiri (Kairo: al-Hay'ah al-Mishriyyah al-Amah li al-Kitab, 2000)
- al-Farabi, *Al-Jam' u bayna Ra'yai al-Hakimayn*, cet. ke-1 (Libanon: Dâr wa Maktabah al-Hilal, 1996).
- Fakhri, Majid, *Ibnu Rusyd: Faylusuf Qurtubah.....*
- al-Ghazali, *Ihyâ' Ulūm al-Dîn*, juz 1 (Kairo: Mu'assasah al-Mukhtâr, 2004)
- Gazalba, Sidi, *Sistimatika Filsafat* (buku 2), (Jakarta: Bulan Bintang, 1973)
- Hanafi, Hassan, *al-Yasar al-Islami, Kitabaturun fi al-Nahdlah al-Islamiyyah* (Kairo: 1981)
- \_\_\_\_\_, *al-Turas wa al-Tajdid, Mauqifuna min al-Turas al-Qadim* (Kairo: Maktabah al-Anjlu al-Misyriyyah, 1980)
- \_\_\_\_\_, *Humum al-Fikri wa al-Watani: al-Turath wa al-Ash'ari wa al-Hadith, al-Juz al-Awwal* (Kairo:

- Dâr Qibâ' li al-Thiba'ah wa al-Nasr wa al-Tawzi', 2003)
- Harb, Ali, *Hermeneutika Kebenaran*, terj. Sunarwoto Dema (Yogyakarta: LKiS, 2003).
- al-Hassan, Ahmed Y., "Factors behind the Decline of Islamic Science after the Sixteenth Century".
- Hamid al-Kurdi, Râjih 'Abdul, *Nadhariyah al-Ma'rifah: Bayna al-Qur'an wa al-Falsafah* (Riyad: Maktabah al-Muayyad, 1992)
- Harold H. Titus, *Persoalan-Persoalan Filsafat*,.....
- Ibnu Khaldun, *Muqaddimah* (Kairo: al-Hay'ah al-Mishriyah al-'Amah li al-Kitab, 2006)
- Ibnu Rushd, *Tahafut al-Tahafut* (Taqdim, Dabti wa Ta'liq: Muhammad al-'Aribiy, Libanon: Dar al-Fikr, 1993).
- \_\_\_\_\_, *Fashl Al-Maqal, fi Ma bayna al-Hikmah wa al-Shari'ah min al-Ittishal*, Dirasah wa Tahkik: Muhammad Imarah, (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1972)
- George F. Hourani, *Averroes: On The Harmoni of Religion and Philosophy: A Translation, With Introduction and Notes, of Ibnu Rushd's Kitab Fashl Maqal, wits Its Apendhix (Damima) And an Ektrax From Kitab Al-Kashf 'an Manahij 'Adillah*, London: E.J.W. GIB MEMORIAL, 1961
- Ismâ'îl, Fâthimah, *Manhaj al-Bahthi fi al-Ilahiyat 'inda Ibnu Rushd*, (Kairo: Kulliyat li-al-Banat, Jami'ah Ain al-Syam, 2005)
- al-Iraqi, Muhammad Atif, *al-Naz'ah al-'Aqliyah fi Falsafah Ibnu Rusyd*, cet. 2 (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1979)
- al-Jabiri, Muhammad Abid, *Takwin al-Aql al-'Arabi*, cet. 4 (Beirut: al-Markaz al-Thaqafi al-Arabi Li-Al-Taba'ah wa al-Nashr wa al-Tawzi', 1991)
- \_\_\_\_\_, *Bunyah al-'Aqli al-'Arabi; Dirâsah Tahliliyyah Naqdiyyah li-Nadzmi al-Ma'rifah fi al-Tsaqâfah al-'Arabiyyah, Naqdu al-'Aqli al-'Arabi: II* (Beyrut: Markaz Dirasah al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1986).
- Janie, Umar A., "Ilmu Pengetahuan dan Teknologi dalam Perspektif Pemikiran Islam", dalam M. Amin Abdullah dkk., *Menyatukan Kembali Ilmu-Ilmu Agama dan Umum: Upaya Mempertemukan Epistemologi Islam dan Umum* (Jogjakarta: SUKA Press, IAIN Sunan Kalijaga, 2003)
- Kartanegara, Mulyadi, *Gerbang Kearifan: Sebuah Pengantar Filsafat Islam* (Jakarta: Lentera Hati, 2006)
- \_\_\_\_\_, *Menembus Batas Waktu; Panorama Filsafat Islam*, (Bandung: Mizan, 2002)
- Al-Khawârismi, *Mafâtiḥ al-'Ulûm*, cet. ke-2 (Kairo: Maktabah al-Kulliyât al-Azhariyah, 1981)
- Koesnoe, Moh., *Pengantar ke Arah Pemikiran Filsafat Hukum: Suatu Catatan Kuliah* (Surabaya: Ubhara Press, 1997)
- Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006)
- \_\_\_\_\_, *Islam Sebagai Ilmu* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006)
- Madjid, Nurcholish, *Islam, Kemodernan dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 2008).
- Mudhar, Atho', *Pendekatan Studi Islam: dalam Teori dan Praktek*, cet-6 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004)
- Musa, Muhammad Yusuf, *Bayna al-Din wa al-Falsafah, fi Ra'yi Ibnu Rusyd wa Falasifah al-Asri al-*



- Wasith*, cet. ke-2 (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1968)
- Musthafawi, Muhammad, *Asasiyyat al-Minhaj wa al-Khithab fi Darsi al-Qur'an wa Tafsirihi*, (Libanon-Beirut: Markaz al-Hadlarah Litanmiyah al-Fikr al-Islami, 2009)
- al-Nasar, Ali Shami, *Manâhij al-Bahtsi 'Inda Mufakkir al-Islâm: wa Naqd al-Muslimîn li al-Manthiq al-Aristoteles*, cet. ke-1 (Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1947)
- Nasr, Sayyed Husein, *Menjelajah Dunia Modern: Bimbingan Untuk Kaum Muda Muslim*, terj. Hasti Tarekat, cet-2 (Bandung: Mizan, 1995)
- \_\_\_\_\_, "Makna dan Konsep Filsafat dalam Islam", dalam *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*, (Buku Pertama) (Bandung: Mizan, 2003)
- \_\_\_\_\_, "al-Qur'an dan Hadîts sebagai Sumber dan Inspirasi filsafat", dalam *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*, Buku Pertama, (Bandung: Mizan, 2003)
- Nor Wan Daud, Wan Mohd, *Filsafat Praktik Pendidikan Islam*, Syed M. Naquib al-Attas, terj. Hamid Fahmi, M. Arifin Ismail, dan Iskandar Amel (Bandung: Mizan, 2003)
- Palencia, Angel Ganzales, *Tarikh al-Fikr al-Andalusi*, terj. ke bahasa Arab: Husein Mu'is (Kairo: Maktabah al-Thaqafah al-Diniyah, 2006)
- Rahman, Afzalur, *Qur'anic Science*, (The Muslim School Trust London, 1981)
- Rahman, Fazlur, *Tema-tema Pokok al-Qur'an*, terj. Anas mahyudin (Bandung: Penerbit Pustaka, 1980)
- Rahmat, Jalaludin, *Islam dan Pluralisme: Akhlakal-Qur'an Menyikapi Perbedaan*, cet. ke-2 (Jakarta: Serambi, Gema Ilmu dan Hikmah Islam, 2006).
- Russel, Bertrand, *Sejarah Filsafat Barat: Kaitannya dengan Kondisi Sosial Politik Zaman Kuno Hingga Sekarang*, terj. Sigit Jatmiko, dkk. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002)
- Safi, Luay, *I'mal al-Aql: min al-Nazrah al-Tajzi'i'iyah ila al-Ru'yah al-Takamuliah*, cet-2 (Libanon: Beirut: Dar al-Fikr al-Mu'asir, 2005)
- Sardar, Ziauddin, *Ijtihad Intelektual: Merumuskan Parameter-parameter Sains Islam*, ter. AE. Priyono (Surabaya: Risalah Gusti, 1998)
- Sayili, Aidyn, "The Causes of the Decline of Scientific Work in Islam" terj. Zainal Abidin, dalam (Jurnal al-Hikmah, no 13, April-Juni 1994)
- Soros, Abdul Karim, *Menggugat Otoritas dan Tradisi Agama*, terj. Abdullah Ali (Bandung: Mizan, 2002)
- Suriasumantri, Jujun, *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Populer* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 2002)
- Suprayogo, Imam, "Membangun Integrasi Ilmu dan Agama: Pengalaman UIN Malang", dalam Zainal Abidin Baqir (editor), *Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi* (Bandung: Mizan, 2005)
- Sugihanto, Bambang, "Ilmu dan Agama dalam Kurikulum Perguruan Tinggi", dalam Zainal Abidin Baqir (editor), *Integrasi Ilmu dan Agama: Interpretasi dan Aksi* (Bandung: Mizan, 2005)
- Soros, Abdul Karim, *al-Siyâsah wa al-Tadayyun: Daqâ'iq Nazariyyah wa Ma'zaq 'Amaliyyah*, terj. ke Bahasa Arab, Ahmad al-Qobanji (Beirut-Libanon: al-Intisyar al-'Arabi, 2009).
- \_\_\_\_\_, *al-Qabdu wa al-Bastu fi al-Syari'ah*, terj. Dilal Abbas, (Beirut: Dar al-Jadid, 2002)
- \_\_\_\_\_, *Bast al-Tajribah al-Nabawiyyah*, terj. Ahmad al-Qobanji (Libanon-Beirut: al-Intisyar al-Arabi, 2009)

- Salim, Shalah, *Muhammad Nabiiyyul Insaniyyah* (Kairo: Maktabah Syuruq al-Duwaliyyah, 2008)
- Wahid, Abdurrahman, "Pribumisasi Islam" dalam Muntaha Azhari dan Abdul Mun'im Saleh (editor), *Islam Indonesia Menatap Masa Depan* (Jakarta: P3M, 1989)
- \_\_\_\_\_, *Islam Kosmopolitan: Nilai-Nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan* (Jakarta: the Wahid Institute, 2007)
- \_\_\_\_\_, "Pribumisasi Islam" dalam Muntaha Azhari dan Abdul Mun'im Saleh (editor), *Islam Indonesia Menatap Masa Depan* (Jakarta: P3M, 1989)
- Wan Daud, Wan Mohd, *Filsafat Praktik Pendidikan Islam, Syed M. Naquib al-Attas*, terj. Hamid fahmi, M. Arifin Ismail, dan Iskandar Amel (Bandung: Mizan, 2003)
- Wijaya, Aksin, *Teori Interpretasi al-Qur'an Ibnu Rusyd: Kritik Ideologis-Hermeneutis* (Yogyakarta: LKiS, 2009)
- \_\_\_\_\_, *Arah Baru Studi Uhum al-Qur'an: Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009)
- \_\_\_\_\_, *Menggugat Otentisitas Whyu Tuhan: Kritik atas Nalar Tafsir Gender*, (Yogyakarta: Safiria Insania Press, 2004).
- \_\_\_\_\_, *Menusantarakan Islam: Menelusuri Jejak Pergumulan Islam yang tak Kunjung Usai di Nusantara* (Yogyakarta: Nadi Pustaka, 2011).
- \_\_\_\_\_, *Satu Islam, Ragaam Epistemologi: dari Teosentris ke Antoposentris*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013).
- \_\_\_\_\_, *Nalar Kritis Epistemologi Islam* (Yogyakarta: Nadi Pustaka dan KKP, 2012).

# Al-Māwardī's Contribution to Socio-economic Development Thought: Special Reference to “Kitab Adab Al-DunYā Wa Al-dīn”<sup>511</sup>

Luqman Hakim Handoko<sup>1\*</sup>, Mustofa Omar Mohammed<sup>2\*</sup>

<sup>1</sup>Lecturer, Department of Islamic Banking Management, STEI SEBI (School of Islamic Economic), Depok, West Java, Indonesia

<sup>2</sup>Assistant Professor, Department of Economics, Kulliyah of Economics and Management Sciences (KENMS), International Islamic University Malaysia (IIUM), Kuala Lumpur, Malaysia

## ABSTRACT

*This study is an investigation and analysis of the contribution of al-Mawardi (364-450/974-1058) to Islamic economic thought. As far as economic ideas of al-Mawardi are concerned, a number of studies have reviewed his book titled Ahkam al-Sultaniyah. Although, there are many of his books are related to economics such as Adab al-dunYā wa-al-Dīn, the economic ideas of al-Mawardi have not attracted much attention of researchers. In line with this setback to his work, the current study is motivated to introduce and review the economic ideas of al-Māwardī's especially those contained in his book entitled Adab al-dunYā wa-al-Dīn. This research is library based and the researcher depended on Descriptive, Analytical and comparative method. The findings of the research showed that mawardi's theory of socio-economic development is interrelationships between micro and macro level and it is closely related to the theory of Ibn Khaldun. Based on the findings, the present study suggests that future research should investigate and analyze al-mawardi's works that are related to the socio-economic political aspects and the theory of socio-economic development with explanation on how they suit the modern context.*

**Keywords:** *al-Mawardi, Adab al-dunYā wa-al-Dīn, Socio-Economic Development, Islamic Economic Thought,*

## 1. INTRODUCTION

The thoughts, the writings, and the practices of economic and business activity have been culminating since past 1400 years. Several works of Muslim scholars directly or indirectly deal with economic dimension. Naturally, their works are considered an interdisciplinary subject that was written as a response to the economic circumstances of their times. These heritages are a rich multiplicity of contributions pertinent to many of the economic issues.<sup>512</sup> Their concern did not primarily focus on the economic variables only, but also aimed at addressing the well-being of humanity as a whole. Their writing represents an interaction between a number of economic as well as moral, intellectual, social, demographic and political factors that are integrated into each other.<sup>513</sup> It is therefore important to examine these works because of their potential in term of their contribution towards enhancing and enriching the Islamic economic thought in our times.

Concerning the economic issues that have been addressed by various authors from different

---

511 The paper is a part of the author's research on al-Māwardī's Contribution To Islamic Economic Thought: Special Reference To “Kitab Adab Al-DunYā Wa al-Dīn”

512 Muhammad Nejatullah Siddiqi, “Islamic economic thought: foundations, evolution and need direction.” *Reading in Islamic Economic Thought*. Edited by Abul Hasan M. Sadeeq; Aidit Ghazali. (Malaysia: Longman. 1992), p.14

513 Muhammad Umer Chapra, *The Future of Economics: an Islamic perspective*, (Leicester: The Islamic Foundation 2000), p.145-146

perspectives, Abu Hasan (1992) categorized them into five dimensions of analysis as a response to the need of time and space. The first one is discussions linked to economic matter in the discipline of *Tafsir* (exegesis) such as prohibition of *riba*. The second one is a discussion of economic issues, which is related to the view of *Fiqh* (Islamic jurisprudence). It talks from a legal perspective about the issues including contract, aspect of sales, partnership, etc. The third one is deliberating in the context of the ethical dimension towards achieving moral development. The writing mainly highlights the spirit of Islam and facilitating guidance to the *Ummah* towards the most enviable and desirable economic behavior of human well-being. Fourth is the works that address the issues faced by the government at that time. These work generally fall under the discussions of public finance, taxes, public expenditure, and and so on. Then the last one is the writings of some philosophers. It is more of an abstract compared to the four categories discussed earlier, which are related to the objective of economic analysis.<sup>514</sup>

In terms of the contribution of the scholars regarding the topic discussed, Islahi (2004) did a great job to classify those works into four broad categories in his book titled: *contributions of Muslim scholars to economic thought and analysis*. The first category is related to the theory of value, market, and pricing.<sup>515</sup> Among those who wrote about the value of utility based on Marginal utility are Imam Ibn Abd al-Salam (577-660/1181-1262) in his work *Qawa'id al-Ahkam*, al-Juwayni (419-478/278-1085) in his work *Ghiyath al-Umam* and others. In addition, the scholars who discussed the issues of market and pricing are al-Jahiz (150-255/770-869) in his work '*al-Tabassur bi'l-Tijarah*' (the Insight in Commerce), Ibn Taymiyyah in his work *al-Hisbah fi'l-Islam*, and so on. The second contribution is the works related to Production and Distribution.<sup>516</sup> Among those scholars who wrote about the production activities are Al-Shaybani (132-189/750-805) in his book *Al-Iktisāb fi 'r-rizq al-mustaṭāb*, Abu Bakr b. Ali in his work *Kitab al-Filahah*, etc. The third category is related to Money and Interest.<sup>517</sup> Some of those scholars include al-Ghazali, Ibn Taymiyah, Ibn Qayim, Ibn Qudamah, al-Maqrizi (766-845/1364-1442) in his work *Ighathat al-Ummah bi Kashf al-Ghummah* and so on. The last category is related to the state, finance, and development.<sup>518</sup> Among the scholars who discussed about the development are al-Māwardī on his works *Adab al-Wazir*, *Tas'ihil al-Nazar wa Ta'jil al-Zafar* and the comprehensive one is in the book titled *Adab al-dunyā wa-al-Dīn*, and Ibn khaldun in his works *muqoddimah* etc.

These works, some of them have great consideration and repetition such as Ibn Khaldun, Ibn Taymiyah, al-Ghazali, al-Maqrizi etc, and some others have been given little attention or practically ignored.<sup>519</sup> One of those studies that have given less attention is Māwardī's works especially his famous work titled *al-Ahkam al-Sultaniyyah* (the Ordinances of Government). Unfortunately, not much has been written on Al-Māwardī's contribution to the Islamic economic thought. Almost three decades ago Siddiqi (1982) was little successful in bringing his book to light and thereby attract the attention of researchers who showed interest in exploring his idea on economy.<sup>520</sup> The economic idea of Māwardī still remained under-explored despite the fact that he authored several books such as *Adab al-dunyā wa-al-Dīn*, *Tashil al-Nazar wa Ta'jil al-Zafar*, *Adab al-Wazir*, etc., which are related to economic or political economic idea.

In terms of dimension of classification by Sadeeq (1992), the first book falls into the third category,

---

514 AbulHasan M. Sadeq, Introduction: Islamic Economic thought. *Reading in Islamic economic thought*. Edited by Abul Hasan M. Sadeeq; Aidit Ghazali. (Malaysia: Longman Malaysia 1992), p.1

515 Abdul Azim Islahi. *Contributions of Muslim Scholars to Economic Thought and Analysis (11-905 a.h./632-1500 a.d.)* (Saudi Arabia: King Abdulaziz University Jeddah, 2004), p.23-31

516 Ibid, p. 35-41

517 Ibid, p. 45-52

518 Ibid, p. 55-69

519 Abdul Azim Islahi, "Thirty Years of Research on History of Islamic Economic Thought: Assessment and Future Directions," *The Seventh International Conference on Islamic Economics*. (Saudi Arabia: King Abdul Aziz University Jeddah, 2008 M/1429 H), p. 359

520 Muhammad Nejatullah Siddiqi, *Recent Work On History Of Economic Thought In Islam A Survey*, (Saudi Arabia: International Centre for Research in Islamic Economics, King Abdulaziz University, 1402 A.H. – 1982 A.D), p 13

which deals with the ethical dimension. While the rest fall under the fourth category as included the book of *Al-Aḥkām al-sultānīyah*, which is related to the government issues. To the best of the author's knowledge, no comprehensive research has been undertaken with the primary emphasis on al-Māwardī's economic thought, particularly his teachings on ethical dimension of Islamic economics. In this context, his book titled *Adab al-dunyā wa-al-Dīn*<sup>521</sup> is going to be our focus. Furthermore, it is obvious that the book of Māwardī is important to examine because of its content in relation to socio-economic development. Zarqa noticed that the chapter four of the book contained the themes of socio-economic development, which is quite similar to Ibn-Khaldun in his introduction.<sup>522</sup>

Nevertheless, considering al-Māwardī vast contribution as discussed, his economic idea needs to be further explored and thoroughly investigated. This shall further enrich and enhance the development of Islamic economics. Therefore, this study aims to explore and investigate the economic idea of al-Māwardī and its contribution to Islamic economic thought with special reference to his book *Adab al-dunyā wa-al-Dīn*. Hence, the current study is library-based research<sup>523</sup>; consequently, it is based on qualitative method, which relies on textual historical analysis.

## 2. AL-MĀWARDĪ LIFE AND HIS ENVIRONMENT

### 2.1. His Life and Death

Abu al-Ḥasan 'Alī Ibn-Muḥammad Ibn-Ḥabīb al-Māwardī al-Basri al-Shafīi popularly known as al-Māwardī was born in Basrah 364H/974C.<sup>524</sup> He is nicknamed "al-Māwardī" due to his father jobs who worked as the rose water merchant in Baghdad.<sup>525</sup> He bore under the 24<sup>th</sup> caliph, al-Tha'i Billah, who ruled for seventeen year from 363H/974 to 381H/991C.<sup>526</sup> Al-Māwardī died in Rabiul Awwal 450 H at the age of 86 years in the same year with the death of Abu Tayyib al-Tabari. They died in the era of Turghul Bek who imprisoned the last leader of buwayhid, al-Rahim, until his death in the same year as well.<sup>527</sup>

### 2.2. His Intellectual Life

During that time, one of the central places of learning and education in the Muslim world was Basrah. Starting from his younger age, Al-Māwardī started acquiring education and grew up to become a literary prominence.<sup>528</sup> He attended studies circles of fuqaha, muhadhithin, Arabic linguist and its art until he acquired tremendous knowledge. Thereafter, he migrated from Basrah to Baghdad and lived at Za'farani Street in Baghdad, which was one of the centers of knowledge. In Baghdad, he was surrounded by the four great schools of Fiqh namely, Shafī'i school, Maliki school, Hanafi school and Ahmad school. As well as in his home town, Al-Māwardī was continuing to seek knowledge. He

521 According to Mustafā Saqa, the origin title is *al-bughyah al-'ulyā fī adab al-Dīn wa al-dunyā*

522 'Alī ibn Muḥammad Māwardī. *Adab al-dunyā wa-al-dīn*. 4<sup>th</sup>. Edited by Muṣṭafā Saqqā. (Miṣr: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1955), p. 13. See also, islahi, *Contributions of Muslim Scholars...*, p. 65-69

523 Ahmad Von Denffer, *Research in Islam: Basics, Principles and Practical Suggestions*, (London: The Islamic Foundation, 1983)

524 Abū al-Fidā' al-Ḥafīz ibn Kathīr al-Dimashqī, *al-Bidāyah wa'l-Nihāyah*. Vol.11/12, ed. 4<sup>th</sup> (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 2004), p. 88; Abū Bakr Aḥmad ibn 'Alī Khaṭīb al-Baghdādī, *Tārīkh Baghdād*. Vol.12 (Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1997), p.101-102; Tāj al-Dīn Abī Naṣr 'Abd al-Wahhāb ibn Taqī al-Dīn al-Subkī, *Tabaqāt al-Shāfi'īyah al-kubrā*. Vol 3. taḥqīq Muṣṭafā 'Abd al-Qādir Aḥmad 'Aṭā. (Bayrūt, Lubnān: Manshūrāt Muḥammad 'Alī Baydūn, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1999), p. 232-234

525 'Alī ibn Muḥammad ibn Ḥabīb al-Māwardī al-Shāfi'ī, *al-Rutbah fī ṭalab al-ḥisbah*. Edited by Ahmad Jabir Badran, (al-Qāhirah: Dār al-Risālah, 2002), p. 7

526 Ibrāhīm Ayyūb, *al-Tārīkh al-'Abbāsī: al-siyāsī wa-al-ḥadārī* (Bayrūt, Lubnān: al-Sharikah al-'Ālamīyah lil-Kitāb, 1989), p. 136

527 al-Subkī, *Tabaqat syafi'iyah...* vol. 3. p. 235.

528 Sharif, *A history of Muslim philosophy*, p. 716

attended various study circles of knowledge, such as Hadith, Tafsir, Arabic language, etc.

As an adherent of shafi'i school, he was a dependable and a great scholar throughout his time. He was a trustworthy, self-confident, dignified, and full sophisticated person in all knowledge. He was also humble and polite person with a high position among the rulers (*khulafā*) and the leaders (*muluk*) due to his middle stand position between them.<sup>529</sup> On the other hand, as one of the ablest men of his age,<sup>530</sup> it not surprising, if he was not only a distinguished judge, but also a prolific author who left marks in various fields of science that are constantly quoted by contemporary writers. As-Syuyuthi said: "al-Māwardī has a lot of books in various disciplines such as tafsir, fiqh, usul fiqh, literature."<sup>531</sup> Most of scholars classified his book into five categories. Following Ahmad Jabir Badran, Al-Māwardī's works is categorized into three categories in the current study namely: the book on religious matters, the book on politics, society, and economic and the last is the book on linguistic and art.<sup>532</sup> Some of them are as follows;

a) ***The Book on Religious Matters.***

1. al-Ḥāwī al-kabīr.
2. *al-Iqnā ' fī al-fiqh al-Shāfi 'ī.*
3. *Al nukat wa-al- 'uyūn.*
4. A' lām al-nubūwah.

b) ***His work on socio-economic and politic aspects***

1. *Kitāb al-Aḥkām al-sulṭānīyah wa-al-wilāyat al-dīnīyah.*
2. *Tashīl al-naẓar wa-ta 'jīl al-ẓafar.*
3. *Naṣīḥat al-mulūk.*
4. *al-rutbah fī ṭalab 'al-ḥisbah.*
5. *Adab al-dunyā wa-al-dīn.*

c) ***His work on linguistic and arts***

1. *al-Amthāl wa-al-ḥikam.*
2. *Kitab al-Nahw.*

### **2.3.His Political Environment**

Along with the declining Abbasid power, there are several small dynasty emerged and separated from Abbasid dynasty in various regions.<sup>533</sup> Generally, in the beginning of fourth century of Hijri, there are two important moments in western Islamic world. First is the announcement of Abd al-Rahman III (300-350H) as caliph in Andalusia. Second is the establishment of the Fatimid dynasty in Egypt 358 H by which Cairo was their central administration. Fatimid territory covers several districts such as Egypt, Hejaz, Palestine, Sham and North Africa district.<sup>534</sup> Therefore, Al-Māwardī lived during a period of political chaos, which divided Islamic world into three regions and caliphates. In Egypt there was a

---

529 'Abd-al-Wahhāb Ḥawwās, *Min uṣūl al-iqtiṣād al-islāmī: Al-Muḍāraba li 'l-Māwardī; muqārana baina 'l-madāhib al-fiqhīya; dirāsa taṭbiqīya.* (Al-Qāhirah: Dār al-Anṣār, 1983),, p. 48

530 Sharif. *A history of Muslim philosophy*, p.716

531 'Alī ibn Muḥammad Māwardī. *Al-Aḥkam As-Sulthaniyyah: prinsip-prinsip penyelenggaraan negara Islam.* Translated by Fadli Bahri. (Jakarta: Darul Falah, 2000), p. xxx

532 Al-Māwardī, *al-Rutbah fi ṭalab...*, p. 12

533 Ibid, p 16-17

534 Ibid, p.17

caliphate established by the Fatimids (297-567H), and then Umayyad Caliphate (300-H) in Andalusia, while Abbasid caliphate stayed in Iraq (132-1258H).<sup>535</sup> In fact, starting from 334 H the Abbasid role in government administration was under the control of buwayhid dynasty that is assimilated to Shi'ite. Eventually, the caliphate of Abbasid was nothing except a symbol in religious life, whereas the real power holder is Buwayhid dynasty.<sup>536</sup>

Al-Māwardī entered into the judicial profession as *Qadhi* (judge) in the era of Caliph Qadir Billah (381-422H/991-1031C) and Caliph al-Qaim bi Amrillah (422-67H/1031-1070C). He obtained appointment as a judge in the State service at various places and was finally placed in Baghdad.<sup>537</sup> Besides being good fortune in the sight of Abbasid caliphs, even though he was adherence and shafi'ite jurist, he was highly ranked in the sight of the Buwayhids. Nevertheless, the Buwayhid preferred him as a diplomat, because he was often supportively in settling their dispute in the palace.<sup>538</sup> They often sent Al-Māwardī as a mediator to negotiate between them and the people who do not agree with them. They were satisfied and pleased with the role of Al-Māwardī as mediator, and accepted his settlement.<sup>539</sup> Under the Caliph, al-Qa'im Billah and the leader, Jalal al-Dawlah, Al-Māwardī honored the best appreciation of his merit and appointed him as the *Agdha al-Qudhat* (the greatest judge). This happened after his disagreement with other jurists on the title *Malik al-Muluk* (the king of the kings)<sup>540</sup>

## 2.4. His Socio-Economic Environment

In terms of social structure, socio-economic environment and circumstances during the Abbasid period was developed from previous reign. The social structure consisted of three levels. The highest level includes the caliphs, leaders, ministers, local leaders, judges, and big traders. The second level comprises soldiers, civil servants, merchants, and successful engineers. The last level is of ordinary people including farmers, artisans, or small artisans, domestic servants, and slaves. These three levels have a different relation to the social and economic access. The first level is living a prosperous and comfortable life, the second level has the ease of life due to their economic activities for serving the upscale class. The conditions at this level is often depicted in various writings that describe the state of a special merchant, the activity of advanced trades and industries, and the center of trade and industry that is under the power of the big traders, as will be explained soon. The lower classes are a group that experienced heavy workload in their daily life. Usually they worked in agriculture sector, small craft, and labor force. They are proletariat who suffered and felt directly the high inflation, the closing of the market that occur repeatedly.<sup>541</sup>

Nevertheless, the fragmentation of power into three caliphates, as explained previously, did not lead to any breakdown of the relationship between regions and did not make it an Islamic empire. In addition, the division of the area into different independent regions caused most of them to enjoy the tranquility and prosperity more than they enjoyed under the reign of the Abbasid. The *Amir* was trying to consolidate and strengthen the pillar of his kingdom as a result the regions as well as their source of income were separated.<sup>542</sup>

## 3. OVERVIEW OF THE BOOK

In this section, attempt has been made to introduce the book in detail. As the author said in the

---

535 Ibid, p. 17

536 Ibrāhīm Ayyūb, p.132-133

537 Sharif, *History of Muslim philosophy*, p. 716

538 Ibid, p. 718

539 al-Māwardī, *Al-Ahkam As-Sulthaniyyah: prinsip-prinsip...* p. xxv-xxvi.; Sharif, *History of Muslim philosophy*, p.717

540 Hawwās, *Min uşul al-iqtisād al-islāmī...*, p.27

541 'Alī Khalīl Muşţafā. *Qirā'ah tarbawīyah fī fikr Abī al-Ḥasan al-Başrī al-Māwardī min khilāl kitāb Adab al-dunyā wa-al-Dīn* (Cairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1985), p. 17-18

542 al-Māwardī, *al-Rutbah fī talab...* p.18

foreword of the book, the aim, and purpose of writing it is dilating upon the mundane and religious ethic. The book, *Adab al-dunyā wa-al-Dīn*, was written in an ethical style that deals with many themes related to the issues of human life. It demonstrates the expressive theory for the truth of the Islamic revelation, which needs to establish consensus between *din* (religious) and *Dunya* (mundane).<sup>543</sup> The writing style to some extent is not concerned about methodological questions, but rather with an analysis of what he primarily considered as Islamic moral and religious virtues. In another word, his method is narrative and didactic. He establishes his views based on an abundance of evidence from al-Quran, then *Hadith* (traditions), followed by examples from the companions, then examples from good Muslims of the succeeding generation after the companions, philosophers (*hukama*), rhetoricians (*bulagha*) and poets.<sup>544</sup> The reason for such style of writing and supporting arguments in chronological order is to bring the joy of various arts, which could avoid people from getting bored.<sup>545</sup>

As the author briefly mentioned, the book contained five chapters. The first chapter is the virtue of the reason (intellect) and the evil of the desires.<sup>546</sup> The second is the ethic of knowledge. Al-Māwardī explained the magnificence and superiority of seeking knowledge. The third is religious ethic. The reason or intellect has a great position in the discussion of religious ethic. The fourth is the mundane or worldly ethic. The discussion on worldly matter is quite detailed compared to the previous chapters. Most of his economic thought is placed in this chapter is explored by the researcher. The last is related to the ethic of the soul. He discussed the issues of “needs” and “wants” and uses examples of daily life activities such as eating, drinking and wearing clothes to explain his theory.

#### 4. SOCIO-ECONOMIC DEVELOPMENT OF AL-MĀWARDĪ’S THEORY

The discussion on Islamic development theory has been limited until recent days. Only few scholars study and examine the development, especially the thought of economic development as a systematic theory<sup>547</sup>. Surprisingly, several classical scholars already discussed this topic long time ago. Even though, their writing does not merely desire to discuss development.<sup>548</sup> Some of these scholars are al-Māwardī (d. 450/1058), al-Ghazali (d. 505/1111), Ibn Khaldun (d. 808/1406), al-Maqrizi (d. 845/1442) and Shah Waliyullah (1176/1762) who made a valuable contribution in establishing the economic development theory, but study related to them is still scarce.<sup>549</sup>

In line with the aim of this study, our focus is mainly on al-Māwardī’s theory. Islahi (2000) reported that his economic development theory is scattered in his various books, but the comprehensive one is the book titled: *Adab din wa Dunya*. Al-Māwardī is among the few Muslim scholars who have presented a systematic theory of socio-economic development.

*Know! The righteous of the world can be viewed from two sides: The first is something that regulates all its affairs. The second is something that can develop the behaviour of its inhabitants....<sup>550</sup> Know! Something that can develop the state of the world, so the situation is being organized and its affairs can run well, there are*

543 ‘Alī ibn Muḥammad ibn Ḥabīb Al-Māwardī. *Kitāb adab al-dunyā wa-al-dīn*, edited by Muhammad Sabah, (Bayrūt: Manshūrāt Dār Maktabah al-Ḥayāh, 1986), p. 6

544 Fahry, *Ethical Theoris...*, p. 158

545 ‘Alī ibn Muḥammad ibn Ḥabīb al-Māwardī, *Adab al-dunyā wa-al-dīn*, (Bayrut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 2003), p. 3-4

546 al-Māwardī, *Adab al-dunyā wa-al-dīn*, (Bayrut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 2003), p. 5. For rest, the researcher will use the book published by Bayrut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 2003 as main reference. If there is other book used, the researcher will give detailed information due to there are many publishers published al-Māwardī’s book of *Adab al-dunyā wa-al-dīn*.

547 Islahi. *Contribution of muslim scholars...*, p. 65

548 Aidit Ghazali. *Development in Islamic Perspective*, (Selangor, Malaysia: Pelanduk Publication, 1990), p.29-30

549 May, the valuable study made by Abdul Azhim Islahi on his books, contributions of Muslim scholars to Economic thought And analysis (11-905 a.h./632-1500 a.d.) and the book focus on Shah Waliyullah, “Islamic Economic Thinking In The 12th Ah/18th Ce Century; With Special Reference to Shah Wali-Allah al-Dihlawi”. Scientific Publishing Center. King Abdulaziz University. <http://spc.kau.edu.sa>. 2011; And M. Umer Chapra, The future of Economics in Islamic perspective. The Islamic Foundation. United Kingdom. 2000

550 al-Māwardī, *Adab al-dunyā...*, p. 109



six principles (namely religion, powerful government, universal justice, peacefulness, welfare state, and high motivation).<sup>551</sup> ... While, something that can improve the behaviour of its inhabitants, there are three principles, which are as a guidance to arrange its affairs and as a system to organize its conditions. They are the spirit of obedience to the truth and rejecting to the deviation, the brotherhood that can make the heart grow fonder and firmly refuse things that are not good, and the sufficient materials (wealth) which can lead to peace of the human spirit and to support his assigned tasks.<sup>552</sup>

He used the term *salah-yasluhu-salah* to express the meaning of the development. The word *s-l-h* means he was or became good, incorrupt, right just, righteous or honest, sound, right or proper, state or in a state of order. The antonym of this word is *fasad*, which means corrupt, bad, etc.<sup>553</sup>. The word *islah*, might, is the best term that can represent the meaning of the development. When it is associated with the wealth, the meaning is close to *'imarah* or *'umran* or *tanmiyah*.<sup>554</sup> While in the modern term, "development" is translated to mean "*tanmiyah*" or *taqqadum* even it is translated to *Taghayyur*.<sup>555</sup> Similarly, Wan Mohd (2005) also prefers using the word *islah* than others.

*The actual development (Islah) is signaled important and well-planned activities that produce the good.... All actions either forge forward or reverse back; either increase or decrease, either actively moving or stayed, it is the islah (development), if it produces good deeds and justice in every aspect.*<sup>556</sup>

Chapra (2000) has made a valuable analysis of the Ibn Khaldun Theory of socio-economic development. He cited the summary of the interdisciplinary dynamic model for socio-economic organization that Ibn Khaldun suggested to the ruler of his time. This advice consists of eight wise principles of political wisdom, which are merged with another for mutual strength.<sup>557</sup>

*The strength of the sovereign (al-mulk) does not become consummated except by implementation of the Shari'ah...; The Shari'ah cannot be implemented except by a sovereign (al-mulk); The sovereign cannot gain strength except through the people (al-rijal); The people cannot be sustained except by wealth (al-mal); Wealth cannot be acquired except through development (al-'imarah); Development cannot be attained except through justice (al-'adl); Justice is the criterion (al-mizan) by which God will evaluate mankind; and The sovereign is charged with the responsibility of actualising justice.*

He also discussed the cyclical processes in terms of time, space, or historical standpoint that reappear during relatively normal phases. These cyclical processes are divided into five stages: 1) Conquest and success, 2) Stability and self-exalting, 3) Economic expansion and enjoyment of the fruits of development, 4) Contentment and compromise, 5) Extravagance, wastage and decadence.<sup>558</sup>

In the 17th century, Shah Wali-Allah al-Dihlawi gave valuable contribution to the theory of socio-economic development. He had also presented a systematic theory of socio-economic development in terms of time space or historical perspective. He coined the term *al-irtifaqat*, which means to become gentle, tender, gracious, courteous or civil or to behave and act gently, softly.<sup>559</sup> The core of Wali-Allah's explanation of the *irtifaqat* presents the development of human societies through four *irtifaqat* stages of increasingly refined order and elaboration of arts of civilized life. They are as follows; 1) Starting from a simple primitive village life existence that is dominated by the simple economic struggle. 2) Towns

---

551 Ibid, p. 111

552 Ibid, p. 123

553 Ibn Mazur, Lisan al-'Arab. Vol.7 Dar Ihya al-turath al-'Arabi. Bayrut, 1999, p. 284; E.W. lane. Arabic English lexicon. 2<sup>nd</sup> ed. Vol 4. Islamic book centre. Lahore, 1982, p. 1714

554 Rafiq Yunis al-Masri, *Ishāmāt al-fuqahā' fi al-furūd al-asāsiyah li-'ilm al-iqtisād*, (Damascus: Dār al-Maktabī, 2001), p. 9

555 Wan mohd. Nor Wan Daud, *Pembangunan di Malaysia kearah satu kefahaman baru yang lebih sempurna*, 2<sup>nd</sup> ed. (Malaysia: Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam. University Malaysia, 2005). p. 14-15

556 Ibid, p. 21

557 Chapra, *The future of Economics...*, p. 147-148

558 Islahi, *Contribution of Muslim Scholar...*, p. 67

559 Islahi, *Islamic Economic Thinking...*, p. 91-92

and city-state. What he means by the city is a kind of relation between different groups of people based on mutual dealings and cooperation. 3) Formation of Government and a Country-state. 4) And the last is an international community stage. At this stage, human society and the institutions of the government adopt an international character.<sup>560</sup>

From conventional point of view, the concept of development itself can be divided into two periods. The first period is year starting from 1700 until 1945, it covered largely the development of the capitalist economies of the west, and the second period is post world war II until now, which focused on the less-developed economies.<sup>561</sup> Mirakhor and Askari (2010) concluded that the first period dealt with social order, the role of society, culture and the state of development as material wellbeing. Furthermore, after World War II development is conceived as economic growth, depending on physical inputs, technology and others factors<sup>562</sup>. For example, Rostow (1971) saw the development of historical time space. He divided development into five stages namely: 1) the traditional society; 2) the stage of precondition for takeoff; 3) the takeoff stage; 4) the drive to maturity; 5) the last is the age of high mass-consumption.<sup>563</sup>

Revisiting Al-Māwardī statement mentioned above, the approaches of development (*Islah*) is not just on a state level, but also at the individual level as well. He, therefore, tries to determine the factors that influence the quality of those two approaches, by analyzing the role of moral related to each variable. Al-Māwardī's analysis contained human being as the center of development; he sees the development as human behaviour dependent. Having good behaviour will lead the welfare and vice versa.<sup>564</sup> The morals played important role in the development of human welfare. That is why, even though he discussed human behaviour centered development in his other books, similar discussion on development can also be seen in this book, *Adab Dunya wa din*. Before analyzing, and comparing his thought with others, it is necessary to assess all these variables separately and in detail.

#### 4.1 Macro or State Level

As mentioned earlier, in this level al-Māwardī gave six variables for establishing socio-economic development. They are as follows:

##### 4.1.1. The Role of Religion

The code of conduct is the main pillar that can guide human to the right path and prevent from the wrongdoing. That is why; he put the role of the religion as the first variable of development. Religion can be a means of managing and restraining human behaviour to achieve pleasure, and at the same time, it can guide humans who face hardship.<sup>565</sup> Having divine origin, it is believed that religion is the best and strongest system for improvement and stability of the state toward socio-economic developments.<sup>566</sup>

##### 4.1.2. The Role of Government

The government has to be powerful enough to manage and organize the state. This is because; a strong government has the capability of organizing and implementing the regulations and its programs. Using its authority, the government can unite the strife and conflicts. The government can prevent corruption and insubordination using its power. Al-Māwardī opined that the nature of human is tending to abuses, wishing to influence others, and forcing the people who oppose it. Al-Māwardī stated that the reasons people engage in corruption (*dhalim*) are due to the empty-headed, the restraining religion,

---

560 Ibid, p. 91-100

561 Abbas Mirakhor and Hossein Askari. *Islam and the Path To Human and Economic Development*, (New York: Palgrave Macmillan, 2010), p.1

562 Ibid, p 25

563 Walt Whitman Rostow. *The Stages of economic growth: a non-communist manifesto*, 2<sup>nd</sup> Ed, (Cambridge: University Press, 1971), p. 4

564 al-Māwardī, *Adab al-dunyā...*, p. 109-110

565 Ibid, p. 111

566 Ibid, p. 111

the cruel ruler, and the weakness that impedes. In order to prevent these behaviours, there is a need to strengthen, the power, and the authority.<sup>567</sup> Therefore, the government is the main factor to restrain and control the emerging of corruption. In addition, sometimes, the government is more powerful than the reasons and the religion. Al-Māwardī cited the following hadith:<sup>568</sup>

“The ruler is the shadow of God on earth, every oppressed people seek his protection.”<sup>569</sup>

“Verily, God restrains more through the sultan than he does through the Qur’an.”

To restrain bad behaviour there is need for the religious rules. It can give clear guidance to the society and the ruler. To establish the role of religion require government power. It is because the lack of required power for establishing religion could change and destroys its symbol.<sup>570</sup> So religion and government are interrelated, and complement each other. Al-Māwardī listed seven obligations that is required from government.<sup>571</sup> The more comprehensive duties were in his book *ahkam sultaniyah*, he listed ten principal duties to perform, and they are as follows;<sup>572</sup>

1. Government is responsible to guard the religion as it was established in its original form and about which the first generation of the Ummah agreed.
2. He must execute legal judgements between two contestants and bring to an end any dispute between two litigants so that equity prevails, the tyrant does not transgress, and the weak are not oppressed.
3. He must protect the territory of Islam and defend the sanctuaries so that people may earn their sustenance and journey safe from any threat to their people or belongings.
4. He must establish the hard-punishments in order to protect what Allah, May He be Exalted, has made inviolable from being violated and prevent the rights of his slaves from being abused.
5. He must fortify the border posts against attack and defend them with force against an enemy, which may appear to unexpectedly violate what is sacred or shed the blood of Muslims or *dhimmi* protected by a pact.
6. He must make *jihad* (holy war) against those who resist Islam after having been called to it until they submit or accept to live as a protected Dhimmi-community.
7. He must collect the *fay* and Zakah taxes from those on whom the Shari’ah and legal judgement has made it an obligation to pay without fear and oppression.
8. He must distribute the stipends or salaries and whatever is due from the bait-mal without wastefulness and make payments punctually, i.e. neither before their time nor after it.
9. He must ensure the employment of trustworthy persons and appointment of able counsellors capable of undertaking those tasks delegated to them and safeguarding monies assigned to them.
10. He must personally take over the supervision of affairs and the scrutiny of circumstances. This shall facilitate him to execute the policy of the Ummah and defend the nation without over-reliance on delegation of authority for even the trustworthy councillors may sometimes be dishonest. As a result, he could devote himself to worship and seeking the pleasure of Allah.

---

567 Ibid, p. 112

568 Ibid, p. 112

569 It part from hadith which say: The ruler is the shadow of god on earth: every oppressed people seek his protection. If he does justice he deserve reward and the subject owe thanks. However if he commits injustice, he bears the burden and the subjects need patience” (Ibn Umar by al-Bayhaqi, Shu’ab al-Iman Vol 6, p 16 no: 7369)

570 al-Māwardī, *Adab al-dunyā...*, p. 112-113

571 Ibid, p. 112

572 Alī ibn Muḥammad Māwardī. *Aḥkām al-sulṭānīyah: The laws of Islamic Governance*. (Asadullah Yate. Trans). (London: Ta-Ha Ltd, 2005) p. 27-28

### 4.1.3. Universal Justice

According to Al-Māwardī, universal justice is the third factor for socio-economic development. A comprehensive justice will bring peace to all levels of the society. It will instill love and affection, obedience to the law, development of the state, and growth of wealth, increase in offspring, and ensure security and tranquility of government.<sup>573</sup> Indeed, nothing can destroy the world and the conscience of the people faster than injustice.<sup>574</sup>

Justice is an important element for socio-economic development. If justice is established in the society then there is no need to have stringent rules to ensure the right and the obligation of the people equitably. He made reference to the following story of Alexander the great when he saw the least rules that the Indian use.<sup>575</sup>

*Alexander the great asked: "Why do you state the rules? They Answered: because we have given to ourselves, our rights and because we have the king who upholds the justice." Then Alexander asked again: "which is more important; a justice or courage?" They replied: "If the justice established, then the courage is not needed anymore."*

It makes sense that if justice is established, then the state actually does not need many rules to ensure fairness among the society.

Establishing of justice does not come from government only but it also requires the support of the people. Al-Māwardī stated that individuals themselves should uphold justice, and then other could be upheld.<sup>576</sup> To realize the justice upon himself, he should always hasten towards good deeds and prevent himself from the bad actions. He positioned himself in the middle of the path that is between exaggerations and inadequacy. This is to prevent those attitudes that lead to injustice. For instance, if he does oppression to himself, then he will do more to others. Moreover, he who commits injustice himself will tend to be more unjust to others.<sup>577</sup>

### 4.1.4. Peace and Security

Existence of peace and security across the country will bring tranquility to soul; give prosperity to its people; and give freedom to its inhabitants for doing their business activities.<sup>578</sup> So the production and investment activities will go well without any fear. In addition, security creates friendship and affection which is one of the conditions of the second requirement of human development.<sup>579</sup> Furthermore, peace and security is created from justice. So justice has a close connection with security and these two things cannot be separated. Hence, it can facilitate security for property, life, family and social life.

### 4.1.5. Welfare state

The wealth is necessary for the well-being of a society. It will give the society the prosperity, where everyone can improve his or her standard of living. Both the people who have better income and the people who have lower income can benefit from it. As a result, the jealousy will decrease and the abhorrence will diminish. Furthermore, their lives will contain optimistic feeling.<sup>580</sup> Moreover, he opined that abundance of material is a prerequisite to obtain a welfare state level. As a result, it will inherit peace and prosperity.<sup>581</sup> If the needed material does not exist, it will cause distress among the

---

573 al-Māwardī, *Adab al-dunyā...*, p. 116

574 Ibid, p. 116

575 Ibid, p. 116

576 Ibid, p. 117

577 Ibid, p. 117

578 Ibid, p. 119

579 Ibid, p. 119 and p. 136-154

580 Ibid, p. 120

581 Ibid, p. 121

society, which will ultimately affect the quality of life. In the end this will lead to chaos in the country.<sup>582</sup>

Al-Māwardī thinks that the abundance of material will lead to prosperity while scarcity will lead to corruption. Therefore, to create a welfare state with material abundance, al-Māwardī emphasized the state to promote the prosperity as well as to prevent the corruption.<sup>583</sup> Furthermore, a state can be called as welfare state if it fulfills two conditions; creation of jobs and material abundance. Abundance of Jobs for earning of life is the result of the safety and security that accompanies, while the riches of materials are part of divine origin that is born from the justice.<sup>584</sup>

#### 4.1.6. Motivation

High motivation can evoke strong passion in achieving a dream, even though it is difficult to achieve. It helps in striving to do better than the previous one. The goal is to obtain a more prosperous life.<sup>585</sup> However, Al-Māwardī also opined that the fantasy in the hereafter is considered as the most powerful causes in the affairs of forgetting and neglecting its preparations. He then differentiated between high motivation and fantasy. High motivation is accompanied by concrete actions, while fantasy is not accompanied by any concrete actions.<sup>586</sup>

Al-Māwardī therefore makes high motivation as the last condition that must exist in order to ensure smooth development. High motivation and optimistic attitudes will challenge the younger generation to develop what has been achieved by the previous generations. Every generation feels the need to develop their socio-economic based on what they need such as a dwelling house, farm as a place of cultivation, etc. It becomes an obligation for the next generation to continue develop what has been achieved by previous generations. Therefore, the sustainable development remains ongoing and all his affairs run regularly throughout the period.<sup>587</sup>

High and noble motivation plays an important role in the prosperity and well-being of the state. According to Al-Māwardī, if this noble motivation does not exist, it would be dangerous and bring destruction to the current generation and the next generations. This view is supported by the following hadith:<sup>588</sup>

*The future goal (high motivation) is God's mercy that is given to my ummah. An absence of it, undoubtedly neither a farmer will plant the trees, nor a mother will breastfeed her children.*

## 4.2 Micro or Individual Level

The individual is the smallest part of society and his behaviour influences the condition of the society. Al-Māwardī sees that individual development (*Islah*) as playing an important role in developing socio-economic. He gave more attention to individual behaviour by writing a specific chapter on *Adab al-nafs* (the ethic of the soul) in his book. However, as we shall see below, al-Māwardī identified three elements that should be fulfilled for human development, namely the obedient soul, the brotherhood and the sufficient materials. Let us, then, study all these variables separately and in detail.

### 4.2.1. Submission of Soul

This variable is related to his understanding of Islamic teaching which emphasizes ethical manner as code of conduct. Mastery of the soul is very important for an individual who lives in the society. Because, according to Al-Māwardī, if a person can take a grip on his soul then he can control himself,

---

582 Ibid, p. 179

583 Ibid, p. 121

584 Ibid, p. 121

585 Ibid, p. 121

586 Ibid, p. 122

587 Ibid, p. 121-122

588 Ibid, p. 122

but on the contrary, if he could not take a grip on his soul, then his desires will rule him.<sup>589</sup>

Education, especially in ethics, could play an important role in developing human character. That is why the Prophet was sent to this world to enhance the morality of the ummah. Mawardi argued that if ethics is not important, God would not have sent the Prophet to teach humankind the importance of ethics, and it is sufficient to rely on his reasons.<sup>590</sup> Then al-Māwardī cited the following hadith:

*I have been sent for the purpose of perfecting good morals.*

When the soul becomes obedient or controllable then he will see everything as it is. It means that, he will see the truth as truth and believe that it contain good for him, as well as when looking at the corruption and will recognize it as a bad thing for him. As the result, he would hold fast to the truth and abstain from corruption.<sup>591</sup> Instilling code of conduct, will guide human being to the right path especially in economic behavior. Recently, economist tried to understand how the moral dimension of people influences their economic behaviour. Even though morality cannot help to predict the price of wheat or refining theories of exchange rate they believe that it may be helping reconstruct the economic system or to solve the tradeoff between environmental protection and economic growth.<sup>592</sup>

#### 4.2.2. Brotherhood

As discussed previously, human beings are social by nature and live together. They will face many conflicts and problems, such as envy, injustice, etc., while interacting with others.<sup>593</sup> These will make the social life in danger. It is, therefore, necessary to have a sense of brotherhood to prevent envy and injustice among the society members. This is what makes the people in the society interact and cooperate with each other for common objectives, shun self-interest, avoid unjust to others, helping each other even though to the enemy thereby achieving social enjoyment and better life are possible.<sup>594</sup>

However, brotherhood does not instantly appear overnight in the society. Developing and strengthening brotherhood needs five factors namely: religion, lineage, marriage, friendship, and kindness or gratefulness.<sup>595</sup> Unlike other sections of this chapter, Al-Māwardī gave a detailed explanation of this section.

##### 4.2.2.1. Religion

Religion is the main reasons people get united into a brotherhood. Religion always encourages people to help each other, and prevent disunity and enmity among them. There is a hadith narrated by Sufyan az-Zuhri from Anas bin Malik that the Prophet (peace be upon him) said:

Do not desert each other, do not hate one another, and do not be jealous of one another, and O, Allah's worshipers! Be brothers. Lo! It is not permissible for any Muslim to desert (not talk to) his brother (Muslim) for more than three days.<sup>596</sup>

Feeling of affection that is guided by religion can help to prevent quarrel among them and in the end, they would help each other.

---

589 Ibid, p. 123

590 Ibid, p. 197

591 Ibid, p. 123

592 Daniel M. Hausman and Michael S. McPherson, *Economic Analysis and Moral Philosophy* (New York: Cambridge University Press, 1996), p. 3-4

593 al-Māwardī, *Adab al-dunyā...*, p. 123

594 Ibid, p. 123

595 Ibid, p. 124

596 Ibid, p 124

And hold fast, all together, to the rope which Allah (stretches out for you), and be not divided among yourselves; and remember with gratitude Allah's favour on you; for ye were enemies and He joined your hearts In love, so that by His Grace, ye became brethren; and ye were on the brink of the pit of fire, and He saved you from it. Thus doth Allah make His Signs Clear to you: that ye may be guided.<sup>597</sup>

Al-Māwardī sees that the bond of brotherhood because of God and His Messenger to be more powerful than the fraternity by descent. He supported by an example from the Prophet's life and the following verse;

Thou will not find any people who believe Allah and the Last Day, loving those who resist Allah and His Messenger, Even though They were their fathers or their sons, or their brothers, or their kindred...<sup>598</sup>

Al-Māwardī indicated that one should also be aware of the differences in religious views and splitting into several groups of school could lead to disintegration.<sup>599</sup> That is why, the role of the government is important to maintain and manage it.

#### 4.2.2.2. Lineage or descent

Al-Māwardī analyzed that lineage can raise and encourage people to cooperate among themselves, it can avoid fragmentation, it will build mutual protection and finally will create a sense of brotherhood. It will create a solid strength and protection within the society. This is perhaps the reason why the Arabs always keep affinity in order to prevent any acts of arbitrariness.<sup>600</sup> God as enshrined in the noble Quran says.

He (Luth) said: "Would that I had power to suppress you or that I could betake Myself to some powerful support."<sup>601</sup>

#### 4.2.2.3. Marriage

Marriage is the third caused that enhance the brotherhood. This is because marriage engenders the kinship and engagement between families that is based on love and choice.<sup>602</sup> Allah said in the Qur'an that:

*And among His Signs is this, that He created for you mates from among yourselves, that ye may dwell In tranquillity with them, and He has put love and Mercy between your (hearts): Verily In that are Signs for those who reflect.*<sup>603</sup>

Marriage is one of the solutions to compromise and unite two families and used to establish brotherhood with the enemy, so that a previously enemy family eventually become friendly.<sup>604</sup> Furthermore, Al-Māwardī saw marriage as the important element in establishing fraternity. He analyzed that the marriage ceremony is definitely done by one of the five reasons namely: the property (wealth), the religion, the beauty, the affection (love), and 'iffah's attitude (keeping away from things that are not good).<sup>605</sup>

---

597 Qur'an, al-Imran, 3:103

598 Qur'an, al-Mujadilah, 58:22

599 al-Māwardī, *Adab al-dunyā*..., p. 125

600 Ibid, p. 125

601 Qur'an, Huud, 11:80

602 al-Māwardī, *Adab al-dunyā*..., p. 129

603 Qur'an, ar-Rum, 30:21

604 al-Māwardī, *Adab al-dunyā*..., p. 129

605 Ibid, p. 130

#### 4.2.2.4. Friendship

Friendship is created from an attitude based on sincerity and honesty that encourages mutual understanding and helping each other. According to al-Māwardī, this kind of friendship is the highest level of brotherhood. He also stressed that the Prophet Muhammad always emphasized friendship, especially the friendship with a good, honest, and loyal friend, by following hadith.

Let you make friends with people who are honest, because they will become the jewel in happiness, and becomes a shield in the facing of the disaster.

Al-Māwardī gave detail attention on this matter and he classified the process of acquiring the friendship into two categories. The first is friendship acquired from urgent agreement, and the second is the friendship that exists for a purpose or business.<sup>606</sup> He also gave detailed guidance on how to choose good friends and benefit from them.<sup>607</sup>

#### 4.2.2.5. Kindness

Kindness is the fifth reason for brotherhood. This is because, goodness can cause tenderness, and creates loves and hospitality.<sup>608</sup> It is in line with God's commandment to the Muslims to help each other in goodness as following verse;

Help ye one another in righteousness and piety, but help ye not one another In sin and rancor: fear Allah, for Allah is strict In punishment<sup>609</sup>.

Al-Māwardī divided kindliness into two, namely charity and good deeds.<sup>610</sup> Charity means donating wealth in praiseworthy things without asking any reward. As Allah Said in the verse:

And those saved from the covetousness of their own souls,-They are the ones that achieve prosperity.<sup>611</sup>

This kind of kindness is related to the concept of Generosity as explained in the previous chapter. The opposite of generosity (sakhō) is miserliness (bakhil). Second is good deeds which means to provide assistance and full support.<sup>612</sup>

#### 4.2.3. Abundance of Materials (Wealth)

This is the last thing that should be accomplished to ensure the development of human beings in the society. To live, human have to fulfill at least their basic needs. To meet their needs, humans require sufficient wealth. Al-Māwardī cited the following verse to support his idea.

*Nor did we give them bodies that ate no food, nor were they exempt from death.*<sup>613</sup>

Human by nature, will seek the wealth to meet basic needs. Al-Māwardī stated that in nature, human would face the problem of scarcity toward his ability. Sometimes it is easy to pursue, but sometime is too difficult. Because of these reasons, people cooperate with each other.<sup>614</sup> People who are starving will do anything to survive. Deficiency of the wealth is dangerous because it will lead people to disbelief. Al-Māwardī cited the following hadith:<sup>615</sup>

---

606 Ibid, p.136

607 Ibid, p.13

608 Ibid, p. 155

609 Qur'an, al-Maidah, 5:2

610 al-Māwardī, *Adab al-dunyā...*, p. 156

611 Qur'an, al-Hashr, 59:9

612 al-Māwardī, *Adab al-dunyā...*, p.172

613 Qur'an, al-Anbiya', 21:8

614 al-Māwardī, *Adab al-dunyā...*, p. 179

615 Ibid, p. 175



“The malice almost defeated the ability, while the poverty can bring the blasphemy or disbelief.”

Figure 3:8 Socio-economic Development Factors

### 4.3 Al-Māwardī and ibn Khaldun Theories of Socio-Economic Development: a Brief Comparison

As mentioned before that Mawardi Theory of socio-economic development was closely similar to Ibn Khaldun’s theory. Therefore, a comparison between both is necessary to see the similarity between the two. Chapra’s analysis of Ibn Khaldun’s theory is a valuable contribution to this objective.

Starting from the role of government, according to mawardi, Government has great role in implementing the *din* (religion)<sup>616</sup>, establishing the justice, providing the material or resources and keeping the security of the nation. To be successful in its role, the government has to be powerful enough. Similarly, Ibn Khaldun opined that the political authority or government should ensure the well-being of the people, providing a proper environment for actualization development, establishing the justice trough implementation of the *Shari’ah* and distribution of the wealth.<sup>617</sup>

However, according to both, to ensure the effective running of government, there is need for standard code of conduct that is provided by the *Shari’ah*. Once, the code of conduct is instilled into the political authority surely, and then the role of government will run effectively.<sup>618</sup> Moreover, Mawardi stated that *Shari’ah* can be as a tool to keep the interests of the people from corruptions and at the same time as a guidance.<sup>619</sup> The behaviour such as asceticism and generosity has to be instilled into the society. While, Ibn Khaldun explained that *Shari’ah* is the most powerful cement to unite the people and it also helps to instill the norms in the society such as diligence, honesty, integrity, frugality, group feeling that can contribute to the development.<sup>620</sup>

Another variable of socio-economic development is justice. Mawardi analyzed the implementation of the justice could strengthen brotherhood, bring prosperity to the country and boost economic growth, etc. Ibn Khaldun has the same opinion on this issue; he indicated that if there is justice in the society it will facilitate development and strengthened the society. The absence of it will generate discontent among the people.<sup>621</sup> Both Mawardi and Ibn Khaldun also assert that to ensure the establishment of justice the role of government is imperative.

The role of wealth is the crucial variable in the development and in ensuring long-term survival. Mawardi prefers the material abundance to ensure the society benefits equally. It will lead the society to prosperous life and peace. As a result, the society has an optimistic feeling for life.<sup>622</sup> In a similar way, Ibn Khaldun also sees the importance of the wealth. To spend more on the well-being, government needs material abundance and the assurance that the wealth comes from the taxes. Therefore, to gain higher income from the taxes, increasing economic activity is necessary to increase the income. As a result, increasing income and wealth in the society will increase revenue in taxes.<sup>623</sup>

Mawardi suggested that, the spirit of brotherhood is required to unite the people. Brotherhood emerges from various motives such as religion, lineage, marriage, friendship, and kindness or gratefulness.<sup>624</sup> Likewise, Ibn Khaldun opined that *asabiyah* (group feeling) is necessary to prevent

---

616 Ibn khaldun used the word “*shari’ah*”, therefore the next discussion the researcher will use *shari’ah* to replace the term of *din*

617 Chapra, *The Future of Economics...*, p 150

618 See Chapra, *The Future of Economics...*, p 155-156 and al-Māwardī, *Adab al-dunyā...*, p 111-112

619 al-Māwardī, *Adab al-dunyā...*, p. 111

620 Chapra, *The Future Of Economics...*, 156

621 Chapra, p. 152

622 al-Māwardī, *Adab al-dunyā...*, p. 121

623 Chapra, *The Future of Economics...*, p. 158

624 al-Māwardī, *Adab al-dunyā...*, p. 124. How important of the brotherhood is can be seen from his long and detailed

conflict, injustice and to keep people together. What Ibn Khaldun means by *asabiyah* is cooperation with each other in encouraging righteousness and pity. However, it cannot stand alone, but depends on various variables such as justice, Shari'ah and government<sup>625</sup>

Hence, to run the government effectively *Shari'ah* rules are needed. Instilling and strengthening the code of conduct provided by the shari'ah in the society's mind however depend on the attitude of political authority. In addition, the role of government is important in establishing the justice, economic growth and providing the wealth.

## 5. CONCLUSION AND RECOMMENDATION

Al-Māwardī has undoubtedly made noteworthy contributions to modern economic ideas. He has discussed the basics theory much earlier than the early economists have done in the western economic thought. Even though, the words or the language he used is different from the contemporary one. These findings are valuable for the development of Islamic economy. However, in terms of contextual meaning and objective of analysis, there are similarities. Indeed, it is more comprehensive than conventional economics. His economic theory embodies interrelationships between religion, economic, social, psychological, and political factors.

*As mentioned in previous chapter, Ibn Khaldun and Shah Wali-Allah al-Dihlawi are the most famous in theories of development who entirely adopted different approaches. More than four centuries before them, Al-Māwardī proposed the theory of socio-economic development similar with the theory of Ibn Khaldun. On his theory, Ibn Khaldun offered a cyclical politico-economic theory based on asabiyah (group feeling). While, Al-Māwardī presented his theory based on brotherhood as a foundation. Al-Māwardī saw that socio-economic development should be viewed from two sides. The first is from the macro level that it consists of six elements, namely the role of religion, the role of government, universal justice, and welfare state with material abundance, security, and high motivation. Then, the second is from micro level, which consists three elements: those that are obedient soul, the brotherhood, and the sufficient materials or material abundance. Looking at Al-Māwardī's theory of socio-economic development, he considered the influence of macroeconomic on personal individual behaviour and vice versa. The role of government is significant for introducing and establishing the religious code in the society through public policies. He knows that the development of the state depend on the development of the individual. Thus, Al-Māwardī's theory of development, between microeconomic and macroeconomic is interconnected with each other.*

*Another Interesting finding is that, there are similarities between Mawardi's and Ibn Khaldun's theory. To ensure the socio-economic development is going well, both have already carried out analysis comprehensively. Both analyses have interdisciplinary approach, which are important variables of analysis that links each other, including the Shari'ah, the role of government, material abundance or wealth and justice. These variables influence each other or in other word, the variables are interdependent variable. Hence, his theory of socio-economic development is more comprehensive and futuristic than the theory of development in the modern economics.*

Based on the findings and limitations of this study, we note that several improvements and discussion could be introduced in conducting further study in his idea in the economic area. In addition, it could be useful to study the entire literature on Islamic economics. Since this study is a partial study on Al-Māwardī's economic thought, it is necessary to conduct comprehensive study on all his writing that are related to economic. Secondly, we suggests for future researchers to study his idea on socio-economic development in detail, which is interesting theory of development. Therefore, further study is required to relate it to the contemporary context.

---

explanation.

625 Chapra, *The Future of Economics...*, p 151-152

## REFERENCES

- Alam, Mohammad Manzoor.(1996). *Perspectives on Islamic Economics*. New Delhi: Institute of Objective Studies.
- al-Baghdādī, Abū Bakr Aḥmad ibn ‘Alī Khaṭīb. (1997). *Tārīkh Baghdādī*. Vol. Vol.12. Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah.
- al-Dimashqī, Abū al-Fidā’ al-Ḥāfiẓ ibn Kathīr. (2004). *al-Bidāyah wa’l-Nihāyah*. ed. 4. Vols. Vol.11/12., Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah.
- Ali, Yusuf, trans. *al-Qur’an*.
- al-Kubaisī, Subhi Fandi. (2002). “al fikr al-Iqtishod li al-Māwardī min Khilali al Al-Aḥkām al-sultāniyah.” *Ḥadhramaut li al-Dirasah wa al-Buhuth* Vol II/No. 2 pp: 87-114.
- al-Māwardī, ‘Alī ibn Muḥammad ibn Ḥabīb. (1986). *adab al-dunyā wa-al-dīn*. Edited by Muhammad Sobbaḥ. Bayrūt: Manshūrāt Dār Maktabah al-Ḥayāh.
- . (2003). *Adab al-dunyā wa-al-dīn*. Bayrut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah.
- . (1955). *Adab al-dunyā wa-al-dīn*. 4. Edited by Muṣṭafā Saqqā. Miṣr: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī.
- . (1971-72). *Adab al-qādī*. Edited by Muḥyī Hilāl Sarḥān. Baghdād: Ri’āsat Dīwān al-Awqāf.
- . (2005). *al-Aḥkām al-sultāniyah: The laws of Islamic governance*. Translated by Asadullah Yate. London: Ta-Ha Publishers Ltd.
- . (2000). *Al-Ahkam As-Sulthaniyyah: prinsip-prinsip penyelenggaraan negara Islam*. Translated by Fadli Bahri. Jakarta: Darul Falah.
- . (1976). *al-Wizārah: adab al-Wazīr*. Edited by Muḥammad Sulaymān Dāwūd and Fū’ād ‘Abd al-Mun’im Aḥmad. Iskandarīyah: Dār al-Jāmi’āt al-Miṣrīyah.
- al-Miṣrī, Rafīq Yūnus. (2009). *Buḥūth fī al-iqtisād al-Islāmī*. 2nd. Dimashq: Dār al-Maktabī.
- al-Subkī, Tāj al-Dīn Abī Naṣr ‘Abd al-Wahhāb ibn Taqī al-Dīn. (1999). *Ṭabaqāt al-Shāfi’iyah al-kubrā*. Edited by Muṣṭafā ‘Abd al-Qādir Aḥmad ‘Aṭā. Bayrūt: Manshūrāt Muḥammad ‘Alī Bayḍūn, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah.
- Amedroz, H.F. (1916). “The Hisbah Jurisdiction in the Ahkam Sultaniyyah of Mawardi.” *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 1916: pp. 77-101; 287-314.
- Ayyūb, Ibrāhīm. (1989). *al-Tārīkh al-‘Abbāsī: al-siyāsī wa-al-ḥaḍārī*. Bayrūt: al-Sharikah al-‘Ālamīyah lil-Kitāb.
- Chapra, Muhammad Umer. (1993). *Islam and Economic Development: A Strategy for development with Justice and Stability*. Islamabad.: International Institute of Islamic Thought and Islamic Research Institute.
- . (2000). *The Future of Economics: an Islamic perspective*. Leicester: The Islamic Foundation.
- Daud, Wan Mohd Nor Wan.(2005). *Pembangunan di Malaysia Kearah satu Kefahaman Baru yang Lebih Sempurna*. 2. Shah Alam: Jabatan Akidah dan Pemikiran Islam, Akademi Pengajian Universiti Malaya.
- Denffer, Ahmad Von. (1983). *Research in Islam: Basics, Principles and Practical Suggestions*. London: The Islamic Foundation.
- el-Ashker, Ahmed A.F, and Rodney Wilson. (2006). *Islamic Economics:A Short History*. leiden: Koninklijke brill nv.
- Ghazali, Aidit. (1990). *Development in Islamic Perspective*. Selangor. Malaysia: Pelanduk Publication.
- Ḥasan, Ḥasan Ibrāhīm.(1982). *Tārīkh al-Islām al-siyāsī wa-al-dīnī wa-al-thaqāfi wa-al-ijtimā’ī*. 10. al-Qāhirah: Maktabat al-Nahḍah al-Miṣrīyah.
- Hausman, Daniel M., and Michael S. McPherson.(1996). *Economic Analysis and Moal Philosophy*.

New York: Cambridge University Press.

- Hawwās, ‘Abd al-Wahhāb al-Sayyid. (1983). *Min uṣūl al-iqtiṣād al-islāmī: Al-Muḍāraba li’l-Māwardī; muqārana baina ‘l-madhāhib al-fiqhīya; dirāsa taḥbīqīya*. al-Qāhira: Dār al-Anṣār.
- ‘Ishsh, Yusuf. (2007). *Dinasti Abbasiyah*. Translated by Arif Munandar. Jakarta Timur: Al-Kautsar.
- Islah, Abdul Azim. (1997). *History Of Economic Thought In Islam: A Bibliography*. Jeddah: Scientific Publishing Centre King Abdulaziz University.
- . (2011). *Islamic Economic Thinking In The 12th Ah/18th Ce Century; With Special Reference to Shah Wali-Allah al-Dihlawi*. Jeddah: Scientific Publishing Center. King Abdulaziz University. <http://spc.kau.edu.sa>
- . (2008) “Thirty Years of Research on History of Islamic Economic Thought:.” *The Seventh International Conference on Islamic Economics*. Makkah: Islamic Economic Research Centre.
- Jamīlī, Rashīd ‘Abd Allāh. (1984). *Dirāsāt fī tārikh al-khilāfah al-‘Abbāsīyah*. Baghdad: Maktabat al-Ma‘ārif.
- Landreth, Harry, and David C. Colander. (2002). *History of Economic Thought*. 4th Edition. Boston: Houghton Mifflin Company.
- Larrain, Jorge. (1994). *Theories of development: capitalism, colonialism and dependency*. Cambridge: Polity Press.
- Mirakhor, Abbas, and Hossein Askari. (2010). *Islam and the Path To Human and Economic Development*. New York: Palgrave Macmillan.
- Muṣṭafā, ‘Alī Khalīl. (1985). *Qirā’ah tarbawīyah fī fikr Abī al-Ḥasan al-Baṣrī al-Māwardī min khilāl kitāb Adab al-dunyā wa-al-Dīn*. Cairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī.
- Oser, Jacob, and Stanley L. Brue. (1988). *The evolution of Economics Thought*. 4th edition. Orlando: Harcourt Brace Jovanovich. Inc.
- PIÇAK, Murat, Bahar Burtan DOĞAN, and Abdullah OĞRAK. (2013). “Abu Al-Hasan Al-Mawardi’s Views on Economic Policies.” *Current Research Journal of Economic Theory* (Maxwell Scientific Organization) 5(3) (September): 56-65.
- Rostow., Walt Whitman. (1960). *The Stages of economic growth: a non-communist manifesto*. 2th Edition. Cambridge: University Press.
- Sadeeq, Abul Hasan M., and Aidit Ghazali. (1992). *Reading in Islamic Economic Thought*. Kuala Lumpur: Longman.
- Sadeq, Abul Hasan M. (2006). *Development Issues in Islam*. Kuala Lumpur: Research Centre: International Islamic University Malaysia.
- Sāhī, Shawqī ‘Abduh. (1988). *Is’hāmāt al-Imām al-Māwardī fī al-nizām al-mālī al-Islāmī*. † Cairo: Jāmi‘at al-Azhar, †Markaz Ṣāliḥ ‘Abd Allāh Kāmil.
- Sharif, Miyad Muhammad. (1963). *A history of Muslim philosophy*. Vol. Vol.1.. Otto-Harrassowitz-Weisbaden.
- Siddiqi, Muhammad Nejatullah. (1402 – 1982). *Recent Work On History Of Economic Thought In Islam: A Survey*. †International Centre for Research in Islamic Economics. Jeddah: King Abdulaziz University.
- Todaro, Michael P., and Stephen C. Smith. (2009). *Economic Development*. 10. Boston: Pearson, Addison Wesley.

# Formulasi Teori Al-Mashlahah dalam Paradigma Pemikiran Hukum Islam Kontemporer

Oleh: Muhammad Harfin Zuhdi

Fakultas Syari'ah dan Ekonomi Islam IAIN Mataram

## Abstract

*Secara substansial, semua ajaran Islam hadir dengan membawa misi kemashlahahan bagi manusia di dunia dan akhirat. Oleh karenanya, bisa dikatakan bahwa seluruh ajaran yang tertuang dalam Al-Quran maupun al-Sunnah menjadi dalil adanya mashlahah. Meskipun tidak semuanya berbicara mengenai kemaslatan secara eksplisit, akan tetapi ada beberapa dalil yang bisa mengindikasikan terhadap eksistensi al-mashlahah dalam syari'at Islam. Secara umum alasan yang dikemukakan para ulama dalam menetapkan Mashlahah sebagai hujjah dalam menetapkan hukum, antara lain: Pertama, hasil induksi terhadap ayat atau hadis yang menunjukkan bahwa setiap hukum mengandung kemaslatan bagi umat manusia; Kedua, kemaslatan manusia akan senantiasa dipengaruhi perkembangan tempat, waktu, dan lingkungan mereka sendiri; dan ketiga, para ulama mengajukan basis argumentasi bahwa pada kasus beberapa perbuatan sahabat yang seringkali berbuat dan membuat kebijakan dengan berdasarkan kepada domain mashlahah. Dengan demikian, teori mashlahah menjadi inti dan muara dari konsep Maqashid al-Syari'ah (tujuan dan cita hukum Islam) sebagai paradigma pemikiran hukum Islam kontemporer dalam merespon berbagai persoalan hukum Islam dalam konteks kekinian.*

*Kata Kunci: al-Mashlahah, syari'at Islam, hujjah, kontemporer*

## Pendahuluan

*Mashlahah* merupakan perbuatan hukum yang mengandung manfaat dan ketentraman bagi semua manusia atau secara spesifik membawa manfaat bagi setiap orang terhadap jasmani, jiwa, akal serta rohani dengan tujuan untuk menjaga *maqâshid al-syari'ah*.<sup>626</sup> Keberpihakan *mashlahah* terhadap hukum memberikan nilai manfaat bagi manusia dalam menjalankan setiap perbuatan hukum *far'iyah*. Sehingga esensi *mashlahah* adalah sebagai standar dalam memaknai hukum Islam secara universal, bukan hanya diukur dengan logika manusia yang cenderung mengedepankan aspek rasionalitas dan

---

626Istilah *Maqâsid al-syari'ah* yang berarti tujuan penetapan hukum ini dipopulerkan oleh seorang ahli ushul fikih dari Madzab Maliki, Abû Ishâq al-Syâthibî, terutama semenjak beredarnya kitab "*al-Muwâfaqât fi ushûl al-Syari'ah*", akan tetapi dari sudut gagasan, sebenarnya poin-poin *maqâshid al-syari'ah* ini sudah pernah dikemukakan oleh ulama ushul fikih sebelumnya seperti kata *al-maqâshid* sendiri menurut Ahmad Raisûni, pertama kali digunakan oleh at-Turmudzî al-Hâkim, ulama yang hidup pada abad ke-3. Dialah yang pertama kali menyuarkan *Maqâshid al-syari'ah* melalui buku-bukunya, *al-Shalâh wa Maqâshiduhû, al-Haj wa Asrâruhû, al-'Illah, 'Ilal al-Syari'ah, 'Ilal al-'Ubdîyyah* dan juga bukunya *al-Furûq* yang kemudian diadopsi oleh al-Qarâfî menjadi judul buku karangannya. Setelah al-Hâkim kemudian muncul Abû Manshûr al-Mâturidî (w. 333) dengan karyanya *Ma'khad al-Syara'* disusul Abû Bakar al-Qaffâl al-Syâsyî (w.365) dengan bukunya *Ushûl al-Fiqh dan Mahâsin al-Syari'ah*. Setelah al-Qaffâl muncul Abû Bakar al-Abhârî (w.375) dan al-Baqîlânî (w. 403) masing-masing dengan karyanya, diantaranya, *Mas'alah al-Jawab wa al-Dalâil wa al-'Illah* dan *al-Taqrîb wa al-Irsyâd fi Tartîb Thurûq al-Ijtihâd*. Sepeninggal al-Baqîlânî muncullah al-Juwainî dalam kitab *al-Burhân*, al-Ghazâlî dalam kitab *al-Mushtashfâ*, al-Râzî dalam kitab *al-mahsûl*, al-'Âmidî dalam kitan *al-Ihkâm*, Ibn Hâjib, al-Baidlâwî, al-Asnawî, ibn Subukî, ibn 'Abdissalâm, al-Qarâfî, al-Thûfî, ibn Taimiyyah dan ibn Qayyim. Urutan di atas adalah versi Ahmad Raisûni, sedangkan menurut Yûsuf Ahmad Muhammad al-Badawî, sejarah *maqâshid al-syari'ah* ini dibagi dalam dua fase yaitu fase sebelum ibn Taimiyyah dan fase setelah ibn Taimiyyah. Adapun menurut Hammâdî al-Ubaidî orang yang pertama kali membahas *maqâshid al-syari'ah* adalah Ibrâhîm an-Nakhâ'î (w.96H), seorang *tâbi'in* sekaligus gurunya Hammâd ibn Sulaimân gurunya Abû Hanîfah. Setelah itu muncul al-Ghazâlî, 'Izzuddîn 'Abdussalâm, Najmuddîn at-Thûfî dan terakhir al-Syâthibî. Meskipun dengan versi yang beraneka ragam, namun dapat diambil kesimpulan bahwa sebelum al-Syâthibî, *maqâshid al-syari'ah* sudah ada dan sudah dikenal, hanya saja susunannya belum sistematis. Lihat, *Imâm Syâthibî: Bapak Maqâshid al-Syari'ah Pertama*, <http://islamlib.com>, 01 Mei 2003.

mengagungkan akal dalam berpikir dan bertindak. Dengan demikian, *mashlahah* sebagai metode *istinbâth* mampu memberikan ruang gerak yang lebih luas dalam pembentukan hukum Islam pada persoalan-persoalan hukum kontemporer.

Secara umum ada dua metode yang dikembangkan para ulama untuk menggali (*istinbâth*) hukum Islam, yaitu metode literal (*tharîqah lafdhiyyah*) dan metode argumentasi (*tharîqah ma'nawiyah*), namun kedua metode tersebut, jika diurai akan menjadi tiga pendekatan analisis yang telah dikembangkan oleh para ulama dalam melakukan kajian hukum, yaitu: 1) pendekatan melalui kaidah-kaidah kebahasaan (*qawâ'id al-lughah*), yakni kaidah-kaidah yang disusun untuk memahami makna lafaz dalam konteks makna hukumnya; 2) pendekatan melalui analisis '*illah al-hukm (manhaj ta'lîlî)*, yakni kaidah-kaidah untuk mengkaji posisi hukum dari berbagai kejadian yang tidak dinyatakan secara eksplisit dalam teks al-Qur'an dan al-Sunnah dengan melihat '*illah* hukum; dan 3) pendekatan melalui analisis *mashlahah (manhaj istishlâhî)* yang sering disebut *manhaj al-maqâshidî*, yakni kaidah-kaidah untuk mengkaji posisi hukum dari berbagai kejadian dengan mempertimbangkan *kemashlahahan* bagi kehidupan manusia yang akan ditimbulkan oleh rumusan pemikiran hukumnya tersebut.<sup>627</sup>

Paradigma pemikiran hukum Islam pada masa kontemporer, umumnya berbentuk tawaran-tawaran metodologi baru yang berbeda dengan metodologi klasik. Paradigma yang digunakan lebih cenderung menekankan wahyu dari sisi konteksnya. Hubungan antara teks wahyu dengan perubahan sosial tidak hanya disusun dan difahami melalui interpretasi literal, tetapi melalui interpretasi terhadap pesan universal yang dikandung oleh teks wahyu.<sup>628</sup> Walaupun tawaran metodologi hukum Islam tersebut memiliki model yang berbeda-beda, secara umum memiliki kecenderungan rasional-filosofis atau dengan kata lain menggunakan paradigma nalar *burhani* sebagai pijakan pemikiran mereka.

Artikel ini akan membahas tentang formulasi teori *al-mashlahah* yang menjadi inti dan muara dari konsep *Maqashid al-Syari'ah* (tujuan dan cita hukum Islam) sebagai paradigma pemikiran hukum Islam kontemporer dalam merespon berbagai persoalan hukum Islam dalam konteks kekinian.

### **Makna Genealogi *al-Mashlahah***

Secara etimologi, kata *al-mashlahah* berasal dari kata *al-salâh* yang berarti kebaikan dan manfaat. Kata *al-mashlahah* berbentuk *mufrad*, sedangkan jamaknya adalah *al-masâlih*. Kata *mashlahah* menunjukkan pengertian tentang sesuatu yang banyak mengandung kebaikan dan manfaatnya. Sedangkan lawan kata dari kata *al-mashlahah* adalah kata *al-mafsadah*, yaitu sesuatu yang banyak keburukannya.<sup>629</sup>

Sedangkan secara terminologi, *mashlahah* dapat diartikan mengambil manfa'at dan menolak *madharat* (bahaya) dalam rangka memelihara tujuan *syara'* (hukum Islam). Tujuan *syara'* yang harus dipelihara tersebut adalah memelihara agama, jiwa, akal, keturunan dan harta. Apabila seseorang melakukan aktivitas yang pada intinya untuk memelihara kelima tujuan *syara'* tersebut, maka dinamakan *mashlahah*. Di samping itu untuk menolak segala bentuk kemadharatan (bahaya) yang berkaitan dengan kelima tujuan *syara'* tersebut, juga dinamakan *mashlahah*.<sup>630</sup>

Lebih jauh, Imam al-Ghazali menegaskan bahwa suatu *kemashlahahan* harus sejalan dengan tujuan *syara'*, sekalipun bertentangan dengan tujuan-tujuan manusia, karena *kemashlahahan* manusia tidak selamanya didasarkan kepada kehendak *syara'*, tetapi sering didasarkan kepada kehendak hawa nafsu. Oleh sebab itu, yang dijadikan patokan dalam menentukan *kemashlahahan* itu adalah kehendak dan tujuan *syara'*, bukan kehendak dan tujuan manusia. Oleh karenanya, *kemashlahahan* yang dapat dijadikan pertimbangan untuk menetapkan suatu hukum adalah apabila: *Pertama*, *mashlahah* itu sejalan dengan

627 M. Hasbi Umar, *Nalar Fiqh Kontemporer* (Jakarta: GP Press, Cet.I, 2007), hlm. 254.

628 Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Ushul Fiqh* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), h. 231.

629 Ibn Manzhûr, *Lisân al-'Arab*, h. 277. Lihat; Luis Ma'lûf, *al-Munjid fî al-Luqar wa al-'Ilâm*, h. 432.

630 Abû Hâmid Muhammad al-Gazâli, *al-Mustasfa min 'Ilm al-'Usûl*, (Beirut:: Dar al Kutub al-'Ilmiyah, 1980), h. 286.

jenis tindakan-tindakan syara'. *Kedua, mashlahah* itu tidak meninggalkan atau bertentangan dengan nash syara'. *Ketiga, mashlahah* itu termasuk dalam kategori *mashlahah* yang dharuri, baik yang menyangkut *kemashlahahan* pribadi maupun orang banyak dan universal, yaitu berlaku sama untuk semua orang.<sup>631</sup>

Sementara Imam Syâtîbî menyatakan, bahwa *mashlahah* adalah pemahaman mengenai perlindungan hak-hak manusia dengan cara menarik *kemashlahahan* dan menolak kerusakan, yang mana akal tidak bebas untuk menemukan sebuah keadaan, dan kesepakatan umat Islam bahwa jika di dalam nash syar'î tidak dijumpai sesuatu yang mengandung *mashlahah*, maka pendapat tersebut harus ditolak".<sup>632</sup> Ibn 'Âsyûr menyatakan, bahwa *mashlahah* adalah sifat perbuatan yang menghasilkan sebuah kemanfaatan yang berlangsung terus menerus dan ditetapkan berdasarkan pendapat mayoritas ulama".<sup>633</sup>

Sedangkan menurut Sa'id Ramadlân al-Bûthî, bahwa *mashlahah* sebagaimana diistilahkan ulama dapat didefinisikan sebagai manfaat yang dimaksudkan oleh Allah SWT yang Maha bijaksana untuk kepentingan hamba-hambaNya, baik berupa pemeliharaan terhadap agama, jiwa, akal, keturunan maupun harta mereka dengan urutan tertentu yang terdapat dalam kategori pemeliharaan tersebut".<sup>634</sup>

Berdasarkan uraian tersebut, maka dapat disimpulkan bahwa *mashlahah* memiliki relasi yang signifikan dengan syari'ah dalam beberapa rumusan diantaranya: *Pertama*, Syari'ah dibangun atas dasar *kemashlahahan* dan menolak adanya kerusakan di dunia dan akhirat, Allah memberi perintah dan larangan dengan alasan *kemashlahahan*; *Kedua*, Syari'ah selalu berhubungan dengan *kemashlahahan*, sehingga Rasulullah SAW mendorong umatnya untuk melakukan kebaikan dan menjauhi kerusakan; *Ketiga*, tidak ada kemungkinan adanya pertentangan antara syari'ah dan *kemashlahahan*; dan *Keempat*, Syari'ah selalu menunjukkan pada *kemashlahahan* meskipun tidak diketahui keberadaan letak *kemashlahahannya*, dan Allah memberi kepastian bahwa semua *kemashlahahan* yang ada dalam syari'ah tidak akan menimbulkan kerusakan.<sup>635</sup>

Dengan demikian, maka dapat dirumuskan bahwa *mashlahah* adalah suatu perbuatan hukum yang mengandung manfaat bagi semua manusia sebagai standar dalam memaknai hukum Islam secara universal, sehingga *mashlahah* mampu memberikan ruang gerak yang lebih luas kepada pemikiran hukum Islam dalam merespon permasalahan dan isu-isu kontemporer.

## **Kualifikasi dan Eksistensi *Mashlahah***

Muhammad Khalid Masud dalam bukunya *Islamic Legal Philosophy*, mengatakan adan lima tren sikap yang muncul berkaitan dengan konsep *mashlahat* sebelum datangnya Syatibi. Tren pertama, dimulai dari ketika Imam al-Haramayn al-Juwaini (438/1047) menulis kitab *al-Burhan*, di mana penggunaan metode *mashlahah* menjadi hal yang sangat kontroversial. Kebanyakan ulama Syafi'iyah dan beberapa orang mutakallimun saat itu mengatakan bahwa *mashlahah* hanya dapat diterima jika ada dasar nash-nya. Seandainya *mashlahah* sampai bertentangan dengan nash, maka ia tidak boleh digunakan.<sup>636</sup>

Tren kedua yang muncul berkaitan dengan konsep *mashlahah* diwakili oleh pakar hukum yang menolak *mashlahah* mursalah, seperti Sayfuddin al-Amidi (631/1234) dan Ibn Hajib (646/1249). Dalam menolak *mashlahah*, mereka lebih mengikuti argumen al-Ghazali daripada al-Razi, yaitu *mashlahah*

---

631 Al-Ghazali, *al-Mustasfa*..., h. 139

632 Ibrahim bin Mûsa Abu Ishâq al-Syâtîbî, *Al-I'tishâm* (Beirut: Dâr al-Ma'rifah, tt.), juz II, hlm., 113.

633 Muhammad Thâhir bin 'Âsyûr, *Maqâshid al-Syari'ah al-Islâmiyyah* (Beirut: Muassasah Fuâd, 2004), Juz II, hlm., 297.

634 Muhammad Sa'id Ramadlân al-Bûthî, *Dawâbiḥ Mashlahah fî syari'ah al-Islâmiyyah* (Beirut: Muassasah al-Risâlah, 1990), h. 27.

635 Muhammad bin Abu Bakar bin al-Qayyim al-Jauziyah Abu Abdullah, *I'lam al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Âlamîn* (Beirut: Dâr al-Jail, tt.), Juz III, hlm., 3.

636 Khlalid Masud, 150-151.

hanya dapat dibenarkan jika ada dasar teks yang mendukung (*textually supported*).<sup>637</sup>

Tren ketiga yang muncul tampak dari pemikiran Al-'Izz Ibn Abdissalam, yang dalam memandang *mashlahah* cenderung pada pemikiran tasawwuf. Dikatakan memiliki kecenderungan terhadap pemikiran tasawwuf, sebab ia membagi *mashlahah* menjadi dua (a) duniawi—yang bisa diketahui secara *'aqliy*, dan (b) uhkrawiy—yang hanya bisa diketahui secara *naqliy*. Berkaitan dengan pengetahuan akan *mashlahah*, ia membagi menjadi beberapa tingkatan. Yang terendah adalah pengetahuan para orang awam, disusul oleh yang lebih tinggi berupa pengetahuan para *adzkiya* (orang bijak), dan kemudian disusul yang tertinggi berupa pengetahuan para *awliya'* dan *ashfiya'*.

Tren keempat, diwakili oleh Ibn Taymiyyah (728/1328) dan muridnya, Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah (751/1350). Menurut Ibn Taymiyyah, jika ada *mashlahah* yang menurut orang tidak ada dasar nashnya, maka hanya ada dua kemungkinan untuk *mashlahah* itu: (a) pasti ada nash yang tidak diketahui oleh orang tersebut, atau (b) itu sebenarnya bukan *mashlahah*. Dengan kata lain, Ibn Taymiyyah menganggap bahwa semua kemashlahahan telah ada dalam *nushush al-syar'iyah*, dan semua perintah Tuhan dasarnya adalah kemashlahahan.

Tren kelima, dikemukakan oleh Najmuddin al-Thufi—ulama Hanbali, juga sering dikatakan Syi'iy—yang mengatakan bahwa *mashlahah* adalah dasar yang sangat fundamental, sehingga dapat mengalahkan metode-metode yang lain. Pendapat Najmuddin al-Thufi menjadi pendapat yang sangat aneh ketika itu, dan bahkan sampai sekarang ini, sebab menabrak arus pemikiran mayoritas.

Setelah itu, muncul Syatibi yang dengan karya monumentalnya di bidang *mashlahah* dengan kitabnya yang berjudul *Al-Muwafaqat*. Dalam kitabnya tersebut—sebagaimana tampak dari pengakuan Syatibi tentang alasan penulisannya, ia berusaha mempertemukan dua aliran yang seringkali dianggap bertentangan satu sama lain: *ahl al-hadits* (madzhab Maliki) dan *ahl al-ra'y* (madzhab Hanafi). Ketika itu, tempat tinggal Syatibi didominasi oleh madzhab Maliki yang menjadi madzhab resmi negara dan sangat mengucilkan ulama madzhab Hanafi. Berangkat dari fenomena yang demikian itu, Syatibi yang sesungguhnya bermadzhab Maliki berusaha untuk mengatasi jurang tajamnya pertentangan kedua madzhab tersebut dengan karyanya tersebut.

Perjalanan *mashlahah* ternyata tidak berhenti begitu saja, sebab ia terus mengalami proses formulasi yang lebih konkrit dan *'applicable'*. Contohnya, pada tahun 1857, seiring dengan gerakan pembaharuan di Tunisia, muncul dokumen yang disebut sebagai *'Ahd al-Aman*—yang kemudian menjadi instrumen hukum yang sangat fundamental dalam Konstitusi 1860. Dokumen ini menyebutkan bahwa komponen masalah ada tiga: *liberty* (kemerdekaan, kebebasan), *security* (keamanan), dan *equality* (persamaan). Tahun 1867, Khayruddin Pasha—dalam karyanya: *Aqwam al-Masalik*—mengatakan bahwa *mashlahah* harus menjadi acuan tertinggi dalam pemerintahan (*supreme guide of the government*). Tahun 1899, Muhammad 'Abduh menegaskan bahwa *mashlahah* harus menjadi asas yang membimbing proses penetapan hukum. Tahun 1906, majalah al-Manar mempublikasikan karya al-Tufiy tentang *mashlahah* yang sangat radikal—dan kontroversial, sehingga langsung dikecam keras oleh Zahid al-Kawthari.

Perjalanan *mashlahah* di era modern, cenderung mengukuhkan *mashlahah* sebagai metode yang mengusur kekakuan hukum Islam, dan mendukung hukum Islam yang bersifat adaptif terhadap perubahan. Di tengah-tengah kecenderungan yang demikian itu, ada pula beberapa penulis yang berusaha membatasi kembali cara penggunaan metode *mashlahah*. Tahun 1965, Sa'id Ramadhan al-Buthiy, mengeluarkan karya disertasinya di Al-Azhar yang berjudul *Dlawabith al-Mashlahah*.<sup>638</sup> Dalam disertasinya tersebut, ia memulai pemaparannya dengan menyebutkan bahwa para orientalis telah memulai model baru serangannya terhadap Islam dengan menganjurkan dibukanya pintu ijtihad

---

637 Khalid, 161

638 Musthafa al-Zarqa' mengatakan bahwa kitab ini merupakan kitab terbaik yang berbicara tentang *mashlahah*. Lihat Musthafa al-Zarqa', *Al-Istishlah*, bagian muqaddimah.



seluas mungkin dan menekankan bahwa metode *mashlahah* adalah metode yang sangat fundamental untuk menjadi rujukan. Berkaitan dengan isu ini, Al-Buthiy mengatakan bahwa pintu ijtihad tidak pernah tertutup, dan Allah juga sangat menghargai kemaslahatan. Namun demikian, kemaslahatan tetap ada batasan dan kualifikasinya. Penggunaan metode *mashlahah* tidak boleh bebas tak terbatas, sebab penggunaan metode ini dipagari oleh berbagai ‘aturan main’ yang kemudian ia katakan sebagai ‘*dlawabith al-mashlahah*’.

Fondasi bangunan hukum Islam direpresentasikan oleh *mashlahah* yang ditujukan bagi kepentingan hidup manusia sebagai hamba Allah, baik menyangkut kehidupan duniawi maupun kehidupan akhirat. Hukum Islam menjunjung tinggi prinsip-prinsip keadilan (*‘adālah*), kasih sayang (*rahmah*), dan *mashlahah*. Setiap aturan hukum yang menyimpang dari prinsip-prinsip tersebut pada hakikatnya bukanlah bagian dari hukum Islam, meskipun dicari rasionalisasi (*ta’wil*) untuk menjadikannya sebagai bagian darinya.<sup>639</sup> Di samping itu, keagungan dan keluhuran hukum Islam terwujud pada kompatibilitas doktrinnya dengan perkembangan kehidupan manusia lantaran spirit *mashlahah* yang menggerakkannya.<sup>640</sup> Eksistensi *Mashlahah* dalam bangunan hukum Islam memang tidak bisa dinafikan karena *al-mashlahah* (المصلحة) dan *al-Syari’ah* (الشريعة) telah bersenyawa dan menyatu, sehingga kehadiran *al-Mashlahah* meniscayakan adanya tuntutan *al-Syari’ah* (الشريعة).

Penelitian yang mendalam atas sedemikian banyak *nash* al-Qur’an dan Hadis memang menghasilkan kesimpulan yang meyakinkan bahwa doktrin hukum Islam senantiasa dilekati *hikmah* dan ‘illah yang bermuara kepada *mashlahah*, baik bagi masyarakat maupun bagi orang perorangan.<sup>641</sup> Bahkan, doktrin hukum Islam dimaksud bukan saja di bidang muamalat umum (non-ibadah *mahdah*), tetapi juga ibadah *mahdah*. Jadi, semua bidang hukum dengan aneka norma hukum yang telah digariskan oleh al-Qur’an dan Hadis berhulu dari, sekaligus bermuara kepada *mashlahah* bagi kehidupan umat manusia. Hal ini karena Allah tidak butuh kepada sesuatu pun, sekalipun itu ibadah *mahdah*. Tegasnya, manusia lah sebagai hamba Allah yang diuntungkan dengan adanya kenyataan bahwa *mashlahah* menjadi alas tumpu hukum Islam itu.<sup>642</sup>

Hadirnya *hikmah* dan ‘illah dalam norma hukum Allah (baik berupa *al-amr* maupun *al-nahy*) itu pada gilirannya menjamin eksistensi *mashlahah*. Pada sisi lain, formulasi sejumlah *legal maxim* (*al-qawa’id al-syar’iyyah*) bertumpu pada penemuan *hikmah* dan ‘illah yang *nota bene* menjadi garansi bagi eksistensi *mashlahah*. Dengan demikian, *mashlahah* merupakan poros dan titik beranjak bagi formulasi *al-ahkām al-syar’iyyah* dan *al-qawa’id al-syar’iyyah*.<sup>643</sup>

Mewujudkan *mashlahah* merupakan tujuan utama hukum Islam. Dalam setiap aturan hukumnya, *al-Syari’ah* mentransmisikan *mashlahah* sehingga lahir kebaikan, kemanfaatan dan terhindarkan dari keburukan atau kerusakan, yang pada gilirannya terealisasinya kemakmuran dan kesejahteraan di muka bumi. Sebab, *mashlahah* itu sesungguhnya adalah memelihara dan memperhatikan tujuan-tujuan hukum Islam berupa kebaikan dan kemanfaatan yang dikehendaki oleh Syari’ah, bukan oleh hawa nafsu manusia.<sup>644</sup> Norma hukum yang dikandung *nash* (*nusūs al-syari’ah*) pasti dapat mewujudkan *mashlahah*, sehingga tidak ada *mashlahah* di luar petunjuk teks Syariah; dan karena itu, tidaklah valid pemikiran yang menyatakan *mashlahah* harus diprioritaskan jika berlawanan dengan teks-*nash* syariah.<sup>645</sup> Dengan

639 Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah, *I’lām al-Muwaqqi’in ‘an Rabb al-‘Ālamîn*, (Kairo: Dār al-Hadīts, 1425 H/2004 M), hlm. Juz ke-3, h. 5.

640 Husain Hâmid Hisân, *Fiqh Mashlahah wa Tatbiqâtuhu al-Mu’âsirah*, hlm. 4, dalam Seminar Internasional Tatanan Fundamental Ekonomi Islam Kontemporer, (Jeddah: IRTI-Islamic Development Bank, Ramâdan, 1413 H), h. 4.

641 Tâhir ibn, Âsyûr, *Maqâsid al-Syari’ah al-Islâmiyyah*, (Tunis: Dâr Suhnun, Kairo: Dâr al-Salâm, 1427 H/2006 M), h. 12.

642 Yûsuf al-Qaradâwi, *Madkhal li Dirâsat al-Syari’ah al-Islâmiyyah*, (Kairo: Maktabah Wabwah, 1421 H/2001 M), h. 58.

643 Allâl al-Fâsiy, *Maqâsid al-Syari’ah al-Islâmiyyah wa Makârimuha*, (Rabat: Maktabah al-Wihdah al-Arabiyyah, t.thlm.), h. 138.

644 Jalâl al-Dîn ‘Abd al-Rahmân, *al-Masâlih al-Mursalah wa Makânatuha fi al-Tasyri’*, (t.tp: Matba., at al-Sa., âdah, 1403 H/1983 M), h. 12 dan 13.

645 Husain Hâmid Hisân, *Nazariyyat Mashlahah fi al-Fiqh al-Islâmiy*, (Beirut: Dâr al-Nahdah al-‘Arabiyyah, 1971), hlm.

demikian, maka dapat dirumuskan bahwa hakikat *mashlahah* adalah sumbu peredaran dan perubahan hukum Islam, di mana interpretasi atas teks nash syariah dapat bertumpu padanya.<sup>646</sup>

Tujuan Allah SWT dalam menyebarkan *mashlahah* bagi legislasi yang dilakukan-Nya tentu bersifat mutlak dan menyeluruh, tidak terbatas pada kasus atau obyek tertentu; *mashlahah* menyebar secara mutlak pada semua prinsip-prinsip dasar dan satuan-satuan kasus partikularistik dari hukum Islam.<sup>647</sup> Hukum Islam seluruhnya merupakan *mashlahah*, yang representasinya bisa berbentuk penghilangan *mafsadah* dan bisa pula berbentuk perwujudan *mashlahah*. Tegasnya, tiada suatu hukum yang mengandung *al-madarrah* melainkan diperintahkan untuk menjauhinya, dan tiada suatu hukum yang mengandung *mashlahah* melainkan diperintahkan untuk mewujudkannya.<sup>648</sup> Pertimbangan *mashlahah* merupakan satu metode berfikir untuk mendapatkan kepastian hukum bagi suatu kasus yang status hukumnya tidak ditentukan oleh nash atau *al-ijmā'*. Akhirnya, tidak dapat dinafikan bahwa *mashlahah* merupakan suatu ketetapan yang mengandung kebaikan bagi manusia.<sup>649</sup>

Berdasarkan elaborasi tersebut, maka norma hukum yang dikandung oleh nash pasti dapat mewujudkan *mashlahah*, sehingga tidak ada *mashlahah* di luar petunjuk nash dan karena itulah tidak valid pemikiran yang menyatakan bahwa *mashlahah* harus diprioritaskan bila berlawanan dengan nash Syariah. Tidak ada tempat bagi pertimbangan *mashlahah* yang akan berakibat terdesaknya nash Syariah yang telah mengandung *mashlahah* bagi kehidupan manusia. Tegasnya, *mashlahah* yang bertentangan dengan *nashh* Syariah bukanlah *mashlahah* yang hakiki melainkan *mashlahah* yang semu.<sup>650</sup>

Selanjutnya, dalam konteks adanya kemungkinan kontradiksi *mashlahah*, dalam hal *mashlahah* yang lebih luas menuntut dikorbannya *mashlahah* yang lebih sempit, maka dapat dilakukan pilihan meninggalkan *mashlahah* yang lebih sempit, menuju tercapainya *mashlahah* yang lebih luas tersebut.<sup>651</sup>

Dalam tataran aplikasi, *mashlahah* dimanifestasikan pada metode-metode atau dalil-dalil ijtihad untuk menetapkan hukum yang tidak ditegaskan secara eksplisit oleh nash, seperti *al-qiyās*, *mashlahah al-mursalah*, *al-istihsân*, *sadd al-dzari'ah*, dan *al-'urf*. Oleh karena itu, setiap metode atau dalil ijtihad yang bertumpu pada prinsip *mashlahah* dapat dikualifikasi sebagai upaya menggali kandungan makna nash Syari'ah (*istidlâl bi al-nusûs al-syar'iyah*).<sup>652</sup>

Mohammad Hashim Kamali menyimpulkan bahwa identifikasi *mashlahah*-- sebagai inti *maqâsid al-syar'i'ah*-- dapat didasarkan pada: (1) *nusûs al-syar'i'ah*, terutama *al-amr* dan *al-nahy*, (2) *al-'illah* dan *al-hikmah* yang dikandung *nusûs al-syar'i'ah*, dan (3) *al-istiqrâ'*.<sup>653</sup>

Sehubungan dengan relasi *mashlahah* dan ijtihad, di kalangan ulama dikenal istilah *al-ijtihâd al-istislâhiy*, yakni suatu upaya pengerahan segenap kemampuan untuk memperoleh hukum Syariah dengan cara menerapkan prinsip-prinsip hukum yang umum-universal terhadap suatu masalah atau kasus yang tidak ditegaskan oleh nash secara spesifik yang pada intinya bermuara kepada mewujudkan *mashlahah* (*jalb al-mashlahah*) dan menghindari atau menghilangkan *al-mafsadah* (*daf' al-mafsadah*), yang sejalan dengan tuntutan prinsip-prinsip Syariah. Model ijtihad ini sebenarnya mengarah kepada

---

607.

646' Aliy Hasaballah, *Usûl al-Tasyri' al-Islâmiy*, (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, 1383 H/1964 M), h. 257.

647 Abû Ishâq al-Syâtîbi, *al-Muwâfaqât fi Usûl al-Syar'i'ah*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), Jilid I, Juz ke-2, h. 42.

648Izz al-Dîn ibn 'Abd al-Salâm, *Qawâ'id al-Ahkâm fi Masâlih al-Anâm*, (Kairo: Maktabat al-Kulliyât al-Azhariyyah, 1994), Juz ke-1, h. 11.

649Peunoh Daly, "Menelusuri Pemikiran *Mashlahah* dalam Hukum Islam", dalam Munawir Sjadzali, dkk, *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988), h. 151.

650 Ali Yafie, "Ijtihad: Antara Ketentuan dan Kenyataan", dalam Munawir Sjadzali, dkk, *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988), h. 108.

651Ali Yafie, "Ijtihad: Antara Ketentuan dan Kenyataan", h. 109.

652Husain Hâmid Hisân, *Nazariyyât Mashlahah fi al-Fiqh al-Islâmiy*, h. 607.

653Mohammad Hashim Kamali, *The Dignity of Man: An Islamic Perspective*, (Kuala Lumpur: Ilmiah Publisher, 2002), h.

93

upaya memasukkan hukum ke dalam domain nash syariah.<sup>654</sup>

Menurut Ahmad Fathi Bahnashi, sebagian ulama ahli hukum Islam generasi *al-tabi 'in* berpaling dari aplikasi tekstual nash syariah yang bersifat mutlak atau umum lantaran aplikasi tersebut berimplikasi tereliminasinya *mashlahah*. Mereka justru melakukan interpretasi nash syariah itu dan melakukan aplikasi terhadapnya dengan kerangka pikir *mashlahah* meskipun memberikan kesan *al-taqyid* atau *al-takhsis* atau *al-ihmal* terhadap nash syariah.<sup>655</sup>

Lebih dari itu, *mashlahah* yang bersifat umum, yang *genuine*, yang mendukung terwujudnya tujuan-tujuan hukum Islam dan yang tidak bertentangan dengan nash syariah merupakan dasar, pijakan dan kerangka acuan yang valid bagi legislasi hukum Islam.<sup>656</sup> Hal senada juga diungkapkan oleh Imran Ahsan Khan Nyazee, para ulama ahli hukum Islam bersepakat bahwa *mashlahah* dapat diaplikasikan sebagai basis dasar suatu ketetapan hukum, dan *mashlahah* ini dapat dijadikan dasar pikiran ketika memperluas ketetapan hukum itu kepada kasus-kasus baru. Inilah yang merupakan basis doktrin *mashlahah*.<sup>657</sup>

Konsep *mashlahah* sebagai inti dari *maqâsid al-syari'ah* merupakan alternatif terbaik untuk pengembangan metode-metode ijtihad, di mana al-Qur'an dan Sunnah harus dipahami melalui metode-metode ijtihad dengan memberi penekanan pada dimensi *mashlahah*.<sup>658</sup> Konsep *mashlahah* merupakan metode bagi perubahan hukum. Melalui konsep ini para ulama fikih memiliki kerangka kerja untuk menangani masalah hukum yang terkandung dalam sistem hukum berdasarkan kepada nash syariah yang *nota bene* mengandung fondasi materiil hukum yang terbatas mengenai urusan kehidupan, sementara problematika hukum dalam situasi dan kondisi lingkungan yang terus berubah. Dengan demikian, konsep *mashlahah* memberikan legitimasi bagi aturan hukum baru dan memungkinkan para ulama fikih mengelaborasi konteks kasus yang tidak ditegaskan oleh nash. Oleh karenanya, seberapa besar perubahan hukum dapat dicapai melalui aplikasi konsep *mashlahah* tergantung pada pola penalaran hukum berbobot *mashlahah* yang diterapkan para ulama fikih.<sup>659</sup>

Yusuf al-Qaradhawi menandakan bahwa substansi *mashlahah* yang dikehendaki oleh hukum Islam adalah *mashlahah* yang komprehensif, integral dan holistik yang mencakup perpaduan antara *mashlahah al-dunyawiyyah* dan *mashlahah al-ukhrawiyyah*, perpaduan antara *mashlahah al-maddiyyah* dan *mashlahah al-rûhiyyah*, perpaduan antara *mashlahah al-fardiyyah* dan *mashlahah al-mujtama'iyyah*, perpaduan antara *mashlahah al-qaumiyyah al-khâssah* dan *mashlahah al-insâniyyah al-'âmmah*, dan perpaduan antara *mashlahah al-hâdirah* dan *mashlahah al-mustaqbalah*. Atas dasar ini, Yusuf al-Qaradawi menegaskan bahwa konsep *mashlahah* yang menjawai hukum Islam, tidak bisa diidentikkan dengan utilitarianisme dan pragmatisme, yang *nota bene* berhulu pada faham materialisme.<sup>660</sup>

Lebih jauh, Qaradhawi mengajukan pandangan tentang cara yang meyakinkan untuk mengetahui *al-maqâsid al-syar'iyyah* tersebut. Pertama, meneliti setiap 'illah (baik *mansûsah* maupun *gair mansûsah*) pada teks al-Qur'an dan Hadis. Kedua, mengkaji dan menganalisis hukum-hukum partikular, untuk kemudian menyimpulkan cita makna hasil pemaduan hukum-hukum partikular tersebut.<sup>661</sup>

---

654 Muhammad Sallâm Madkûr, *al-Ijtihâd fi al-Tasyri' al-Islâmiy*, (Kairo: Dâr al-Nahdah al-'Arabiyyah, 1404 H/1984 M), h. 45.

655 Mengenai deskripsi dan model aplikasi *al-taqyid*, *al-takhsis*, *al-tarjih*, dan yang semisalnya, lihat Muhammad Ibrâhîm Muhammad al-Hafnâwîy, *al-Ta'ârud wa al-Tarjih 'ind al-Usûliyyîn*, (t.tp.: Dâr al-Wafâ", 1408 H/1987 M)

656 Mohammad Hashim Kamali, "Fiqh and Adaptation to Social Reality" dalam Jurnal *The Muslim World*, 1996, Vol.86, No.1 h. 72.

657 Imran Ahsan Khan Nyazee, *Theories of Islamic Law: The Methodology of Ijtihad*, (New Delhi: Adam Publishers & Distribution, 1996), h. 236-237.

658 Asafri Jaya Bakri, *Konsep Maqashid Syari'ah Menurut al-Syati*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1996), h. 168.

659 Felicitas Opwis, "Maslaha in Contemporary Islamic Legal Theory", dalam *Journal Islamic Law and Society*, (Leiden: Koninklijke Brill NV, 2005), Vol. 12, No. 2, h. 183.

660 Yusuf al-Qaradawi, *Madkhal li Dirâsat al-Syari'ah al-Islâmiyyah*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1990), h. 62.

661 Yusuf al-Qaradhawi, *Fiqh Maqashid Syariah: Moderasi Islam antara Aliran Tekstual dan Aliran Liberal*, terj. Arif Munandar Riswanto, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2007), h. 23-25.

Berkaitan dengan hal ini menjadi sangat penting untuk membahas siapa yang memiliki otoritas untuk menilai apakah sesuatu itu *mashlahah* atau tidak dalam melakukan ijtihad. Sesungguhnya sesuatu itu dapat disebut memiliki domain *mashlahah* apabila sejalan atau tidak bertentangan dengan *nusûs al-syari'ah*, dan sebaliknya, sesuatu itu bukan *mashlahah* jika bertentangan dengan *nusûs al-syari'ah*.

Dalam konteks ini, kehadiran institusi *ijtihâd jamâ'iy* (ijtihad kolektif)<sup>662</sup>, seperti MUI, Bahtsul Masa'il NU, Majelis Tarjih Muhammadiyah, dan Dewan Hisbah Persis, menjadi sangat signifikan dalam mengeliminasi kemungkinan penyalahgunaan dalil atau metode *mashlahah* oleh aktivitas *ijtihâd fardiy* sehingga konsepsi dan aplikasi *Mashlahah* dalam proses ijtihad tersebut terhindar dari kesalahpahaman dan salah kaprah.<sup>663</sup> Meskipun demikian, ini tidak berarti menutup rapat-rapat pintu *ijtihâd fardî*.

### Kategorisasi *al-Mashlahah*

Sebelum lebih jauh menjelaskan kategorisasi *mashlahah* perlu dikemukakan pandangan al-Bûthi tentang kriteria *mashlahah* dalam menilai kualifikasi *mashlahah* yang valid secara syar'i. Menurut pandangan al-Bûthi, kriteria *Mashlahah* itu mencakup lima hal, yaitu (1) sesuatu yang akan dinilai itu masih berada dalam koridor *nashs* Syara', (2) sesuatu tersebut tidak bertentangan dengan al-Qur'an, (3) ia tidak bertentangan dengan Sunnah, (4) ia tidak bertentangan dengan *al-qiyâs*, dan (5) ia tidak mengorbankan *Mashlahah* lain yang lebih penting.<sup>664</sup>

Muhammad Muslehuddin melihat bahwa kategorisasi *mashlahah* dengan trilogi *mashlahah al-mu'tabarah*; *mashlahah al-mulghah*; *mashlahah al-mursalah* tetap harus mempertimbangkan dimensi kepentingan masyarakat dan realitas sosial yang terus berubah sehingga hukum Islam harus bergerak seiring sejalan dengan perubahan realitas sosial yang terjadi, yang pada gilirannya fleksibilitas hukum Islam dapat dipertahankan.<sup>665</sup>

Pada sisi lain, al-Gazâli menjelaskan bahwa yang pertama, *mashlahah* yang mendapat ketegasan justifikasi nashh syariah terhadap penerimaannya (*mashlahah al-mu'tabarah*), merupakan *al-hujjah al-syar'iyah*, dan buahnya berupa *al-qiyâs* yang mengandung makna memetik hukum dari kandungan makna-logis suatu *al-nashs* dan *al-ijmâ'*. Adapun yang kedua, *mashlahah* yang mendapat ketegasan justifikasi nashh syariah terhadap penolakannya (*mashlahah al-mulghah*), Sedangkan yang ketiga, menurut al-Gazâli ialah *mashlahah* yang tidak mendapat ketegasan justifikasi nashh syariah, baik terhadap penerimaannya maupun penolakannya. Hal ini menjadi medan perselisihan pendapat para ulama.<sup>666</sup>

Di sisi lain, al-Gazâli juga mengkategorisasi *mashlahah* berdasarkan segi kekuatan substansinya (*quwwatiha fi dzâtihâ*), di mana *Mashlahah* itu dibedakan menjadi tiga, yaitu (1) *Mashlahah* level *al-darûrât*, (2) *Mashlahah* level *al-hâjât*, dan (3) *Mashlahah* level *al-tahsînât/al-tazyînat*. Masing-masing bagian disertai oleh *mashlahah* penyempurna atau pelengkap (*takmilah/tatimmah*). Pemeliharaan lima tujuan/prinsip dasar (*al-usûl al-khamsah*) yang berada pada level *al-darûrât* merupakan level terkuat dan tertinggi dari *Mashlahah*. Kelima tujuan/prinsip dasar mencakup (1) memelihara agama (*hifz al-dîn*), (2) memelihara jiwa (*hifz al-nafs*), (3) memelihara akal pikiran (*hifz al-'aql*), (4) memelihara keturunan

662 Lebih jauh mengenai *ijtihâd jamâ'iy* (ijtihad kolektif), lihat „Abd al-Majîd al-Syarafi, *Ijtihad Kolektif*, terj. Syamsuddin TU, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2002).

663 Sejumlah penelitian telah dilakukan terkait *ijtihâd jamâ'iy* yang diterapkan institusi-institusi ini. Lihat, misalnya, Muhammad Atho Mudzhar, *Fatwâs of The Council of Indonesian 'Ulama: A Study of Islamic Legal Thought in Indonesia 1975-1988*, (Jakarta: INIIS, 1993); dan Ahmad Zahro, *Tradisi Intelektual NU: Lajnah Bahtsul Masa'il 1926-1999*, (Yogyakarta: LkiS, 2004); dan Fathurrahman Djamil, *Metode Ijtihad Majelis Tarjih Muhammadiyah*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1995); dan Dede Rosyada, *Metode Kajian Hukum Dewan Hisbah Persis*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999).

664 Muhammad Sa'id Ramadân al-Bûti, *Dawâbit Mashlahah fi al-Syari'ah al-Islâmiyyah*, (Beirut: Mu'assasat al-Risâlah, 1421 H/2000 M), h. 110, 118, 144, 190, dan 217.

665 Muhammad Muslehuddin, *Philosophy of Islamic Law and The Orientalists*, (New Delhi: Markazi Maktaba Islami, 1985), h. 160.

666 Abu Hâmid Muhammad al-Gazâli, *al-Mustasfa min 'Ilm al-Usûl*, Juz ke-1, h. 415-416. 39 Abu Hâmid Muhammad al-Gazâli, *al-Mustasfa min 'Ilm al-Usûl*, Juz ke-1, h. 417.

(*hifz al-nashl*), dan (5) memelihara harta kekayaan (*hifz al-mâl*).<sup>667</sup> Pandangan al-Gazâli tentang *al-usûl al-khamsah* ini disempurnakan lagi oleh Syihâb al-Dîn al-Qarafi dengan menambahkan satu tujuan/prinsip dasar lagi, yakni memelihara kehormatan diri (*hifz al-'ird*) meskipun diakui sendiri oleh al-Qarafi bahwa hal ini menjadi bahan perdebatan para ulama.<sup>668</sup> Pandangan ini nampaknya cukup berdasar lantaran adanya teks suci Syari'ah yang secara eksplisit melarang *al-qadzif* (tindakan melemparkan tuduhan palsu zina terhadap orang lain) dan sekaligus mengkriminalisasinya (Q.S. al-Nûr/24:4 dan 23).

Sedangkan *mashlahah* level *al-hâjât* merupakan *mashlahah* pada tingkatan kedua. Adapun *mashlahah* level *al-tahsînat/al-tazyînat* merupakan *mashlahah* yang tidak berada pada level *darûrât* dan juga pada level *hâjât*. Adapun *mashlahah* yang berada pada level *al-hâjât* dan level *al-tahsînat/al-tazyînat* tidak boleh dijadikan dasar/landasan yang mandiri bagi penetapan hukum manakala tidak didukung oleh justifikasi *asl*, karena jika tidak demikian berarti menetapkan hukum dengan *al-ra'yu*; jadi, sama dengan *Istihâsan*. Apabila didukung oleh justifikasi *al-asl*, itu namanya *al-qiyâs*. Adapun *mashlahah* yang berada pada level *al-darûrât* bisa dicapai oleh ijtihad sang *mujtahid* meskipun tidak didukung oleh justifikasi *al-asl* yang spesifik. Upaya mengkonstruksi *Mashlahah* level *al-darûrât* seperti diatas harus memenuhi tiga unsur, yaitu *darûriyyah*, *qat'iyah*, dan *kulliyah*.<sup>669</sup>

Pembedaan *mashlahah* versi al-„Izz ibn ‘Abd al-Salâm dengan dua kategori (*mashlahah al-‘ammah* dan *mashlahah al-khâssah*), ternyata kemudian diikuti oleh beberapa pakar hukum Islam kontemporer. Abû Bakr Ismâ‘îl Muhammad Mîqâ, misalnya, menandakan bahwa dengan mengacu pada batasan *mashlahah*, dapat dibedakan dua kategori *mashlahah*. Pertama, *mashlahah al-‘ammah*, yakni *Mashlahah* yang pemeliharannya menentukan kebaikan dan kesejahteraan segenap masyarakat atau sebagian besar masyarakat, tanpa melihat pada satuan-satuan individu dari mereka, Kedua, *mashlahah al-khâssah*, yakni *mashlahah* yang pemeliharannya menentukan kebaikan dan kesejahteraan yang bersifat individual; dari yang bersifat individual ini akan mengarah kepada kebaikan dan kesejahteraan yang bersifat kolektif (publik).<sup>670</sup>

Dalam pemikiran Najm al-Dîn al-Tûfi, *mashlahah* itu dibedakan menjadi dua macam: (1) *mashlahah* yang dikehendaki *al-Syâri'* untuk hak-Nya, seperti aneka ibadah *mahdah*, dan (2) *mashlahah* yang dikehendaki *al-Syâri'* untuk kebaikan makhluk-Nya dan keteraturan hidup mereka, seperti aneka bentuk muamalah.<sup>671</sup>

Abû Ishâq al-Syâtibi mengkategorisasi *mashlahah* menjadi 3 (tiga) macam, yaitu (1) *al-darûriyyah*, (2) *al-hâjiyyah*, dan (3) *al-tahsîniyyah*. Lebih jauh, al-Syâtibi menjelaskan bahwa *al-darûriyyah* ialah sesuatu yang tidak boleh tidak ada demi tegaknya kebaikan dan kesejahteraan, baik menyangkut urusan ukhrawi maupun urusan duniawi, di mana manakala ia lenyap, tidak ada, maka tidak dapat terwujud kehidupan duniawi yang tertib dan sejahtera; bahkan, yang terwujud ialah kehidupan duniawi yang *chaos* dan kehidupan ukhrawi yang celaka dan menderita. Bagi al-Syâtibi, *al-darûriyyah* itu mencakup upaya-upaya memelihara agama, memelihara jiwa, memelihara keturunan, memelihara harta kekayaan, dan memelihara akal budi.<sup>672</sup>

Adapun *al-hâjiyyah*, dalam pandangan al-Syâtibi, ialah sesuatu yang dibutuhkan dari sisi

---

667Abu Hâmid Muhammad al-Gazâli, *al-Mustasfa min ‘Ilm al-Usûl*, Juz ke-1, h. 417.

668Syihâb al-Dîn al-Qarafi, *Syarh Tanqîh al-Fusûl fi Ikhtisâr al-Mahsûl fi al-Usûl*, (Mesir: al-Matba,ah al-Khairiyyah, 1307 H) sebagaimana dikutip dalam „Abd al-„Azîz ibn „Abd al- Rahmân ibn ‘Ali ibn Rabî‘ah, *‘Ilm Maqâsid al-Syâri’*, (Riyad: Maktabah al-Malik Fahd al-Wataniyyah, 1423 H/2002), h. 63.

669Abu Hâmid Muhammad al-Gazâli, *al-Mustasfa min ‘Ilm al-Usûl*, Juz ke-2, h. 416-421.

670Abû Bakr Ismâ‘îl Muhammad Mîqâ, *al-Ra'yu wa Atsaruhu fi Madrasat al-Madînah: Dirâsah Manhajîyyah Tatbîqîyyah Tusbîtu Salâhiyyat al-Syâri'ah li Kulli Zamân wa Makân*, (Beirut: Mu‘assasat al-Risâlah, 1405 H/1985 M), h. 338.

671Najm al-Dîn al-Tûfi, *Syarh al-Arba‘in al-Nawawiyyah*, hlm. 19, sebagaimana dimuat sebagai lampiran dalam Mustafa Zaid, *Mashlahah fi al-Tasyri' al-Islâmiyy wa Najm al-Dîn al-Tûfi*, (t.tp.: Dâr al-Fikr al-„Arabiyy, 1384 H/1964 M), h. 211.

672Abû Ishâq Ibrâhîm al-Syâtibi, *al-Muwâfaqât fi Usûl al-Syâri'ah*, (Beirut: Dar al-Kutub al-„Ilmiyyah, t.th.), Jilid I, Juz ke-2, h. 7-13.

kemampuannya mendatangkan kelapangan dan menghilangkan kesempitan yang biasanya membawa kepada kesukaran dan kesusahpayahan yang diringi dengan luputnya tujuan/sasaran. Apabila *al-hâjiyyah* tidak diperhatikan maka akan muncul kesukaran dan kesusahpayahan, tetapi tidak sampai menimbulkan kerusakan yang biasanya terjadi pada kasus *mashlahah al-darûriyyah*. Kategori *al-hâjiyyah* sesungguhnya mengarah kepada penyempurnaan *al-darûriyyah*, di mana dengan tegaknya *al-hâjiyyah*, akan lenyap segala *al-masyaqqah* dan tercipta keseimbangan dan kewajaran, sehingga tidak menimbulkan ekstrimitas (*al-ifrât wa al-tafrît*).<sup>673</sup>

Sedangkan *al-Tahsîniyyah*, menurut pendapat al-Syâtibi, ialah sesuatu yang berkenaan dengan memperhatikan kebiasaan-kebiasaan yang baik dan menghindari kebiasaan-kebiasaan yang buruk, berdasarkan pertimbangan akal sehat. Hal ini sering disebut dengan *makârim al-akhlâq*. Bagi al-Syâtibi, keberadaan *al-tahsîniyyah* bermuara kepada kebaikan-kebaikan yang melengkapi prinsip *Mashlahah al-darûriyyah* dan *Mashlahah al-hâjiyyah*; ini karena ketiadaan *al-tahsîniyyah* tidak merusak urusan *al-darûriyyah* dan *al-hâjiyyah*; ia hanya berkisar pada upaya mewujudkan keindahan, kenyamanan dan kesopanan dalam tata hubungan sang hamba dengan Tuhan dan dengan sesama makhluk-Nya.<sup>674</sup>

### Formulasi *Mashlahah* dalam Pengembangan Hukum Islam

Ahmad al-Raisûni mengajukan proposal model aplikasi *mashlahah* dalam pengembangan hukum Islam. Menurut Ahmad al-Raisûni, merupakan suatu keharusan untuk merespon semua nashh syariah dan aturan hukumnya dengan model pemahaman yang berorientasi *mashlahah (al-fahm al-maslahiy)* dan model penerapan yang juga berorientasi *mashlahah (al-tatbîq al-maslahiy)*. Inilah yang dinamakan respon yang berorientasi *Mashlahah (al-ta'âmul al-maslahiy ma'a al-nusûs)*, yang *nota bene* menyingkirkan respon yang mengasumsikan adanya kontradiksi *nashs* dengan *mashlahah*, dan juga menggosok respon yang mengasumsikan adanya *nash* yang nir-*mashlahah*, seperti yang diasumsikan oleh aliran literalis-skripturalistik-reduksionistik.<sup>675</sup> Dalam pandangan Ahmad al-Raisûni, isu respon berorientasi *mashlahah* terhadap *nash* meliputi: (1) kualifikasi *mashlahah* dengan parameter *nash*; (2) interpretasi berorientasi *mashlahah* terhadap *nash (al-tafsîr al-maslahiy li al-nusûs)*; dan (3) aplikasi berorientasi *mashlahah* terhadap *nash (al-tatbîq al-maslahiy li al-nusûs)*. Berikut ini uraian gagasan yang ditawarkan Ahmad al-Raisûni.

Karakter idealisme, absolutisme dan keabadian hukum Islam merupakan implikasi dari postulasi bahwa hukum Islam berasal dari Allah SWT.. Namun hal yang tidak bisa diabaikan dari karakteristik hukum Islam adalah bahwa syari'at berisikan prinsip-prinsip umum yang dimaksudkan untuk dipahami sebagai suatu etika Islam dan karenanya, dapat memunculkan berbagai interpretasi. Disinilah syari'at bisa diletakkan sebagai sebuah "tekstur terbuka", sebuah struktur norma yang tertulis secara baku tetapi terbuka terhadap adanya interpretasi.<sup>676</sup>

Kesempurnaan, kemutlakan dan keabadian hukum disatu sisi dan jaminan keberlakuan sepanjang masa serta tuntutan kebutuhan manusia yang terus berkembang disisi lain, menjadikan hukum Islam mengandung antinomi-antinomi yang harus didasarkan satu sama lainnya. Antinomi tersebut adalah antara akal dan wahyu, kesatuan dan keragaman, idealisme dan realisme serta stabilitas dan perubahan.<sup>677</sup>

673Abû Ishâq Ibrâhîm al-Syâtibi, *al-Muwâfaqât fi Usûl al-Syari'ah*, Jilid I, Juz ke-2, h. 9-14.

674Abû Ishâq Ibrâhîm al-Syâtibi, *al-Muwâfaqât fi Usûl al-Syari'ah*, Jilid I, Juz ke-2, h. 9-10.

675 Ahmad al-Raisûni, "al-Ijtihâd bain al-Nashs, wa al-Mashlahah wa al-Wâqi", dalam Ahmad al-Raisûni dan Muhammad Jamâl Bârût, *al-Ijtihâd: al-Nashs, wa al-Wâqi', wa Mashlahah*, h. 50.

676Konsep hukum sebagai sebuah "tekstur terbuka" pertama kali diperkenalkan oleh H.L.A. Hart dalam bukunya *The Concept of Law*, lihat Bassam Tibi, *Islam Kebudayaan dan Perubahan Sosial*, terj. Misbah ZE dan Zainul Abbas, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999), h. 112

677 Uraian tentang empat antinomi ini bisa dilihat di Muhammad Muslehudin, *Filsafat Hukum Islam dan Pemikiran Orientalis*, h. 90-95. Bandingkan dengan M. Atho' Mudhar, *Fiqh dan Reaktualisasi Ajaran Islam dalam Budhy Munawar Rahman (ed) Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, (Jakarta: Paramadina, 1995), Cet. ke-5, h. 369-377

## Kecenderungan Pemikiran Hukum Islam Kontemporer

Selama ini ada tiga kecenderungan dalam wacana pemikiran hukum Islam, yakni:

1. Kecenderungan menggunakan pendekatan formalis yang mencurahkan perhatiannya pada aspek-aspek material disiplin ilmu fiqh dan ushul fiqh yang telah baku. Sejauh ini pendekatan formalis lebih banyak bergelut dengan realitas fiqh yang sudah jadi, lepas dari dimensi kesejarahan. Pendekatan ini lazim disebut pendekatan tekstual yang lahir dari kalangan muslim skriptualis.<sup>678</sup> Arkoun menyebutnya sebagai pendekatan monolitik, sebuah pendekatan yang membatasi dirinya pada teks-teks tertulis dan kurang menaruh perhatiannya pada *the living Islamic tradition*.<sup>679</sup>
2. Kecenderungan menggunakan pendekatan historis yang belakangan berkembang menjadi historis-sosiologis. Pendekatan ini muncul untuk menutupi kekurangan pendekatan pertama. Pendekatan ini memandang fiqh sebagai *a Fact bukan sebagai a Practice*. Fakta-fakta historis ditampilkan sebagaimana adanya sebagai penjelasan atas kenyataan fiqh.
3. Kecenderungan menggunakan pendekatan normatif-historis. Pendekatan ini adalah gabungan dari dua pendekatan sebelumnya, dengan asumsi bahwa pendekatan pertama tidak menyentuh realitas, sementara pada pendekatan kedua ada kekhawatiran tercerabut dari akar normativitasnya sehingga dengan pendekatan ini diharapkan dua kekhawatiran akan dapat diatasi.

Berkaitan dengan pendekatan terakhir, Wael B. Hallaq menganalisa adanya dua kecenderungan dalam hukum Islam dewasa ini. Dua kecenderungan yang dimaksud adalah apa yang ia sebut sebagai *utilitarianisme religius* dan *liberalisme religius*.<sup>680</sup>

Secara genealogis, dua kecenderungan ini mengambil kerangka yang luas dari doktrin keagamaan yang diajukan Muhammad Abduh, keduanya mencanangkan tujuan yang sama yakni perumusan kembali teori hukum dalam suatu cara yang membawa pada suatu sintesa antara nilai-nilai keagamaan Islam pada satu sisi dan suatu hukum substantif yang cocok untuk kebutuhan masyarakat modern yang selalu berubah disisi lain.<sup>681</sup>

Adapun yang membedakan keduanya adalah metode yang digunakan, yang pertama mengarahkan perhatiannya dan melandaskan metodologinya pada konsep *Mashlahah*, sedangkan yang terakhir lebih menekankan pada pemahaman ulang terhadap wahyu berdasarkan teks dan konteks.<sup>682</sup>

### 1. Utilitarianisme Religius

Landasan tesis dari kecenderungan ini adalah konsep *mashlahah*.<sup>683</sup> Apa yang dilakukan oleh Hassan Turabi dan Abdul Wahab Khalaf adalah menyusun kembali konsep hukum tradisional seraya melepaskan diri dari belenggu wacana teoritis abad pertengahan.

Adapun diktum dari konsep utilitarianisme-Religius adalah pandangan bahwa al-Qur'an sebagai sumber hukum menyajikan hal-hal yang umum, bukan khusus. Sehingga al-Qur'an tidak harus dipahami secara leksikal harfiyah, tetapi lebih pada semangatnya. Atas dasar inilah, pengambilan keputusan hukum didasarkan pada keperluan, kepentingan dan kebutuhan. Khallaf misalnya, menemukan jalannya

---

678 Secara genealogis pendekatan ini memiliki keterkaitan dengan pendekatan yang dipakai oleh Ahl al-Hadits lawan Ahl al-Ra'y, dalam tradisi fiqh tabi'in yang menekankan hadits dalam mengambil keputusan hukum serta menolak rasio, Lihat Jalaluddin Rakhmat, Tinjauan Kritis atas Sejarah Fiqh; Dari Fiqh Khulafa' al-Rasyidin Hingga Mazhab Liberalisme, dalam Budhy Munawar Rahman, Op-Cit, h. 287

679 Ahmad Baso, Melawan tekanan Agama; Wacana Baru Pemikiran Fiqh NU, dalam Jalal D. Rahman (ed), *Wacana Baru Fiqh Sosial: 70 Tahun KH. Ali Yafie*, (Bandung: Mizan, 1998), h. 131-132

680 Wael B. Hallaq, *Sejarah Teori Hukum Islam*, Terj. E.Kusnodiningrat dan Abdul Harisbin wahab, (Jakarta: Rajawali Press, 2000), h. 317; bandingkan dengan pendapat al-Qaradhawi, *Madkhal li...*, h. 62

681 *Ibid*.

682 *Ibid*, h. 345

683 *Ibid*, h. 319

pada metode qiyas, istihlah dan istihsan. Ketiganya kemudian diformulasi ulang menjadi teori hukum yang lebih sensitif terhadap kebutuhan dan keperluan masyarakat.

Teori hukum yang bermuara pada konsep *Mashlahah* juga diadopsi oleh Hassan Turabi. Meski ia lebih 'liberal' dari yang lain dalam kelompok ini, namun dalam membangun teori hukumnya tetap mengakar pada konsep hukum tradisional terutama *Qiyas Ijmali Wasi'* dan *Istishlah Wasi'*, yang pertama ia samakan dengan *Mashlahah Mursalah*.

Kepercayaan terhadap konsep *istishlah* dan kebutuhan (*necessity*) dalam pengambilan keputusan hukum inilah yang menjadi kekhasan dalam teori-teori hukum mazhab utilitarianisme-religius. Hallaq mengomentari bahwa apa yang dilakukan oleh utilitarianisme-religius ini telah merasionalisasikan kemapanan daripada menelorkan suatu teori hukum baru atau merumuskan sebuah metode.

## 2. Liberalisme-Religius

Adapun yang dilakukan oleh kecenderungan ini adalah bagaimana memahami wahyu secara tekstual dan kontekstual. Dengan demikian perhatian utamanya adalah sekitar interpretasi ulang terhadap konsep syari'ah untuk menemukan penyelesaian bagi persoalan realitas kontemporer. Tokoh yang cenderung dalam kategori ini menurut Hallaq adalah Fazlur Rahman<sup>684</sup> dan Mohammad Syahrour.<sup>685</sup>

Rahman dengan klaim neo-modernismenya telah merumuskan suatu teori hukum yang disebut sebagai *'The Double Movement Theory'*, yakni dari yang khusus (partikular) ke yang umum (general) dan yang sebaliknya. Gerakan pertama, memahami situasi dan problem historis dimana wahyu diturunkan, kemudian dicarikan rasio-legis (illat) nya. Gerakan kedua, men-generalisasi-kan dan mensistematiskan prinsip-prinsip umum dari gerakan pertama untuk kemudian dihadapkan pada realitas aktual dewasa ini.<sup>686</sup>

Sementara itu, Syahrour mengemukakan *'The Limits Theory'* (hudud). Teori limit ini digambarkan sebagai perintah Tuhan yang diekspresikan dalam al-Qur'an dan sunnah dapat memberikan batas yang lebih rendah dan batas yang lebih tinggi bagi seluruh perbuatan manusia. Batas yang lebih tinggi mewakili ketetapan hukum minimum dalam sebuah kasus tertentu dan batas maksimum lebih atas.<sup>687</sup>

Rahman dan Syahrour secara khusus sama-sama telah menawarkan konsepsi hukum dan metode hukum baru, keduanya menekankan ide-ide yang tersusun dari analisis tekstual dan kontekstual yang dimaksudkan untuk menempatkan hukum yang humanis.<sup>688</sup>

Sementara itu dalam wacana pemikiran Arab kontemporer, bersama-sama dengan M. Arkoun dan M. Abed al-Jabiri, dikenal juga pemikiran Hassan Hanafi yang digolongkan dalam tipe pemikiran reformistik. Secara umum tipe pemikiran ini cenderung meyakini bahwa antar *turas* (tradisi) dan modernitas kedua-duanya adalah baik. Tradisi tetap relevan dengan modernitas selama ia dibaca, diinterpretasi dan dipahami dengan standar modernitas.

Perbedaannya dengan Arkoun dan Abed al-Jabiri terletak pada pendekatannya dalam melihat tradisi. Jika pada kedua pemikir pertama menggunakan metode dekonstruksi,<sup>689</sup> maka Hanafi menekankan pada

---

684 Lihat karya terjemahannya, Fazlur Rahman, *Metode dan Alternatif Neo-Modernisme Islam*, Peny. Taufiq Adnan Amal, (Bandung: Mizan, 1992), Cet, ke-4

685 Mohammad Syahrour, *Al-Kitab wa al-Qur'an; Qira'ah Mau'asirah* (Kairo: Sina Publisher, 1991)

686 Fazlur Rahman, *Op-cit*, h. 48-52

687 Uraian ringkas tentang 6 model teori limit Syahrour bisa dilihat dalam Wael B. Hallaq, *Op-cit*, h.367-370

688 *Ibid*, h. 376-377

689 Dekonstruksi (deconstruction) berarti pembongkaran. Istilah ini diperkenalkan oleh Jacques Derrida (lahir 1930) seorang post-strukturalis Perancis. Dekonstruksi adalah suatu kritik dari dalam sebagai upaya menyingkap aneka ragam aturan yang sebelumnya tidak nampak atau tidak diungkapkan dalam teks, misalnya "yang tak terpikirkan" dan "yang tak dipikirkan". M. Arkoun menggunakan metode dekonstruksi untuk menemukan kembali makna yang hilang atau terlupa yang disebabkan telah terjadinya proses ortodoksi yang menimpa pemikiran Islam. Lihat Suardi Putro, *M. Arkoun tentang Islam dan Modernitas*, (Jakarta: Paramadina, 1998), h.2. Metode "dekonstruksi" ini dengan demikian berbeda maknanya dengan sebuah buku terkenal



pendekatan rekonstruksi, yaitu suatu usaha membangun kembali tradisi masyarakat (termasuk agama) secara baru dengan kerangka modern dan prasyarat rasional. Dengan demikian tradisi akan tetap hidup dan bisa terus diterima. Namun secara umum, baik pendekatan dekonstruksi maupun rekonstruksi sama-sama melihat tradisi sebagai khazanah yang berharga selama ia ditafsirkan secara modern.

Baik Rahman, Arkoun, Hassan Hanafi seringkali mempertanyakan mengapa metode keilmuan Islam klasik seperti: ilmu fiqh, ilmu kalam, ilmu sejarah, ilmu tafsir dan ilmu hadis pada satu sisi tidak mengalami perubahan. Sementara disisi lain zaman mengalami perubahan yang terus menerus. Dalam konteks inilah, upaya rekonstruksi konsepsi dan metode keilmuan Islam yang relatif menyentuh problem kontemporer perlu dilakukan dengan segera.

Melalui metode historis-sosiologis al-Qur'an dan sunnah sebagai sumber hukum Islam tidak dipandang sebagai sesuatu yang normatif belaka, ia juga diposisikan sebagai *subject matter* yang dikaji secara obyektif dengan menggunakan prosedur ilmiah. Model pengkajian seperti ini tidak dimaksudkan dalam rangka bebas nilai. Sehingga keduanya tetap merupakan postulat yang tidak terbantahkan, persoalannya kemudian adalah bagaimana keduanya dihadirkan dalam bentuk interpretatif dengan perangkat metodologi dalam penyajiannya. Dalam konteks yang seperti inilah, ilmu-ilmu sosial dianggap mampu menjadi dasar analisis dalam metodologinya.

Menurut Hassan Hanafi, tradisi tidak akan memiliki nilai apa-apa ketika ia dianggap sebagai museum bagi pemikiran yang selalu dibanggakan. Tradisi akan memiliki nilai guna untuk setiap kondisi zaman ketika ia diletakkan dalam bingkai modernitas setelah melewati proses penafsiran dan pemaknaan kembali. Rumusan dari idenya ialah memosisikan ilmu ushul fiqh (Islamic legal theory) sebagai metode (manhaj) dalam merumuskan sebuah teori penafsiran (nazariyyah tafsir) terhadap realitas kontemporer yang merupakan tujuan akhir dari skenario *at-Turas wa at-Tajdid* (tradisi dan pembaharuan)<sup>690</sup>

Berdasarkan elaborasi tersebut, maka rekonstruksi paradigma pemikiran hukum Islam kontemporer berarti berupaya mengintegrasikan semua tradisi yang tersimpan dalam peradaban Islam ke dalam semangat modern dimulai dengan menghilangkan aspek-aspek negatifnya (*madharat*) dan memilih unsur-unsur positif (*mashlahah*) dalam membangun sebuah teori interpretasi nash didasarkan pada landasan ilmu ushul fiqh yang mengutamakan realitas dan pembebasan sosial karena memiliki aksetuansi pada *mashlahah al-'ammah*. Menurutnya, *kemaslahatan* masyarakat merupakan pertimbangan tradisi atas dasar diturunkannya wahyu, selain itu pertimbangan atas dasar *mashlahah* merupakan tuntutan saat ini.<sup>691</sup>

Dalam konteks inilah signifikansi hukum Islam sebagai sebuah teori tindakan, yaitu bagaimana seseorang memahami teks nash sekaligus menerapkannya dalam kehidupan sehari-hari. Dengan begitu, nash akan memiliki arti ketika ia mengalir dalam tindakan manusia dan berfungsi sebagai alat transformasi sosial untuk mewujudkan *kemaslahatan*.

---

“Dekonstruksi Syariah”-nya Abdullahi Ahmed an-Naim. Dalam buku tersebut, An-Naim menuturkan pemikiran-pemikiran gurunya, Mahmud Thaha, mengenai ‘rekonstruksi’ (yang kemudian secara kurang tepat diterjemahkan dengan ‘dekonstruksi’) hukum Islam di mana ia memperkenalkan konsep Nashakh-Mansukh yang kontroversial. Menurutnya, nashh-nashh al-Qur’an yang Makkiah lebih bersifat universal dari pada Madaniyyah, yang karenanya nashh Makkiah ini mestinya menggeser (nashakh) nashh yang Madaniyyah karena tuntutan modern yang menghendaki penghormatan terhadap nilai-nilai universal. Lihat, Abdullahi Ahmed an-Naim, *Dekonstruksi Syari’ah*, (Yogyakarta: LKiS, 1997).

690 Hassan Hanafi, *At-Turas wa al-Tajdid, Mauqifuna min Turas al-Qadim*, (Kairo: al-Maktabah al-Arabiyah al-Hadis wa an-Nashyr, 1980), h. 210. Kepentingannya membangun sebuah teori interpretasi terhadap realitas kontemporer ia lakukan lewat tiga judul karya ilmiyahnya selama menempuh pendidikan formalnya di Universitas Sorbonne. Disertasinya membahas tentang ilmu ushul fiqh yang dihadapkan pada teori fenomenologi.

691 Hanafi, *Al-Turas*.,h.. 201

## Kesimpulan

Teori *al-Mashlahah* memberi saham besar bagi terwujudnya panduan yang layak diperhatikan untuk mengetahui hakikat hukum Allah atas perkara yang tidak ditegaskan oleh *nash* secara eksplisit. Oleh karenanya, *mashlahah* menjadi elan vital bagi hukum Islam, sehingga ia senantiasa memiliki relevansi dengan konteks zamannya; dan ini pada gilirannya menjadikannya tetap *up to date* dan *visible* dalam menyapa persoalan kehidupan manusia.

Berkaitan dengan konteks ini, maka paradigma pemikiran hukum Islam kontemporer adalah berikhtiar untuk mengintegrasikan semua khazanah tradisi peradaban Islam ke dalam semangat modern, yang diawali dengan mengakomodasi unsur-unsur positif (*mashlahah*), dan pada saat yang bersamaan mengeliminasi unsur-unsur negatif (*madharat*) dalam membangun sebuah teori interpretasi *nash* berbasis realitas dan pembebasan social yang bermuara pada kemaslahatan manusia (*li al-masalih al-'ibad*). *Wallahu A'lamu bi al-Shawab*.

## DAFTAR PUSTAKA

- ‘Abd al-Rahmân, Jalâl al-Dîn, *al-Masâlih al-Mursalah wa Makânatuha fi al-Tasyrî‘*, (t.tp: Matba.,at al-Sa,,âdah, 1403 H/1983 M).
- ‘Abd al-Salâm, Izz al-Dîn ibn, *Qawâ‘id al-Ahkâm fi Masâlih al-Anâm*, (Kairo: Maktabat al-Kulliyât al-Azhariyyah, 1994).
- Al-Bûthî, Muḥammad Sa‘îd Ramadlân, *Dawâbith Mashlahah fi syari‘ah al-Islâmiyyah* (Beirut: Muassasah al-Risâlah, 1990).
- Al-Fâsiy, ‘Allâl, *Maqâsid al-Syari‘ah al-Islâmiyyah wa Makârimuha*, (Rabat: Maktabah al-Wihdah al-Arabiyyah, t.thlm.).
- Al-Gazâlî, Abû Hâmid Muhammad, *al-Mustasfa min ‘Ilm al-Usûl*, (Beirut: Dar al Kutub al-‘Ilmiyah, 1980).
- Al-Jauziyah Abu Abdullah, Muhammad bin Abu Bakar bin al-Qayyim, *I‘lam al-Muwaqqi‘în ‘an Rabb al-‘Âlamîn* (Beirut: Dâr al-Jail, tt.), Juz III, hlm., 3.
- An-Naim. Abdullahi Ahmed, *Dekonstruksi Syari‘ah*, (Yogyakarta: LKiS, 1997).
- Al-Raisûni, Ahmad, “*al-Ijtihâd bain al-Nashs, wa al-Mashlahah wa al-Wâqi‘*”, dalam Ahmad al-Raisûni dan Muhammad Jamâl Bârût, *al-Ijtihâd: al-Nashs, wa al-Wâqi‘, wa Mashlahah*.
- Al-Qaradâwi, Yûsuf, *Madkhal li Dirâsat al-Syari‘ah al-Islâmiyyah*, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1421 H/2001 M).
- ..., *Fiqh Maqashid Syariah: Moderasi Islam antara Aliran Tekstual dan Aliran Liberal*, terj. Arif Munandar Riswanto, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2007).
- Al-Qarafî, Syihâb al-Dîn, *Syarh Tanqîh al-Fusûl fi Ikhtisâr al-Mahsûl fi al-Usûl*, (Mesir: al-Matba.,ah al-Khairiyyah, 1307 H).
- Al-Qattân, Mannâ’, *Raf‘ al-Haraj fi al-Syari‘ah al-Islâmiyyah*, (Riyad: al-Dâr al-Su,,ûdiyyah, 1402 H/1982 M).
- Al-Syarafi, ‘Abd al-Majîd, *Ijtihad Kolektif*, terj. Syamsusddin TU, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2002).
- Al-Syâtibi, Ibrahim bin Mûsa Abu Ishâq, *Al-‘I’tishâm* (Beirut: Dâr al-Ma’rifah, tt.).
- ....., *al-Muwâfaqât fi Usûl al-Syari‘ah*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-.,Ilmiyyah, t.th.).
- Bakri, Asafri Jaya, *Konsep Maqashid Syari‘ah Menurut al-Syatibi*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada,

- 1996).
- Baso, Ahmad, Melawan tekanan Agama; Wacana Baru Pemikiran Fiqh NU, dalam Jalal D. Rahman (ed), *Wacana Baru Fiqh Sosial: 70 Tahun KH. Ali Yafie*, (Bandung: Mizan, 1998).
- Daly, Peunoh, “ Menelusuri Pemikiran *Mashlahah* dalam Hukum Islam “, dalam Munawir Sjadzali, dkk, *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988).
- Djamil, Fathurrahman, *Metode Ijtihad Majlis Tarjih Muhammadiyah*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1995).
- Hisân, Husain Hâmîd, *Nazariyyat Mashlahah fi al-Fiqh al-Islâmiy*, (Beirut: Dâr al-Nahdah al-„Arabiyyah, 1971).
- Hasaballah, ‘Aliy, *Usûl al-Tasyri’ al-Islâmiy*, (Mesir: Dâr al-Ma„ârif, 1383 H/1964 M).
- Ibn ‘Âsyûr, Muhammad Thâhir, *Maqâshid al-Syari’ah al-Islâmiyyah* (Beirut: Muassasah Fuâd, 2004).
- Ibn, Manzhûr, *Lisân al-‘Arab*, h. 277. Lihat; Luis Ma’lûf, *al-Munjid fi al-Luqar wa al-A’lâm*, (Beirut: Dar al-Fikr, tt.).
- Ibn Rabî’ah, ‘Abd al-„Azîz ibn „Abd al- Rahmân ibn ‘Ali, *‘Ilm Maqâsid al-Syâri,,* (Riyad: Maktabah al-Malik Fahd al-Wataniyyah, 1423 H/2002).
- Ichwan, M. Nur, *Hermeneutika Al-Qur’an: Analisa Peta Perkembangan Metodologi Tafsir Al-Qur’an Kontemporer*, (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga, 1999).
- Hallaq, Wael B., *Sejarah Teori Hukum Islam*, Terj. E.Kusnodiningrat dan Abdul Harisbin Wahab, (Jakarta: Rajawali Press, 2000).
- Hanafi, Hassan, *At-Turas wa al-Tajdid, Mauqifuna min Turas al-Qadim*, (Kairo: al-Maktabah al-Arabiyyah al-Hadis wa an-Nashyr, 1980).
- Kamali, Mohammad Hashim, *The Dignity of Man: An Islamic Perspective*, (Kuala Lumpur: Ilmiah Publisher, 2002).
- Madkûr, Muhammad Sallâm, *al-Ijtihâd fi al-Tasyri’ al-Islâmiy*, (Kairo: Dâr al-Nahdah al-‘Arabiyyah, 1404 H/1984 M).
- Mîqâ, Abû Bakr Ismâ’il Muhammad, *al-Ra’yu wa Atsaruhu fi Madrasat al-Madînah: Dirâsah Manhajiyyah Tatbiqiyyah Tutsbitu Salâhiyyat al-Syari’ah li Kulli Zamân wa Makân*, (Beirut: Mu”assasat al-Risâlah, 1405 H/1985 M).
- Mudzhar, Muhammad Atho, *Fatwâs of The Council of Indonesian ‘Ulama: A Study of Islamic Legal Thought in Indonesia 1975-1988*, (Jakarta: INIIS, 1993)
- Muslehuddin, Muhammad, *Philosophy of Islamic Law and The Orientalists*, (New Delhi: Markazi Maktaba Islami, 1985).
- Nyazee, Imran Ahsan Khan, *Theories of Islamic Law: The Methodology of Ijtihad*, (New Delhi: Adam Publishers & Distribution, 1996).
- Rahman, Budhy Munawar, (ed) *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, (Jakarta: Paramadina, 1995).
- Rahman, Fazlur, *Metode dan Alternatif Neo-Modernisme Islam*, Peny. Taufiq Adnan Amal, (Bandung: Mizan, 1992).
- Ridwan, AH., *Reformasi Intelektual Islam, Pemikiran Hassan Hanafi Tentang Reaktualisasi Tradisi Keilmuan Islam*, (Yogyakarta: Ittîqa Press, 1998).

- Rosyada, Dede, *Metode Kajian Hukum Dewan Hisbah Persis*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999).
- Syahrour, Mohammad, *Al-Kitab wa al-Qur'an; Qira'ah Mau'asirah* (Kairo: Sina Publisher, 1991).
- Opwis, Felicitas, "Maslaha in Contemporary Islamic Legal Theory", dalam Journal *Islamic Law and Society*, (Leiden: Koninklijke Brill NV, 2005).
- Putro, Suardi, *M. Arkoun tentang Islam dan Modernitas*, (Jakarta: Paramadina, 1998).
- Yafie, Ali, " *Ijtihad: Antara Ketentuan dan Kenyataan* ", dalam Munawir Sjadzali, dkk, *Polemik Reaktualisasi Ajaran Islam*, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1988).
- Zahro, Ahmad, *Tradisi Intelektual NU: Lajnah Bahtsul Masa'il 1926-1999*, (Yogyakarta: LkiS, 2004)
- Zaid, Mustafa, *Mashlahah fi al-Tasyri' al-Islâmiy wa Najm al-Dîn al-Tûfi*, (t.tp.: Dâr al-Fikr al-,Arabiy, 1384 H/1964 M).

# Ethico-Legal Texts dan Hierarchy of Values Abdullah Saeed: Sebuah Kritik Epistemologi Hukum Islam

Muhammad Nashrul Haqqi<sup>692</sup>

## Abstract

Sebagai epistemologi berbagai wilayah kajian yang menempati posisi tertinggi dalam Islam, salah satu tipologi ayat (teks) al-Qur'an adalah ayat-ayat yang berbicara mengenai aturan dan ketentuan-ketentuan yang bersifat praktis, atau sering juga disebut sebagai ayat-ayat hukum. Namun benarkah ayat-ayat itu juga harus dipahami dan diterapkan secara praktis, mengikat dan seragam sebagaimana bentuk bahasanya yang nampak lugas dan formalistik? Apakah bangunan teori juridis hukum Islam dan produk hukum yang dihasilkan itu telah matang dan baku? Dan haruskah setiap muslim di setiap belahan dunia ini menyerahkan nasibnya pada kitab-kitab fiqh timur tengah abad pertengahan? Jika tidak, lantas bagaimana cara memperlakukan ayat-ayat itu sebagai epistemologi hukum secara fungsional dan proporsional sesuai dengan persoalan dan dinamika kontemporer? Tulisan ini berupaya mengurai gagasan Abdullah Saeed tentang ayat-ayat hukum dalam al-Qur'an, berikut cara memahaminya dan menerapkannya.

Keyword: Abdullah Saeed, epistemologi, āyāt al-aḥkām, ethico-legal, hierarchy of values

## A. Pendahuluan

Meskipun menjadi sumber tertinggi dalam hukum Islam, al-Qur'an tidak pernah menyatakan dirinya sebagai suatu kompilasi perundang-undangan. Al-Qur'an justru menempatkan dirinya sebagai petunjuk yang dalam prakteknya memang menjadi ladang subur berbagai diskursus bahkan perdebatan wacana yang dianggap ikut andil membentuk dasar dan pilar agama (*usūl ad-dīn*)—meliputi teologi, etika dan hukum itu sendiri, maupun kaitannya dengan persoalan, kebutuhan dan dinamika kontemporer yang juga melibatkan berbagai disiplin keilmuan modern—baik ilmu alam maupun humaniora. Hingga abad pertengahan, bahkan hingga saat ini, kajian hukum Islam merupakan wilayah kajian yang paling subur dikembangkan. Perkembangan itu tidak hanya menghasilkan produk berikut penjelasan hukum yang terkait dengan '*aqīdah*, '*ibādah*, '*jināyah*, '*siyāsah*, '*mu'amalah*, dan '*iqtisādiyyah*—untuk menyebut beberapa di antaranya, tetapi juga pada wilayah epistemologi dan metodologi yang digunakan. Jika pada awalnya rumusan hukum dapat dideduksi secara langsung melalui ayat-ayat al-Qur'an dan tradisi yang diwariskan Nabi saw, selanjutnya '*ijmā'* dan '*urf* juga dijadikan sebagai epistemologi, berikut '*qiyās*, '*istiḥsān*, '*maṣlahah* dan '*istiḥāb* sebagai metodologi. Akibatnya produk-produk hukum yang begitu renik terdokumentasi dalam melimpahnya literatur kitab '*fiqh* dan '*uṣūl al-fiqh*, berikut '*mazhab* yang memayunginya itu menjadi terkesan mapan dan anti kritik. Terlebih jika produk-produk pemikiran hukum itu dikaitkan dengan kedudukan al-Qur'an yang merepresentasikan titah Tuhan, sehingga '*fiqh* acapkali diasosiasikan, bahkan diyakini sebagai hukum yang suci (*divine law*) atau "*syarī'at*" itu sendiri.<sup>693</sup>

Penelitian ini berupaya mendudukkan kembali peranan al-Qur'an sebagai sumber hukum Islam dalam pertanyaan-pertanyaan epistemologis terkait dengan: (1) eksistensi al-Qur'an sebagai salah satu sumber perumusan hukum dalam Islam; (2) prosedur dan metode yang digunakan untuk menggapai rumusan hukum dalam al-Qur'an; dan (3) keabsahaan, validitas, atau alat ukur sejauh mana produk dan rumusan hukum itu benar-benar merepresentasikan kehendak Tuhan (*Syāri'* atau *Legislator*). Untuk

692 Dosen tetap Universitas Islam Nahdlatul Ulama' (UNISNU) Jepara.

693 A. Qodri Azizi, *Eklektisisme Hukum Nasional; Kompetisi Antara Hukum Islam dan Hukum Umum* (Yogyakarta: Gama Media, 2002), hlm. 1-72.

menjawab pertanyaan-pertanyaan itu sebagai objek formal, gagasan Abdullah Saeed<sup>694</sup> tentang ayat-ayat hukum dalam al-Qur'an yang disebutnya sebagai teks *ethico-legal* digunakan sebagai objek material. Gagasan Saeed penulis anggap cukup representatif karena secara langsung mengkritisi literalisme pemaknaan al-Qur'an dalam tradisi hukum Islam yang legalistik, sekaligus mengembangkan nilai fundamental dan kultural dalam teoritisasi gerak-ganda (*double-movement*) Fazlur Rahman (w. 1988) dan mengembangkannya dalam suatu hirarki-nilai (*hierarchy-values*). Namun agar kritiknya itu dapat dipahami dalam konstruksi metodologis yang utuh, maka pandangannya tentang al-Qur'an sebagai epistemologi hukum akan diurai terlebih dahulu.

## B. Al-Qur'an sebagai Epistemologi Hukum

Gagasan Saeed tentang epistemologi hukum sebenarnya bertumpu pada tiga poin penting, yaitu: "bahasa," "makna" dan "konteks sosio-historis" al-Qur'an sebagaimana berikut:

### Wahyu Berbahasa Manusia

Sebagai ungkapan Tuhan (*divine revelation*), wahyu merupakan fenomena metafisis yang berada di luar kemampuan analitik manusia. Karena itu, mendekati fenomena yang disebut sebagai "misteri teologis" ini hampir dapat dikatakan mustahil. Jika terdapat beberapa ayat al-Qur'an yang memberi gambaran deskriptif terhadap konsep-konsep eskatologis—semisal tentang surga atau neraka, hal itu lebih tepat dipahami dalam konteks ungkapan atau gagasan metaforis yang disesuaikan dengan pengalaman masyarakat Arab pada waktu itu. Konsep wahyu sendiri sebenarnya tidak asing bagi masyarakat sekitar Makkah dan Madinah. Pemahaman tentang dunia metafisis ini telah terbangun melalui berbagai pengalaman, melalui informasi beberapa agama sebelumnya (Yahudi dan Nasrani), tradisi kesusasteraan (puisi & jin) dan tradisi mitis (dukun & peramal), di mana dalam kebudayaan Arab, ketiganya memiliki keterkaitan yang kuat dengan dunia metafisis. Sebagaimana diungkap Nasr Hamid, pengaruh itu menjadikan konsep wahyu menjadi lebih mudah dimengerti, sehingga tidak aneh jika pada tahap awal penurunan wahyu itu, oleh masyarakat, Nabi saw, justru dituduh sebagai seorang peramal atau penyair.<sup>695</sup>

Dari sudut pandang lain, al-Qur'an merupakan wahyu yang diturunkan dalam bahasa Arab, sebagai bahasa manusia yang dipahami dalam pengalaman masyarakat pada waktu itu. Hal ini dibuktikan melalui penyebutan al-Qur'an terkait dengan tempat, waktu, tradisi, norma, kepercayaan, nilai, institusi, praktik, dan sikap komunitas yang melingkupi Nabi saw. Dari sana, wahyu yang menurut Izutsu (w. 1993) mensyaratkan sifat esensial ucapan manusia,<sup>696</sup> *ilahiyy basyariyy* dan *basyariyy ilahiyy* dalam bahasa Naṣr Ḥāmid,<sup>697</sup> atau wahyu yang secara sederhana berada dalam konteks bahasa manusia ini, merupakan wahyu yang dapat dianalisa, dalam arti bukan entitas asing non-manusiawi.

---

694 Abdullah Saeed adalah Professor dalam kajian Islam pada University of Melbourne Australia yang lahir di Republik Maldives pada 1964. Sebelumnya, ia menempuh pendidikan di University of Madinah Arab Saudi (1977-1986). Selain meneliti dan menulis berbagai karya ilmiah tentang kajian Islam (al-Qur'an, tafsir, hermeneutika, hukum, sufisme, ekonomi Islam dan bahasa Arab) ia juga mengkaji pluralisme, hubungan antar agama, Islam dan Barat serta gender. Selain dikenal melalui karya-karyanya, gagasannya juga malang melintang dalam berbagai seminar internasional, baik di kawasan Asia, Eropa dan Amerika.

695 Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, *Maḥmūm an-Naṣṣ; Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: al-Markaz as-Sīqaqī al-'Arabī, 2000), hlm. 31-40.

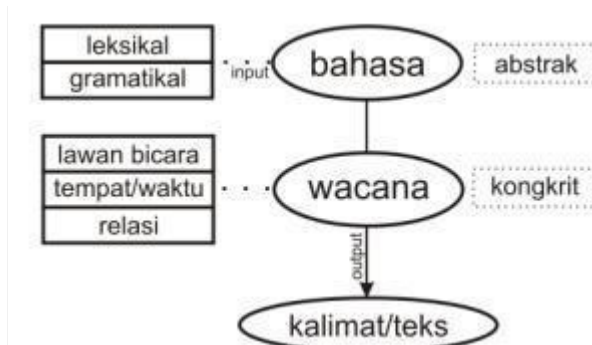
696 Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Qur'an* (Tokyo: Keio University, 1964), hlm 164-166.

697 Terkait dengan ini, Naṣr Ḥāmid menguraikan suatu pembacaan menarik terhadap QS. an-Nisā' (4): 171 dan A'li 'Imrān (3): 45, di mana di dalamnya disebut bahwa 'Isā a.s. adalah utusan (*rasūl*) dan *kalimāt* Allah, sebuah kabar yang menggembirakan Maryam, berwujud kalimat dari-Nya dan bernama al-Masīḥ 'I'sā ibn Maryam. Sebagaimana 'Isā, al-Qur'an juga berkedudukan sebagai *kalimāt* Allah, sehingga Maryam dan Muḥammad memiliki peranan yang sama sebagai penerima dari Jibrīl. Dalam dua kasus itu, kalām Allah terwujud dalam bentuk konkret, yaitu manusia ('I'sā) dan teks (al-Qur'an) yang menggunakan bahasa manusia. Artinya keduanya (al-Qur'an & 'I'sā) menjadi manusiawi atau termanusiakan dalam sistem bahasa-budaya dan lingkungan kulturalnya yang dapat didekati. Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, *Naqd al-Khiṭāb ad-Dīnī* (Kairo: Sṭnā lin-Nasyr, 1994), hlm. 202-206.

Setidaknya dari dua sudut pandang (*divine revelation & human language*) itu, Saeed kemudian mengajukan kritik pada teologi klasik yang dipandangnya terlampau menekankan keabadian atau ketiadatersamaan (*otherness*), bahkan ideologisasi terkait dengan eksistensi al-Qur'an pada *lahū al-mahfūz* (*preserved-tablet*), di mana hal itu justru menempatkan Nabi saw, seolah hanya berperan sebagai penerima pasif dan tidak memiliki hubungan dengan konteks sosio-historisnya. Begitu juga dengan perdebatan yang terjadi pasca persinggungan intelektual muslim dengan filsafat Yunani (abad 2/8 dan 3/9) seputar eksistensi penciptaan al-Qur'an. Saeed menganggap konsep-konsep teologis yang dianut secara ideologis itu tidak lagi relevan diperdebatkan, meskipun Saeed sendiri cenderung berpendapat bahwa al-Qur'an tidak diciptakan hanya dalam konteks *rūh* (*spirit*) dan maknanya (*meaning*). Tidak dalam konteks yang lain, yaitu huruf, tulisan (*hurūf wa kitābah*) serta bahasa dan pengucapannya (*lughah wa nuṭq*).<sup>698</sup>

### Kompleksitas Makna

Beralih dari konsep wahyu yang menekankan al-Qur'an sebagai sebuah teks dan dapat didekati, Saeed justru berpendapat bahwa teks al-Qur'an itu tidak mungkin dapat dipahami secara objektif, tanpa adanya pengalaman, prasangka, nilai-nilai atau gagasan yang dipertimbangkan oleh seorang pembaca (baca: penafsir). Meskipun berbahasa Arab, tidak berarti bahwa dengan bekal penguasaan bahasa itu seseorang dapat memahami setiap bagian al-Qur'an secara objektif. Ketidakmungkinan itu, bahkan ketika pemahaman itu didukung oleh riwayat atau pernyataan Nabi saw, dan para sahabat (analisa linguistik + laporan sejarah). Dalam bahasa Arab, sebagaimana juga berbagai bahasa yang lain, tidak semua kata dapat diperlakukan (baca: dipahami) dengan cara yang sama. Terlebih ketika kata itu merujuk pada sesuatu yang bersifat abstrak.



**Gambar 1 Bahasa dan Wacana**<sup>699</sup>

Mengadopsi pandangan Tzvetan Todorov tentang bahasa (*language*) dan wacana (*discourse*),<sup>700</sup> menurut Saeed, al-Qur'an menggunakan bahasa yang abstrak dengan aturan leksikal dan gramatikal sebagai input, serta kalimat atau teks itu sendiri sebagai outputnya. Dalam level yang lain, sebagai bahasa yang kongkrit, al-Qur'an merupakan suatu wacana yang diproduksi berdasarkan unsur-unsur linguistik, berikut keadaan dan situasi yang memproduksinya: yaitu lawan bicara, waktu, tempat dan hubungan yang berlaku di antara berbagai aspek ekstra-linguistik.<sup>701</sup> Karena al-Qur'an berlaku sepanjang masa, pandangan ini jelas meniscayakan keragaman makna. Namun dalam hal ini Saeed mengajukan fakta historis menarik tentang *sab'ah aḥruf* sebagai keragaman dialek suku Arab.<sup>702</sup> Menurutnya, konfirmasi

698 A. Saeed, *Interpreting the Qur'an; Towards a Contemporary Approach* (New York: Routledge, 2006), hlm. 31 & A. Saeed, *The Qur'an; An Introduction* (New York: Routledge, 2008), hlm. 28-29.

699 Gambar milik penulis.

700 Tzvetan Todorov, *Symbolism and Interpretation* trans. Cornell University Press (London: Unwin Brothers Ltd., 1983), hlm. 9.

701 *Interpreting the Qur'an*, hlm. 106-107.

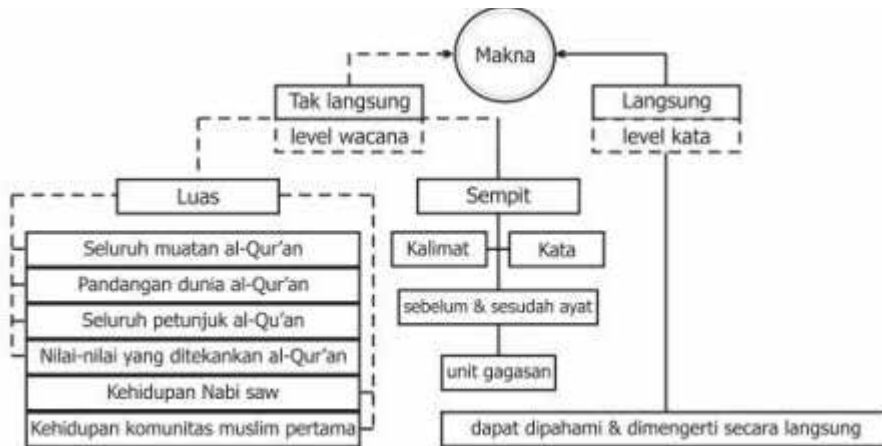
702 Setidaknya terdapat tiga kasus yang dilaporkan terkait dengan perselisihan perbedaan *qirā'at* di antara para sahabat.

pembenaran Nabi saw, terhadap semua versi pelafalan (*qirā'ah*) yang menjadi perselisihan di antara para sahabat mengindikasikan bahwa al-Qur'an memang dapat dibaca (dipahami) dalam cara yang beragam. Jika Nabi memberi kesempatan untuk “membaca” atau “melafalkan” teks al-Qur'an dalam berbagai cara, maka cara yang berbeda-beda itu juga dapat digunakan untuk memahami “makna” teks al-Qur'an.<sup>703</sup>

Sebagai sesuatu yang ingin diperoleh dari proses pemahaman, “makna” sendiri merupakan entitas mental, dalam arti bukan suatu objek yang konkret. Ketika seseorang menyampaikan entitas mental itu kepada orang lain, maka harus terdapat kesesuaian kemampuan mental dan psikologi penerimanya. Keadaan atau situasi di mana ungkapan itu diucapkan atau diproduksi juga saling berkaitan, di mana pengalaman makna adalah suatu kesan atau gambaran. Dari sana maka makna tidak dapat diverifikasi dan diobservasi, karena tidak semua aspek makna dalam suatu kata dapat tercover dan disampaikan secara sempurna.

*Tiada teks, bagaimanapun sederhana dan lazimnya, yang dapat dirumuskan tanpa sisa: selalu terdapat suatu tambahan signifikansi yang dilupakan atau direduksi.*<sup>704</sup>

Menjembatani persoalan itu, Saeed membedakan makna langsung (*direct meaning*) dan tidak langsung (*indirect*).<sup>705</sup> Makna langsung adalah makna yang dapat diterima atau diakses pikiran seseorang secara langsung. Berbeda dengan makna tidak langsung yang berada pada level wacana dan sulit untuk digapai, meskipun sangat penting bagi proses pemahaman itu sendiri. Makna tidak langsung ini memiliki dua konteks, yaitu: (1) makna yang luas, dalam arti keseluruhan petunjuk yang dihadirkan al-Qur'an, meliputi pandangan dunia dan nilai-nilai yang ditekankan sepanjang kehidupan Nabi saw, dan (2) makna yang sempit, terkait dengan makna kata, kalimat atau tiap unit yang mengisyaratkan sebuah gagasan dalam al-Qur'an.<sup>706</sup>



Gambar 2 Makna Langsung & Tidak Langsung<sup>707</sup>

Namun berbeda dengan Naṣr Ḥāmid yang berpendapat bahwa makna memiliki aksentuasi yang

Masing-masing riwayat disandarkan kepada ‘Umar bin al-Khaṭṭāb (w. 644), Ubay bin Ka’b (w. 649) dan ‘Abdullah bin Mas’ūd (w. 650). Lihat al-Bukhārī, *al-Jāmi’ as-Ṣaḥīḥ* tahq. M. Fu’ād ‘Abd al-Bāqī (Kairo: Maṭba’ah as-Salāfiyyah wa Maktabatuhā, 1982), jilid. 3, hlm. 339, No. Hadis. 4992; Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim bi Syarḥ an-Nawawī* (Kairo: at-Ṭab’ah al-Miṣriyyah bi al-Azhar, 1929), jilid. 6, hlm. 101 & al-Bukhārī, *al-Jāmi’ as-Ṣaḥīḥ*, jilid. 2, hlm. 499,

<sup>703</sup> *Interpreting the Qur’an*, hlm. 69-76.

<sup>704</sup> Kevin Hart, “The Poetics of the Negative,” dalam Stephen Prickett (ed.), *Reading the Text: Biblical Criticism and Literary Theory* (Cambridge: Blackwell, 1991), hlm. 313.

<sup>705</sup> *Symbolism and Interpretation*, hlm. 11-13.

<sup>706</sup> *Interpreting the Qur’an*, hlm. 102-106.

<sup>707</sup> Gambar milik penulis.



relatif stabil atau konstan,<sup>708</sup> menurut Saeed, makna tidak statis, dalam arti selalu berubah berdasarkan perkembangan linguistik dan lingkungan budaya masyarakat. Perubahan ini bahkan terjadi pada level yang disebut sebagai makna inti (*core meaning*), di mana makna ini ditentukan oleh pengalaman dan transfer definisi. Karena itu setiap teks memiliki makna yang tidak stabil, tidak pasti dan kompleks. Hal ini diilustrasikan dalam sebuah contoh yang perlu dikutip secara utuh sebagaimana berikut:

*Kata kitāb, jika diterjemahkan sebagai “buku” sebagaimana kita tahu saat ini, adalah “kumpulan lembaran kertas yang disatukan sebagai sesuatu untuk dibaca atau ditulis;” ini dapat menjadi makna inti kata “buku” saat ini. Tetapi sebelum kertas ditemukan, “buku” ditulis pada tablet (lembaran terbuat dari tanah liat pent.), papyrus atau kulit binatang, untuk menyebut beberapa contoh. Kemudian, tambahan bayangan makna bagi kata “buku” dapat diasosiasikan dengan percetakan. Saat ini, “buku” juga terdapat dalam bentuk elektronik atau compact disks. Selama teknologi komunikasi membawa perubahan lebih lanjut, lapisan makna baru akan ditambahkan. Banyak kata-kata lain yang mengikuti pola yang serupa dalam perubahan makna, membawa pada pandangan bahwa makna inti yang baku di atas suatu periode yang panjang adalah konsep yang problematis.*<sup>709</sup>

Meskipun tidak ada objektifitas dalam setiap upaya memahami al-Qur’an, namun Saeed menolak disebut mengajukan subjektifitas dan relativitas total. Selain ditujukan untuk memperluas kebebasan dalam memahami al-Qur’an, dalam subjektifitas itu, faktanya teks al-Qur’an sendiri memiliki beberapa sebab keterbatasan makna (*limits of meaning*), yaitu:

- (1) Nabi tidak menjelaskan makna setiap bagian al-Qur’an secara sistematis dan komprehensif, kecuali sedikit penjelasan khusus yang disebut sebagai *practical exegesis* atau *indirect interpretation*;
- (2) Konteks di mana teks itu diproduksi, karena sebagai fenomena sosial, al-Qur’an diturunkan pada waktu dan tempat yang berbeda;
- (3) Peran pembaca, karena setiap pembacaan pada dasarnya adalah subjektif atau personal; dan
- (4) Sifat teks itu sendiri, di mana teks al-Qur’an memiliki cakupan atau spektrum makna yang bervariasi.<sup>710</sup>

Terkait dengan yang terakhir, Saeed kemudian memetakan tingkat ketidakpastian makna teks itu dalam empat pola,<sup>711</sup> yaitu:

*Pertama*, teks yang terkait dengan dunia metafisis atau juga disebut Saeed sebagai teks teologis. Teks ini merujuk pada pembicaraan al-Qur’an terkait dengan berbagai wilayah yang berada di luar jangkauan pengalaman manusia, seperti ayat-ayat yang berbicara tentang eksistensi Allah, sifat-sifat-Nya, *’Arsy, al-Lauh al-Mahfūz*, Malaikat, surga, neraka dan sebagainya. Makna teks ini tidak dapat dicapai secara objektif, karena tidak ada korespondensi antara makna teks yang dipahami oleh seorang penafsir dan realitas yang digambarkan oleh teks itu sendiri. Setiap penafsir sebenarnya hanya memahami makna teks ini pada level “perkiraan”, yaitu melalui gambaran dan imajinasi yang dipinjam dari pengalaman manusia. Meskipun demikian, setiap penafsir harus tetap selalu berupaya menemukan kembali relevansi dan implikasi dari teks jenis ini dalam level komunikasi manusia, sebagai level yang paling dimungkinkan. Tentunya melalui pemahaman terhadap penggunaan kode-kode linguistik, berikut konteksnya. Dalam arti kapan dan bagaimana suatu terma linguistik itu digunakan dalam konteks etika, moral, pandangan dunia dan pengalaman keagamaan suatu komunitas.

<sup>708</sup> *Naqd al-Khiṭāb ad-Dīnī*, hlm. 202-210.

<sup>709</sup> *Interpreting the Qur’an*, hlm. 106.

<sup>710</sup> *Ibid.*, hlm. 107-109.

<sup>711</sup> Berbeda dengan Saeed, Naṣr Hāmid mengajukan tiga level makna teks, yaitu: (1) makna yang hanya menunjukkan bukti-bukti historis sehingga tidak dapat diinterpretasi secara metaforis (*majāzī*); (2) makna yang dapat diinterpretasi secara metaforis; serta (3) makna yang dapat diperluas karena signifikansi (*maghza*) yang diperoleh melalui konteks kultur-sosial (*as-siyāq as-s’aaqāfi al-ijtimā’i/at-tārīkhī*) di mana teks-teks itu bergerak dan memproduksi makna. Terkait dengan makna yang terakhir ini, selain dikaitkan dengan konteks sosio-historis atau makna eksternalnya, teks juga harus dikaitkan dengan konteks internal yang diperoleh dari analisa struktur teks itu sendiri. *Naqd al-Khiṭāb ad-Dīnī*, hlm. 210.

*Kedua*, teks berorientasi sejarah yang pada umumnya berbicara tentang sejarah umat manusia, meliputi berbagai cerita atau kisah tentang negara-negara, Nabi-nabi dan agama-agama di masa lalu, termasuk perjalanan hidup Nabi saw, sendiri. Meskipun mengungkap berbagai peristiwa sejarah, teks ini memiliki karakteristik yang cenderung tidak detil dan lebih berorientasi menyampaikan ajaran moral. Namun berbeda dengan jenis sebelumnya, jenis teks ini masih berada dalam wilayah pengalaman manusia, meskipun untuk mengimajinasikan, mengkonseptualisasikan, atau memahami sejarah secara objektif itu sendiri juga mustahil. Dalam pada itu, penting untuk melakukan telaah dan rekonstruksi terhadap berbagai data sejarah yang ada—sejauh dimungkinkan, melalui data-data antropologis dan arkeologis, termasuk data-data dalam tradisi keagamaan lain (*biblical*) yang populer disebut sebagai *isrā'iliyyāt*. Hal ini sama sekali tidak dimaksudkan untuk meletakkan al-Qur'an hanya dalam level historisnya, melainkan untuk melihat dan memperoleh referensi sejarah al-Qur'an dalam konteks yang menyeluruh.

*Ketiga*, teks perumpamaan (*mas'al*) sebagai fenomena penggunaan gaya sastra atau kesusasteraan dalam berbagai ungkapan al-Qur'an. Teks semacam ini, menurut Saeed, terkadang memang efektif digunakan untuk menyampaikan suatu makna tertentu dalam cara yang lebih hidup. Terlebih bagi masyarakat Arab pada waktu itu yang memang memberi apresiasi tinggi pada nilai-nilai kesusasteraan. Dalam pada itu, jenis teks ini lebih meniscayakan pembacaan metaforis ketimbang pembacaan literal.

*Keempat*, teks berorientasi-praktis yang nampaknya juga disebut Saeed sebagai teks *ethico-legal*. Teks ini terkait dengan nilai, etika, perilaku moral, hukum, aturan, perintah dan larangan dalam ayat-ayat al-Qur'an. Jenis teks ini memiliki spektrum makna yang lebih sempit ketimbang jenis teks yang lain.<sup>712</sup> Teks ini juga sangat bertumpu terhadap pemahaman konteks sosio-historisnya.

Keempat pemetaan teks di atas sendiri berimplikasi langsung terhadap konsep *muḥkam* dan *mutasyābih* yang dibangun dalam teoritisasi klasik kajian al-Qur'an. Jika semua makna yang diperoleh dari aktifitas pemahaman terhadap al-Qur'an adalah suatu perkiraan, maka dengan logika ini, semua ayat-ayat al-Qur'an seharusnya adalah *mutasyābih*. Namun dalam hal ini, Saeed lebih memilih berpandangan bahwa makna al-Qur'an dapat diketahui, meskipun selalu bergantung pada waktu, tempat dan keadaan.<sup>713</sup>

## **Konteks dan Bahasa Budaya**

Konteks sosio-historis al-Qur'an merupakan aspek fundamental yang berfungsi menghubungkan dimensi masa lalu dengan masa sekarang. Konteks ini membutuhkan pengetahuan rinci, dalam arti konteks yang luas, tentang perjalanan kehidupan Nabi saw. Baik di Makkah maupun setelah hijrah ke Madinah. Begitu juga dengan kondisi yang melingkupi beliau, meliputi iklim spiritual, kondisi sosial, ekonomi, politik, iklim hukum, norma, nilai, tradisi, tatakrama, institusi, ilustrasi tempat tinggal, pakaian, makanan, hubungan sosial, struktur keluarga, hirarki sosial, hal-hal yang tabu dan sebagainya. Meskipun konteks ekstra-linguistik ini sebenarnya telah dikembangkan oleh para intelektual awal dalam upaya untuk mencapai konteks terdekat sebuah ayat (*asbāb an-nuzūl*), namun pendekatan itu belum mampu mencapai konteks sosio-historis aktual sebagaimana diharapkan, terlebih konteks masa itu tidak selalu dapat diterjemahkan dalam konteks saat ini atau konteks yang lain.<sup>714</sup> Hal ini diilustrasikan dengan baik dalam kutipan berikut:

*Tiap budaya memiliki cara yang unik dalam menggambarkan persoalan, gagasan dan nilai tertentu, di mana cara ini tidak selalu dapat diterjemahkan dalam konteks lain. Misalnya, terkait dengan menutupi perempuan, orang-orang Hijaz pada abad pertama/tujuh menggunakan bahasa yang dapat dipahami dalam kebudayaan itu. Ini bersandar pada pemahaman tentang perempuan dan peranan mereka dalam masyarakat, bagaimana perempuan merasa, bagaimana relasi antara laki-laki dan perempuan diharapkan, tipe perempuan yang*

---

712 *Interpreting the Qur'an*, hlm. 90-100 & *The Qur'an*, hlm. 74-79.

713 *Interpreting the Qur'an*, hlm. 109 & *The Qur'an*, hlm. 183-184.

714 *Interpreting the Qur'an*, hlm. 117-118 & *The Qur'an*, hlm. 11-12.

diharuskan menggunakan penutup, serta gagasan tentang seksualitas, moralitas dan kesusilaan.<sup>715</sup>

Bagi Saeed, penelusuran terhadap konteks yang mirip dengan teoritisasi Naṣr Ḥāmid tentang konteks sosio-kultural (*as-siyāq as-s'laqāfī al-ijtimā'ī*) dan konteks eksternal (*as-siyāqal-khārijī* atau *at-takhāṭub*),<sup>716</sup> dalam arti pembacaan yang tidak bebas konteks ini, dapat digunakan untuk menilai, memilah dan mempertimbangkan aspek-aspek pada masa Nabi yang relevan ataupun tidak relevan lagi pada masa sekarang.<sup>717</sup>

### C. Teks *Ethico-Legal* dan *Hierarchy of Values*

Teks *ethico-legal* merupakan salah satu dari empat jenis teks al-Qur'an yang dalam pemetaan Saeed memiliki cakupan makna lebih sempit ketimbang ketiga jenis teks lainnya. Meskipun perlu ditekankan kembali bahwa semua makna teks itu hanya dapat dijangkau atau dipahami dalam suatu perkiraan. Jenis teks ini disebut memiliki spektrum cakupan makna yang lebih sempit karena kebanyakan polanya yang bersifat instruksional serta meniscayakan atau berimplikasi pada penerapannya yang praktis. Teks ini sebenarnya tidak memiliki banyak porsi dalam al-Qur'an,<sup>718</sup> yang terbatas pada pembicaraan semisal tentang regulasi dalam praktik pernikahan, perceraian, waris, puasa, *jihād*, *ḥudūd*, larangan mencuri dan sebagainya, atau yang secara umum merupakan wajah lain dari ayat-ayat hukum (*aḥkām*) yang kemudian dikembangkan dalam tradisi hukum Islam. Utamanya pasca periode formatisasi dan post-formatisasi *fiqh* sebagai suatu disiplin keilmuan.<sup>719</sup>

Sistematisasi hukum itu sendiri, sebenarnya tidak terlepas dari pertarungan kecenderungan dalam memahami al-Qur'an, yaitu penekanan tradisi (*ahl al-ḥadīṣ*), *ahl al-'ilm*) vis a vis rasionalitas (*ahl ar-ra'y*, *ahl al-qiyās*, *people of analogy*), sebagai dua trend besar yang berkembang sejak abad ke-2/8 hingga ke-5/11. Kedua arus itu, dalam *uṣūl al-fiqh*, dinegosiasikan secara kompromistik oleh as-Syāfi'ī (w. 820) yang lebih cenderung mengunggulkan tekstualitas teks dan tradisi. Sebagaimana Naṣr Ḥāmid,<sup>720</sup> Saeed nampak mengajukan kritik terhadap pemikiran as-Syāfi'ī yang menempatkan otoritas hadis dalam level yang hampir sama dengan al-Qur'an.<sup>721</sup>

*Segala sesuatu yang memiliki hujjah dalam Kitab-Nya atau disampaikan oleh Nabi-Nya dengan teks yang jelas: tidak diperbolehkan adanya pertentangan di dalamnya.*<sup>722</sup>

Bagi as-Syāfi'ī, penggunaan *qiyās* atau *ijtihād* tidak berlaku selama terdapat hadis otentik sebagai sandaran hukum. Implikasi langsung dari hal ini yaitu bahwa setiap aturan atau regulasi yang memiliki landasan tekstual secara jelas dalam al-Qur'an dan hadis *ṣaḥīḥ* harus selalu diikuti begitu adanya, meskipun keadaan telah berubah atau regulasi itu tidak dapat diterapkan pada tempat dan waktu yang berbeda.

715 *Interpreting the Qur'an*, hlm. 122.

716 Selain dua konteks itu, Naṣr Ḥāmid juga menyebut konteks internal (*as-siyāq ad-dākhilī*), konteks linguistik (*as-siyāq al-lughawī*) dan konteks pembacaan atau penafsiran (*as-siyāq al-qirā'ah/ta'wīl*). Lihat Abū Zaid, *an-Naṣ, as-Sulṭah, al-Ḥaqīqah; al-Fikr ad-Dīnī baina Irādāt al-Ma'rīfah al-Haimanah* (Beirut: al-Markaz as-S'laqafī al-'Arabī, 1995), hlm. 96. Di tempat lain, Naṣr Ḥāmid juga menyebut konteks kronologi pewahyuan (*siyāq tartīb an-nuzūl*), konteks naratif (*siyāq as-sard*) dan struktur kebahasaan (*mustawā at-tarkīb al-lughawī*). Abū Zaid, *Dawā'ir al-Khauf; Qirā'ah fī Khīṭab al-Mar'ah* (Beirut: al-Markaz as-S'laqafī al-'Arabī, 2004), hlm. 203-205.

717 *Interpreting the Qur'an*, hlm. 123-125.

718 *Interpreting the Qur'an*, hlm. 16, 65 & A. Saeed, "Contextualizing," dalam Andrew Rippin (ed.), *The Blackwell Companion to the Qur'an* (Malden USA: Blackwell Publishing, 2006), hlm. 45.

719 *Interpreting the Qur'an*, hlm. 1, footnote no. 1 & *The Qur'an*, hlm. 162.

720 Abū Zaid, *al-Imām as-Syāfi'ī wa Ta'sīs al-Aidilūjiyyah al-Wasa'iyyah* (Kairo: Maktabah Madbūlī, 1992). Lihat juga Abū Zaid, "Musykilātu al-Baḥs' fī at-Turās' al-Imām as-Syāfi'ī baina al-Qadāsah wa al-Basyariyyah" dalam *at-Tafkīr fī Zamāni at-Tafkīr; D'iddu al-Jahl wa az-Zaif wa al-Khurāfah* (Kairo: Maktabah Madbūlī, 1995), hlm. 119-197.

721 *Interpreting the Qur'an*, hlm. 18-19, 60, 65-66 & A. Saeed, *Islamic Thought; An Introduction* (New York: Routledge, 2006), hlm. 48.

722 M. bin Idrīs as-Syāfi'ī, *ar-Risālah* taḥq. A.M. Syākir (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1980), hlm. 560.

Teks yang sebenarnya menggunakan bahasa etis-teologis, atau *quasi-legal* dalam bahasa Fazlur Rahman ini telah direduksi dalam pemahaman legalistik yang terlalu menekankan al-Qur'an sebagai pedoman perundangan tanpa memperhatikan konteks sosio-historisnya.<sup>723</sup> Menurut Saeed, hal ini menarik karena al-Qur'an sendiri, terkait dengan konsep *naskh* misalnya, secara faktual mengubah beberapa regulasinya secara progresif dalam kurun waktu yang relatif singkat ( $\pm$  23 tahun), demi kebutuhan dan realitas masyarakat yang berubah pada saat itu. Dalam pada itu, persoalan utama yang sesungguhnya adalah bagaimana agar teks itu selalu mampu memberi solusi atau relevan bagi setiap persoalan, baik dalam konteks individu maupun komunal, yang muncul pada masa sekarang atau masa-masa selanjutnya. Karena seiring perubahan zaman yang begitu cepat, faktanya banyak instruksi dalam ayat-ayat al-Qur'an yang nampak menggunakan bahasa perundangan atau kemudian ditetapkan sebagai perundangan itu tidak dapat dengan mudah diberlakukan atau diterapkan sebagaimana adanya, tanpa perubahan dan modifikasi. Bersama dengan persoalan itu, maka pertanyaan selanjutnya adalah tentang pemilahan regulasi yang berlaku universal serta regulasi yang dapat berubah berdasarkan pertimbangan perubahan konteks yang melingkupi.

Menurut Saeed persoalan itu dapat teratasi dengan membedakan antara redaksi literal sebuah teks dan tujuan moral dibalik pemberlakuan teks atau ayat-ayat al-Qur'an itu. Ketika tujuan itu dapat dipahami, maka tahapan selanjutnya adalah melihat bagaimana keinginan al-Qur'an mencapai tujuan itu melalui penelusuran konteks temporal dan kultural. Karena sebuah regulasi hanya akan memiliki arti jika regulasi itu memiliki dasar dan rasionalitas yang kuat untuk memfungsikan masyarakat secara tepat. Ketika sebuah regulasi tidak memenuhi tujuan al-Qur'an maka regulasi itu dapat diubah sesuai dengan perubahan keadaan.<sup>724</sup>

Dalam pembacaan ini, Saeed mengajukan kritik terhadap lima kategori hukum Islam yang dikenal begitu dipegang secara kukuh dalam tradisi *fiqh*,<sup>725</sup> sekaligus mengembangkannya dengan empat level nilai yang disebut sebagai hirarki nilai (*hierarchy of values*) sebagaimana berikut:

### **Obligatori**

Nilai-nilai *obligatory* merupakan bagian esensial Islam yang universal, karena sifatnya yang *independen* atau tidak terpengaruh pergeseran maupun perbedaan budaya. Nilai ini ditekankan sepanjang masa pewahyuan, mulai periode Makkah hingga setelah hijrah ke Madinah. Saeed memetakannya dalam tiga poin, yaitu: (1) Nilai-nilai yang menekankan keimanan atau sistem keyakinan (*system of belief*), seperti iman kepada Allah, kitab suci, hari akhir dan lainnya sebagaimana dikembangkan dalam teologi klasik; (2) Nilai-nilai yang berkaitan dengan praktik penghambaan atau berbagai bentuk peribadatan (*'ibādāt, worship*) seperti shalat, puasa dan haji yang juga berlaku universal, dalam arti tidak terpengaruh oleh pergeseran dan perubahan budaya; (3) Nilai-nilai yang melarang atau memperbolehkan sesuatu secara jelas.

Dalam pandangan Saeed, *ḥalāl* dan *ḥarām* di sini tidak termasuk produk hasil pemikiran (*analogical reasoning, qiyās*) dan *ijma'* sebagaimana dalam tradisi hukum (*fiqh*), meskipun hal itu juga disandarkan pada ayat-ayat al-Qur'an. Melainkan indikasi yang diperoleh melalui penggunaan al-Qur'an terhadap terma-terma atau ungkapan-ungkapan yang jelas, seperti kata *uḥilla, uḥillat, aḥalla, aḥlalnā, ḥarrama* dan sebagainya secara langsung. Bagi Saeed, harus diakui bahwa tidak banyak kategori ayat-ayat al-Qur'an dengan tingkat "kejelasan" semacam itu, namun hanya teks dengan tingkat keketatan semacam itu yang diakomodir dalam nilai ini.

---

723 A. Saeed, "Fazlur Rahman; A Framework for Interpreting the Ethico-Legal Content of the Qur'an," dalam Suha Taji-Farouki (ed.), *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an* (London: Oxford University Press, 2004), hlm. 49; *Interpreting the Qur'an*, hlm. 16-17, 122; *Islamic Thought*, hlm. 49-50; *The Qur'an*, hlm. 13.

724 A. Saeed, "Progressive Interpretation and the Importance of the Socio-historical Context of the Qur'an," dalam Rachmad Hidayat (ed.), *Islam, Women and the New World Order* (Yogyakarta: Center for Women's Studies (PSW) UIN Sunan Kalijaga, 2005), hlm. 184; *Interpreting the Qur'an*, hlm. 82-89 & *The Qur'an*, hlm. 170-172.

725 *Interpreting the Qur'an*, hlm. 130 (footnote no. 17); 143 & *The Qur'an*, hlm. 163.

## Fundamental

Nilai fundamental merupakan nilai-nilai kemanusiaan yang secara substansial ditekankan dalam al-Qur'an, meskipun menurut Saeed, tidak ada teks spesifik (al-Qur'an dan sunnah) yang menyatakan diri sebagai nilai fundamental dan berlaku universal. Dalam tradisi *uṣūl al-fiqh*, nilai ini populer disebut sebagai *maqāṣid as-syari'ah*, seperti konsep *kullī* atau *uṣūl al-khamsah* yang diungkap oleh al-Ghazali (w. 1111), yaitu perlindungan agama, akal atau intelektual, hidup atau keturunan, harta dan belakangan juga kehormatan.<sup>726</sup> Nilai-nilai universal itu sendiri tersusun dari berbagai nilai partikular (*juz'ī*), melalui metode yang disebut sebagai metode induktif.

Dengan cara yang sama, menurut Saeed, nilai-nilai universal itu dapat dikembangkan atau ditambah. Misalnya perlindungan terhadap hak asasi manusia sebagai nilai universal. Nilai ini dibangun melalui hak dan kebebasan dalam berbicara, setara di hadapan hukum, perlindungan dari penganiayaan atau hukuman yang tidak manusiawi, penahanan semena-mena, pengasingan, praduga tak bersalah jika seseorang menjadi terdakwa dan yang lain sebagai nilai-nilai partikular. Nilai fundamental ini berkembang sebagaimana persoalan dan kebutuhan yang muncul dalam setiap masyarakat.

## Proteksional

Nilai ini merupakan dukungan perundangan (*legislative support*) bagi nilai fundamental, karena nilai fundamental itu tidak akan berarti kecuali ditempatkan dalam suatu praktik perundangan. Perlindungan harta misalnya, tidak akan terlaksana dengan baik tanpa adanya larangan mencuri atau *ribā* sebagai suatu perundangan. Karena sifatnya yang mendukung, memperkuat atau juga memperluas nilai fundamental, maka nilai ini juga bersifat universal. Namun berbeda dengan nilai yang didukungnya, nilai proteksional tetap membutuhkan suatu bukti tekstual.

## Implementasional

Lebih mengerucut, nilai implementasional merupakan tindakan khusus bagi nilai sebelumnya. Nilai ini juga disebut sebagai upaya preventif yang perlu selalu disesuaikan dengan konteks budaya agar menjadi suatu tindakan yang efektif dan tepat. Potong tangan, cambuk dan hukuman mati misalnya, hal itu tidak dimaksudkan sebagai tujuan utama al-Qur'an. Melainkan sebagai tindakan hukum yang mungkin efektif dan sesuai untuk menghindari terjadinya ketimpangan dalam konteks masyarakat pada masa itu. Selain upaya preventif, penyesalan dan pengampunan merupakan aspek yang ditekankan al-Qur'an dan selalu penting untuk dipertimbangkan, ketimbang eksekusi berbagai hukum yang kejam itu sendiri:

*Apa yang lebih penting dari sudut pandang ini adalah menghindari kejahatan terlebih dahulu, kemudian penyesalan jika kejahatan itu terjadi.*<sup>727</sup>

## Instruksional

Nilai instruksional merupakan suatu regulasi dalam al-Qur'an terkait dengan suatu persoalan spesifik pada masa pewahyuan. Teks-teks dalam cakupan ini menggunakan berbagai variasi bentuk linguistik, seperti bentuk perintah, larangan dan sebagainya. Bagi Saeed, tidak semua ayat-ayat yang nampak instruksional itu dapat diterapkan begitu saja pada masa sekarang. Mengingat perbedaan waktu, tempat dan budaya. Terlebih, Nabi saw, sendiri tidak menghapus semua aturan, nilai dan praktik budaya pada masa itu. Dalam arti dapat diasumsikan bahwa banyak ungkapan dan sikap Nabi saw, yang disesuaikan dengan konteks saat itu. Meskipun tidak berarti bahwa semua ayat al-Qur'an bersifat kultur-spesifik.

Dalam pada itu, Saeed mengajukan tiga kriteria untuk mengukur tingkat universalitas penerapan dan sifat wajib (*obligatory nature*) dari setiap nilai instruksional itu, yaitu: (1) seberapa sering sebuah

<sup>726</sup> Lihat Abū Hāmid al-Ghazālī, *al-Mustasfā fi 'Ilm al-Uṣūl* (Qum: Intisyārāt Dār ad-Dakhā'ir, 1948), jilid. 2, hlm. 287.

<sup>727</sup> *Interpreting the Qur'an*, hlm. 136.

nilai ditekankan dalam al-Qur'an —disebut Saeed sebagai frekuensi (*frequency*)—, melalui eksplorasi terhadap berbagai tema lain yang relevan; (2) seberapa penting (*salience*) suatu nilai ditekankan sepanjang masa Nabi saw, melalui eksplorasi aspek stilistika, linguistik, laporan sejarah dan konteks terdekat; serta (3) relevansi, dalam arti melihat apakah suatu nilai terbatas pada suatu waktu, tempat dan kebudayaan tertentu —dalam hal ini pada masa Nabi saw,—, atau berlaku secara universal melampaui batasan waktu, tempat dan budaya. Hal ini diperoleh melalui observasi terhadap konteks sosio-historis meliputi fungsi, kebiasaan, tradisi, dan konstruksi budaya masyarakat dikomparasikan dengan konteks kontemporer.<sup>728</sup>

Kelima nilai di atas, Sebagaimana dikatakan Saeed, merupakan perpanjangan dari berbagai gagasan yang sebenarnya telah ada dan dikembangkan dalam tradisi Islam, bahkan sejak periode Islam yang paling awal. Berbagai gagasan itu terekam misalnya dalam beberapa keputusan 'Umar bin al-Khaṭṭāb terkait dengan berbagai problem yang muncul dalam masyarakat pada masanya, di mana keputusan itu acapkali melampaui bahkan kontradiktif dengan teks literal al-Qur'an.<sup>729</sup> Gagasan hirarki nilai itu, menurut Saeed juga diadaptasi dari konsep *maqāsid as-syarī'ah* yang dikembangkan oleh al-Ghazālī dan as-Syāṭibī (w. 1388) serta *maṣlaḥah* yang dikembangkan oleh Najmuddin at-Ṭūfī (w. 1316). Sikap 'Umar dan gagasan *maqāsid as-syarī'ah* itu disebut Saeed sebagai gagasan proto-kontekstualis, di mana pada periode selanjutnya kemudian dikembangkan kembali oleh Fazlur Rahman —disebut Saeed sebagai pelopor kontekstualis— dengan teori *double-movement* yang berupaya menganalisa al-Qur'an dan *risālah* Nabi saw, secara holistik.

Kritik atau pengembangan yang diajukan Saeed pada ketiga konsep itu, yaitu bahwa:

- (1) Penafsiran para sahabat, semisal kasus 'Umar, tidak diimbangi dengan pengembangan prinsip metodologis yang memadai. Sehingga pada generasi selanjutnya, setiap aktifitas penafsiran lebih bertumpu pada eksplorasi intuitif;
- (2) Konsep *maqāsid as-syarī'ah* tidak cukup dijadikan sebagai alternatif metodologis, karena pandangan al-Ghazālī dan as-Syāṭibī yang terlalu membatasi diri. Sehingga acapkali menjadi suatu retorika kosong (*empty rhetoric*) ketika berhadapan dengan persoalan literalisme dalam penafsiran dan penerapan hukum. Di sisi lain, pendekatan *maṣlaḥah* Najmuddin at-Ṭūfī yang kemudian dikembangkan juga oleh Ṭā>hir ibn 'A>syūr (w. 1973) terlalu terisolasi, dianggap radikal, bahkan bertentangan dengan teori-teori as-Syāfi'ī yang dalam tradisi *uṣūl al-fiqh* dianggap mapan;
- (3) Teori *double-movement* Fazlur Rahman yang berupaya menguak prinsip-prinsip moral dari berbagai aturan spesifik al-Qur'an melalui perhatian terhadap konteks sosio-historisnya, menurut Saeed, belum mengembangkan prinsip-prinsip nilai dalam suatu kerangka yang sistematis. Hirarki nilai yang diajukan Saeed ini merupakan pengembangan sistematis terhadap prinsip-prinsip umum yang digagas oleh Fazlur Rahman itu. Sekaligus memperkuat basis teori gerak keduanya yang berperan memformulasikan perundangan atau hukum yang lebih relevan pada konteks sekarang.<sup>730</sup>

## D. Penutup

Gagasan utama Abdullah Saeed adalah pengembangan penafsiran ayat-ayat hukum dalam al-Qur'an yang mengedepankan analisis linguistik dan konteks sosio-historis, dengan tipologi atau kecenderungan objektif sekaligus subjektif. Objektivitas dan subjektivitas ini adalah kritik dalam upaya mengungkap kehendak Tuhan (*Syāri'*) yang dalam tradisi yuridis dan jurisprudensi hukum Islam nampak begitu dogmatis dan doktrinal. Upaya objektifitasnya terlihat pada kecermatannya menganalisa bahasa al-

728 "Progressive Interpretation, hlm. 184-186 & *Interpreting the Qur'an*, hlm. 130-141.

729 Di antara beberapa keputusan kontroversial 'Umar adalah tentang pembagian zakat, potong tangan, *talaq* dan sebagainya. Lihat M. Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, *Djawābiṭ al-Maṣlaḥah fī as-Syarī'at al-Islām* (Beirut: Mu'assasah ar-Risālah, 1986), hlm. 140-160.

730 "Fazlur Rahman, hlm. 52-54, 57-58; *Interpreting the Qur'an*, hlm. 126-128 & *Islamic Thought*, hlm. 53.

Qur'an sebagai bahasa yang lahir dalam sejarah atau periodisasi waktu tertentu dalam kebersamaannya dengan masyarakat, budaya, tradisi dan bahasa yang khas, di mana tidak mungkin dipahami secara sempurna dan diterapkan secara sama persis oleh masyarakat dengan budaya dan tradisi yang berbeda, terlebih pada masa sekarang. Namun karena universalitas muatan dan penerapan al-Qur'an, ia lebih memilih berupaya membangun basis metodologi subjektifitas itu agar al-Qur'an selalu dapat bermakna dan diterapkan dengan tetap berupaya mencapai objektifitas sejauh mungkin. Ini memberi implikasi penting bahwa setiap proses pemaknaan ayat-ayat hukum seharusnya tidak hanya ditujukan untuk menggali (*istinbāt*) makna di balik teks, melainkan juga untuk menguak berbagai pelajaran, pertanyaan moral (*moral question*) dan relevansi yang dapat diambil dari berbagai jenis teks itu bagi masyarakat kontemporer. *Ethico-legal, practice-oriented text* atau perwajahan lain dari ayat-ayat hukum (*ahkām*) sebagai salah satu medan garap yang mendapat perhatian begitu besar Saeed adalah bukti bahwa ia berkeinginan agar al-Qur'an dapat dikomunikasikan sesuai dengan ragam konteks, dinamika dan problematika yang dihadapi setiap pembacanya dimanapun dan kapanpun ia berada. Meskipun tidak sama sekali baru, karena berangkat dari konsep *maqāṣid as-syarī'ah* dalam tradisi *uṣūl al-fiqh* dan teori *double-movement* Fazlur Rahman, *hierarchy values* adalah teoritisasi yang secara metodologis menjanjikan digunakan untuk mereinterpretasikan ayat-ayat hukum. Tentunya dengan keterbukaan untuk selalu diuji, dikritisi dan dikembangkan kembali.

*Allāhu A'lam bis-Ṣawāb...*

## DAFTAR PUSTAKA

- Azizi, A. Qodri, *Eklektisme Hukum Nasional; Kompetisi Antara Hukum Islam dan Hukum Umum*. Yogyakarta: Gama Media, 2002.
- Bukhārī, Abū 'Abdullah ibn Ismā'īl al-, *al-Jāmi' as-Ṣaḥīḥ* tahq. M.F.'A. al-Bāqī. Kairo: Maṭba'ah as-Salāfiyyah wa Maktabatuhā, 1982.
- Būfī, M. Sa'īd Ramaḍān al-, *D'awābiṭ al-Maṣlaḥah fī as-Syarī'at al-Islām*. Beirut: Mu'assasah ar-Risālah, 1986.
- Farouki (ed.), Suha Taji-, *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*. London: Oxford University Press, 2004.
- Ghazālī, Abū Ḥāmid al-, *al-Mustaṣfā fī 'Ilm al-Uṣūl*. Qum: Intisyārāt Dār ad-Dakhā'ir, 1948.
- Hidayat (ed.), Rachmad, *Islam, Women and the New World Order*. Yogyakarta: Center for Women's Studies (PSW) UIN Sunan Kalijaga, 2005.
- Izutsu, Toshihiko, *God and Man in the Qur'an*. Tokyo: Keio University, 1964.
- Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim bi Syarḥ an-Nawawī*. Kairo: at-Ṭab'ah al-Miṣriyyah bi al-Azhar, 1929.
- Prickett (ed.), Stephen, *Reading the Text: Biblical Criticism and Literary Theory*. Cambridge: Blackwell, 1991.
- Rippin (ed.), Andrew, *The Blackwell Companion to the Qur'an*. Malden USA: Blackwell Publishing, 2006.
- Saeed, Abdullah, *Interpreting the Qur'an; Towards a Contemporary Approach*. New York: Routledge, 2006.
- \_\_\_\_\_, *Islamic Thought; An Introduction*. New York: Routledge, 2006.
- \_\_\_\_\_, *The Qur'an; An Introduction*. New York: Routledge, 2008.
- Syāfi'ī, M. Ibn Idrīs as-, *ar-Risālah* tahq. A.M. Syākīr. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1980.

- Todorov, Tzvetan, *Symbolism and Interpretation* trans. Cornell University Press. London: Unwin Brothers Ltd., 1983.
- Zaid, Naṣr Ḥāmid Abū, *Dawā'ir al-Khauf, Qirā'ah fī Khiṭāb al-Mar'ah*. Beirut: al-Markaz as-Sīqafī al-'Arabī, 2004.
- \_\_\_\_\_, *al-Imām as-Syāfi'ī wa Ta'sīs al-Aidilūjiyyah al-Wasaṭiyyah*. Kairo: Maktabah Madbūlī, 1992.
- \_\_\_\_\_, *Maḥmūm an-Naṣṣ; Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: al-Markaz as-Sīqafī al-'Arabī, 2000.
- \_\_\_\_\_, *Naqd al-Khiṭāb ad-Dīnī*. Kairo: Sīnā lin-Nasyr, 1994.
- \_\_\_\_\_, *an-Naṣṣ, as-Sulṭah, al-Ḥaqīqah; al-Fikr ad-Dīnī baina Irādat al-Ma'rifah al-Haimanah*. Beirut: al-Markaz as-Sīqafī al-'Arabī, 1995.
- \_\_\_\_\_, *at-Taḥkīr fī Zamānī at-Takfīr; D}iddu al-Jahl wa az-Zaif wa al-Khurāfah*. Kairo: Maktabah Madbūlī, 1995.



# Islamic Law in Secular State: A Study of the Distinctiveness of Islamic Law in Indonesia

Bani Syarif Maula<sup>731\*)</sup>

## Abstract

*As a country of the largest Muslim population in the world, Indonesia is not an Islamic state. However, Indonesian government still accommodates the aspiration of Muslims to practice their belief and even to implement some aspect of Islamic law (shari'a). Political situation in Indonesia and the aspiration of Muslim society have given the opportunity for shari'a to be implemented formally. Therefore, it is essential for the ruler in a new democratic environment to accommodate Muslim aspiration to implement shari'a law, especially in national levels. This essay will answer the question what kind of Islamic law is suitable for Indonesian Muslim society, and how they can expand the formal role of Islamic law into Indonesian legal system.*

*This essay concludes that mutual influences between local traditions and Islam has formed a distinct characteristic of social structure of Muslim society in Indonesia. The fact of this characteristic has made some Indonesian Muslim intellectuals realized that the classical "imported" shari'a was not suitable to Indonesian context. Therefore, contextualizing and reinterpreting Islamic law for Indonesian Muslims is actually the best effort to implement shari'a in Indonesia amongst many demands of re-installment of shari'a law.*

**Keywords:** *Islamic law, Shari'a, Indonesia, Implementation of Shari'a*

## Introduction

Even though Indonesia is a country of the largest Muslim population in the world, it is not an Islamic state. Based on this fact, Indonesian state does not impose Islamic law to be implemented among Muslims society. However, Indonesian government still accommodates the aspiration of Muslims to practice their belief and even to implement some aspect of Islamic law (shari'a). The New Order regime, for example, at the beginning objected to accommodate Muslims' aspiration to implement Islamic law, but after some Muslim thinkers offered a moderate kind of Islamic law, the regime finally accepted the aspiration.

Historically, during the middle decades of the twentieth century, traditional shari'a which was practiced by Indonesian Muslims faced challenges from both Western and Islamic reformist thoughts. This condition made Indonesian Muslim scholars made an effort to contextualize Islamic law with national cultures and global modernization. This effort could be considered as a moderate way in formulating shari'a law among many voices to apply shari'a in Indonesian society. The Compilation of Islamic Law in Indonesia (KHI), for example, in which some shari'a rules have strong influence from customary laws, can be regarded as a representation Islamic law in Indonesia.

However, new political development after the demise of the New Order regime has generated some Islamist politicians to take part in the political contestations, both nationally and locally. The euphoria of this political situation was then followed by the aspiration voiced by the Islamic political movement which is manifested in the decentralization process. Several strong Muslim enclaves such as Aceh and

---

731\*) He is a lecturer at Syari'ah Department STAIN Purwokerto, Jawa Tengah. He obtained his undergraduate and Master of Arts from UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, and also his Master of Laws from The University of Melbourne Australia. He can be contacted by email: banisyarifm@gmail.com or by mobile phone: 082157966956

many other regions have inaugurated their Islamic political aspiration through the ratification of shari'a-based regional regulations.<sup>732</sup> It means the Islamist groups are still making efforts to implement a wider range of shari'a which covers not only private law but also "literal meaning" of Islamic criminal law, something considered as beyond Indonesian Muslims' need and originating beyond Indonesian culture.

Based on that political fact, it is essential for the ruler in a new democratic environment to accommodate Muslim aspiration to implement shari'a law, particularly in national levels. This essay will answer the question what kind of Islamic law is suitable for Indonesian Muslim society, and how they can expand the formal role of Islamic law into Indonesian legal system.

To answer those questions, this essay is divided into three parts. The first part will elaborate the Indonesian legal system and Islamic law, which depicts that Indonesia has pluralistic legal sources including Islamic law. The second part will explain contextualization of Islamic law into Indonesian society, in which Indonesian Muslim intellectuals reinterpreted Islamic teachings, including shari'a (Islamic law). The third part will discuss adopting shari'a into state law in Indonesia, examining the Islamic law to be adopted in the state legal system within the frame of Indonesian legal development.

### **The Indonesian Legal System and Islamic Law**

Indonesian legal system and some of its laws are in fact a legacy from the Dutch colonial era, which are still valid until recent days. The Dutch legacy of laws still prevails because of the existence of the Interim Provisions (article 1) of the Indonesian Constitution, which states that "all regulations and legislation that are in force shall continue to have effect until new regulations and legislation are enacted under this Constitution". The existence of this provision was intended to guarantee the assurance of the law and the continuation of society life by preventing legal emptiness, but at the same time it engendered the existence of various laws, as it happened in the colonial period, which hampered the formation of a national legal conception among Indonesian people. The existence of various legal conception in the society in turn will cause the lack of synchronization in the implementation and enforcement of law, both in government's bodies and in the courts. It also will result in emerging society that is used to one legal rule and is not used to another legal rule, although the rule is in fact constitutionally implemented. This situation leads to a tendency, especially in the matter of law obedience, that a particular legal rule which is actually applied to all Indonesian people is considered as a foreign law and regarded as not derived from Indonesian society.

The condition of Indonesian legal system at this time has been basically experiencing a little change if it is compared to that of the Dutch colonial law. The provisions and the legal rules that were enacted since the Indonesian proclamation of independence are in fact only correction and addition of previous laws. The correction and the addition basically have not reformed fundamentally the Dutch legacy. Thus, the current Indonesian legal system has not reached the ideal which is in accordance with the conception of national legal system as aspired in the Constitution.

Actually, efforts to reform Indonesian legal system have been made since Indonesia's independence, including an effort to adopt Islamic law. Just like other countries that got liberty from colonial occupation, Indonesia's independence became a starting point to make an effort to form a national law as a replacement of the colonial law. The proclamation of independence was basically a pillar and a dividing line between the colonial legal structure and the national one. However, as it was mentioned above, most laws applied in Indonesia nowadays are basically legacy of the Dutch colonial regime, particularly criminal and civil laws. Therefore, it could be said that Indonesian society is still struggling

---

732 Dewi Candraningrum, "Perda Shari'a and the Indonesian Women's Critical Perspectives", "Neue Willkuer gegen Frauen in Indonesien: Kontroversen um die Umsetzung der Regionale Scharia-Gesetze Perda Syariah (New Arbitrary against Women in Indonesia: Perda Shari'a and Women's Rights)". Bremen, Germany, retrieved from: <http://www.asienhaus.de/public/archiv/PaperPERDASHARI'A.pdf>; and Buehler, Michael (2008), "The Rise of Shari'a By-Laws in Indonesian Districts: An Indicator for Changing Patterns of Power Accumulation and Political Corruption", *South East Asia Research*, Vol. 16, Issue 2, pp. 255–285.

to form a national legal system,<sup>733</sup> including efforts to adopt Islamic law that was begun just prior to Indonesia's independence in 1945.

Most Indonesian Muslims believe that carrying out Islamic law is an obligation as a part of their belief, which leads to have a view that the implementation of the Islamic law in Indonesia is needed, and their view is not how Islamic law could be possibly made as a main material for the formation of national law. If we observe Indonesian Muslim society in recent years, especially its leading figures who were involved in the debate on a discourse of Islamic law implementation in Indonesia, they are divided into at least two groups. A group that stresses on the formal-textual approach and the other group that stresses on the cultural-substantial approach. The first group with its textual interpretation of Islam believes that Islamic law should be implemented to all Indonesian Muslims formally by the state. Therefore, for this group, the process of political life is as a means to reach this goal, i.e. implementing Islamic law normatively and formally through Indonesian legal system.

The second group, which is the group using the cultural-substantial approach, believes that what is important in the application of Islamic law is not the formalism of the Islamic law, but the absorption of the Islamic values into Indonesian society is the more important way. It means that the universal values of Islamic teaching, such as justice, honesty, freedom, the equality in front of law, tolerance, should be implemented in each behavior of society life. Because the characteristic of this approach is the absorption of the substance of Islamic values, this process uses cultural, not the structural method. Therefore, this group does not need legislations or governmental regulations in order to implement Islamic values in society.

It is interesting to note that since Indonesia's independence in 1945, when the founding fathers debated on the foundation of Indonesian state whether it was Islamic state or secular state, the leading figures of Indonesian Muslim politicians since the beginning was already polarized becoming two groups; the secularist group viewing that religion, in this case Islam, should have not been formalized through the constitution, and the other was the Islamist group that wanted the opposite.<sup>734</sup> The debate among the leading Muslim figures in fact had happened long before independence, particularly between Soekarno and Muhammad Natsir. According to Soekarno, democracy might not exist if state matters were combined with religious matters, while Natsir believed that the realization of the Islamic teaching would not be perfect without state's involvement as a means of its implementation.<sup>735</sup>

Afterwards, in the beginning of 1970's, Nurcholish Madjid showed the view that in Islam between religion and state was two different matters although they were not separated. According to him, religion and state were not separated because each Muslim must behave always in order to get God's willing, including in the state affairs. However, according to Madjid, the religious matter and the worldly affairs, including state, were different, because the truth of the former was absolute while that of the latter was relative. With this reason he refused the formalization of Islamic law in the constitution and in the country's legislations. With his famous appeal that was "Islam yes, Islamic Party no", Nurcholish Madjid's thought often attracted responses of other Muslim intellectuals, both that was in favor and against up to recent days. Leading figures that were against and denied his thought, among others, were H.M. Rasyidi, Endang Saefuddin Anshari, and Daud Rasyid.<sup>736</sup>

---

733 Munawwir Sjadzali, *Ijtihad Kemanusiaan* (Jakarta, Paramadina, 1997), p. xxii.

734 Bahtiar Effendy, *Islam and the State in Indonesia* (Singapore: ISEAS, 2003), p. 30.

735 Munawwir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, (Jakarta: UI Press, 1990), pp. 191-192, also Bahtiar Effendy, *Islam and the State in Indonesia*, (Singapore: ISEAS, 2003), p. 20.

736 Criticism and refusal of Nurcholish Madjid's thoughts were also documented in some books, such as H.M. Rasyidi, *Sekularisme dalam Persoalan Lagi: Suatu Koreksi atas Tulisan Drs. Nurcholish Madjid* (Jakarta: DDII, 1973), Endang Saefuddin Anshari, *Kritik atas Faham dan Gerakan Pembaruan Drs. Nurcholish Madjid* (Bandung: Bulan Sabit, 1973), Daud Rasyid, *Pembaruan Islam dan Orientalisme dalam Sorotan* (Jakarta: Usamah Press, 1993). See Abdul Aziz Thaba, *Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru* (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), pp. 342-345.

In 2000s, issues of the re-implementation Islamic law through the constitution emerged to surface once again since the annual session of the People's Consultative Assembly (MPR) in 2001 which placed the agenda of the 1945 Constitution amendment. These issues were brought forward Islamist parties and organizations. However, this proposal was refused because the majority of the parties in the parliament did not agree in the formalization of Islamic law, and this decision was supported by two biggest Islamic organizations Nahdatul Ulama (NU), Muhammadiyah.<sup>737</sup>

Apart from the difference of the two groups' opinion, in reality, Islamic law in Indonesian legal system is already acknowledged as a legal source to form Indonesian national law, together with other legal sources such as Western laws (especially the Dutch) and customary laws. Therefore, Indonesian Muslims' struggle is actually how to prepare the formulation of Islamic law in order to be made as one of the sources to form national legal rules. As a consequence, the need to formulate Islamic law which is in accordance with the Indonesian context becomes a certainty.

## Contextualization of Islamic Law into Indonesian Society

Islamic thought is in fact very complex particularly in philosophical, dogmatic, theoretical, and conceptual aspects, including in the context of Indonesia which possesses a number of distinctive characteristics due to its different historical, social, cultural and political realities.<sup>738</sup> In order to understand the characteristic of Islam in Indonesia, one should know the facts of social structure of Indonesian society, in which Muslim society experiences an encounter between their religious tenets and local customs. Indonesian society is remarkably diverse and heterogeneous with many different ethnic groups stratified socio-economic classes, wide-range political orientations, and different religious beliefs. With regard to the religious life, most of the major world religions are represented in Indonesia, besides local religions and animistic beliefs. Among these faiths, Islam constitutes about 87 per cent of the population, making it the largest religious group in the country.<sup>739</sup>

Even though Islam is embraced by the majority of Indonesian population, their beliefs and practices, and also in term of their understanding of political Islam, are not monolithic, because the ways that Muslims in various communities seek to actualize their beliefs in their daily lives are determined more by local conditions. Islam has played an important role in Indonesia, both in national and local level, and it has become a key factor in ethno-nationalism.<sup>740</sup> This can happen because there is reconciliation between local tradition and Islamic teaching wherein the two exerted mutual influences on one another.

Therefore, it can be said that the mutual influences between local traditions and Islam has formed a distinct characteristic of social structure of Muslim society in Indonesia. The fact of this characteristic has made some Indonesian Muslim intellectuals realized that the classical "imported" shari'a was not suitable to Indonesian context.

According to Hasbi Ash-Shiddieqy, in order *fiqh* to be used and practiced by Indonesian Muslim society, *fiqh* not only should be able to solve problems which emerged in the community justly, but also should be easy to be understood and it was not felt alien and foreign for them, otherwise, according to Hasbi, the Muslim people would leave it and look for the other source of law.<sup>741</sup> Hasbi argued that if

---

737 Ridwan Al-Makassary, "The Dilemma of the application of the Shari'ah, Secularism and Human rights in Modern Indonesia", retrieved from: [http://www.interseksi.org/publications/essays/articles/shari'\\_ah\\_dilemma.html](http://www.interseksi.org/publications/essays/articles/shari'_ah_dilemma.html)

738 Azyumardi Azra, "Islamic Thought: Theory, Concepts and Doctrines in the Context of Southeast Asian Islam", in K.S. Nathan & Mohammad Hashim Kamali (Eds.) *Islam in Southeast Asia: Political Social and Strategic Challenges for the 21st Century* (Singapore: ISEAS, 2005), p. 3.

739 Benyamin Fleming Intan, "*Public Religion*" and the Pancasila-Based State of Indonesia: An Ethical and Sociological Analysis (New York: Peter Lang, 2006), p. 31.

740 Hasnil Basri Siregar, "Islamic Law in a National Legal System: A Study on the Implementation of Shari'ah in Aceh Indonesia", *Asian Journal of Comparative Law*, vol. 3, 2008, p. 1.

741 Nourouzzaman Ash-Shiddieqy, "Prof. T.M. Hasbi ash-Shiddieqy", in Mohammad Damami et. al. (Ed.) *Lima Tokoh*

the Arabian tradition could become the source of *fiqh* which was in effect for Arabian people, then the Indonesian tradition could also become the source of *fiqh* which was applied to Indonesian Muslims. Putting into effect Arabian, Indian, or any other cultures for Indonesian Muslims, according to him, was not only incompatible with the principle of equality which was derived from Islamic teaching, but also *fiqh* would be felt foreign to society, which could cause double standard attitudes among Muslim society if there is a difference between *fiqh* and the tradition.<sup>742</sup>

Actually, in practice Indonesian Muslims had a tendency to accommodate local traditions and even were more syncretistic by amalgamating their religious practices with local cultures, wherein this practice was in fact not a big issue at all among Indonesian Muslim scholars (*ulama*), to whom most of Indonesian common people incline their religious views and beliefs.

Muslim intellectuals have long influenced the development of Islam in Indonesia. Azra, for example, shows in his study that Indonesian *ulama* have had relations with the Middle Eastern counterparts since in the beginning of seventeenth century which linked Indonesian Muslims with centers of Islamic thought in the Middle East.<sup>743</sup> The Middle Eastern orientation of Indonesian Muslim intellectuals was one of long standing, because most of the Indonesian *ulama* who played a role in the development of Islam in the country graduated from Middle Eastern education and training.<sup>744</sup> Consequently, thinking tendencies among Indonesian Muslims followed those established in the Middle East, where Islam has traditionally been studied from a normative point of view.<sup>745</sup>

It was in the second half of the 20<sup>th</sup> century that those tendencies began to change when some Indonesian Muslims began to study Islam in Western universities, by which the new generation of Muslim intellectuals would be able to reform the Middle Eastern perspective of Islamic studies that in turn made a significant impact on the tradition of Islamic studies as a whole in Indonesia.<sup>746</sup> In 1970s there were some leading figures in Islamic thought rolling issues regarding a need to reform Indonesian Muslims' perception on Islamic teaching. Nurcholish Madjid, for example, by adopting the ethos and spirit of modernism, made statements about the need to rethink petrified modes of Indonesian Muslims' thought and patterns of action in the name of Islam with his comment on secularization as the "de-sacralization" of concepts and institutions that had been turned into sacred objects by the Muslim community, which was widely misread as a call for secularism.<sup>747</sup> Actually, his statements could be read as a devastating critique of the existing Muslim parties and organizations, whose obsessions were creating the ideal of an Indonesian Islamic state with general staleness of their religious ideas.<sup>748</sup>

Since 1970s, progressive Muslim intellectuals led by Nurcholish Madjid have begun to make their efforts in reinterpreting Islam take into effect by emphasizing on redirecting the Muslim community's concern from political interests towards the substance of Islamic teachings. Other Muslim thinkers, such as Harun Nasution, Abdurrahman Wahid and Munawwir Sjadzali raised similar Islamic religious issues by focusing on a fact that Qur'an does not contain all matters which will provide every rule in detail. The position of this notion emphasizes the importance of the concept of *ijtihad* as a way to re-interpret or to re-actualize Islamic doctrines in order to be in line with intellectual and moral development of modern society. In this case, Muslim society must take into account the importance of local, contextual

---

*Pengembangan IAIN Sunan Kalijaga* (Yogyakarta: Pusat Penelitian IAIN Sunan Kalijaga, 1998), p. 156.

<sup>742</sup> *Ibid.*, p. 157.

<sup>743</sup> Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII* (Bandung: Mizan, 1995).

<sup>744</sup> Fu'ad Jabali & Jamhari, "Introduction", in Fu'ad Jabali & Jamhari (Eds.) *Islam in Indonesia: Islamic Studies and Social Transformation* (Montreal, Canada: Indonesia-Canada Islamic Higher Education Project, 2002), p. xii.

<sup>745</sup> *Ibid.*

<sup>746</sup> *Ibid.*, p. xiii.

<sup>747</sup> Martin van Bruinessen, "Nurcholish Madjid: Indonesian Muslim Intellectual", *ISIM Review*, No. 17, 2006.

<sup>748</sup> *Ibid.*

and temporal particularities.<sup>749</sup>

As a result of the effort of Muslim intellectuals of the 1970s in reinterpreting Islamic teaching and restoring Muslims' perception on Islam, their progressive thought of Islam was more widely accepted not only by Muslim society but, more importantly, also by the ruling regime which began to alter its policies regarding Islam and Muslim society after such progressive thought of Islam was introduced. Indonesian Muslims politically became more moderate and more rational, because they were no longer obsessed with Islamic ideology which previously predominated in their minds.

Moreover, the New Order regime became more accommodative to Muslims' aspirations as far as social and cultural interests were concerned.<sup>750</sup> It can be seen from the wide recruitments of Islamic scholars and activists to the state's executive and legislative bodies. Also, the parliament, along with the government, passed some laws related to Muslims' aspirations such as the enactment of the new Islamic Judicature Act in 1989, the establishment of Islamic Banking (Muamalat Bank) in 1991, and the creation of the Compilation of Islamic Law in 1991 as one of the material laws for and is used as the basis of the decisions made by Indonesia's Islamic courts.

Those intellectuals have made a radical shift not only from the old Islamic political paradigm, but also from doctrinal approach to a context-based of Islamic thought.

### **Adopting Shari'a into State Law in Indonesia**

Many Indonesian leading figures basically focused on the idea of the need of *fiqh* that is typical and in accordance with the context of the Indonesian community, which may be able to be put into effect formally by means of legislations. One of them is Hasbi, as already mentioned above, who mentioned that the existence of *fiqh* that was based on the Indonesian tradition was a certainty, because the classical *fiqh* written by traditional Muslim scholars and applied to Indonesian Muslims were based on the tradition (*'urf*) of Arabian society which was not in accordance with Indonesian culture. To realize this idea, the *fiqh* must be in accordance with Indonesian culture and it must also fit to Indonesian positive law in order to be integrated in the national legal framework. Therefore, it needs to study Islamic law and national law comparatively to get a mutual aim from those two types of law. The mutual aim of those laws can be put together to form a national law which can be applied to all citizens regardless their religion.

According to Hasbi, the interpretation of Islamic law in Indonesian context is actually a continual process of understanding Islam (*tafaqquh fi al-din*); therefore, it is a significant effort to make shari'a law useful for humankind, both individual and community, because, for Muslims, shari'a is considered containing universal values, which is actually legal ideas, whereas *fiqh* (the human understanding on shari'a) is always related to a certain community.<sup>751</sup> Regarding the interpretation of shari'a and *fiqh* methodologically, Hasbi said that the universal values of shari'a are regarded as "abstract norms" or legal ideas. It is from this norm that the principles of Islamic law are determined and defined as the "norm in-between" (or "*tussen* norm" in the Dutch, as Hasbi mentioned it), which becomes a bridge between the values of shari'a and regulations (the applied Islamic rules) in order to be realized in accordance with a certain social condition and social culture. The applicable Islamic law, which is applied to Muslim community as a result of the application of shari'a principles, is called by Hasbi as "concrete norms". With this interpretation of the hierarchy of shari'a norms, according to Hasbi, Islamic law is expected to be able to be applied in Indonesia, and in turn it can give a contribution for the development of Indonesian national law.<sup>752</sup>

---

749 Bahtiar Effendy, *Islam and the State in Indonesia* (Singapore: ISEAS, 2003), p. 75.

750 *Ibid.*, p. 151.

751 Hasbi Ash-Shiddieqy, *Dinamika dan Elastisitas Hukum Islam* (Jakarta: Tintamas, 1982), p. 40.

752 *Ibid.*, pp. 40-41.

Furthermore, Hasbi argues that the elasticity of shari'a takes place in its aims which are actually merely to uphold justice, promote equality and bring about the well-being of the public. These aims, according to Hasbi, would suit everyone regardless of their religion, race or nationality. It is in this sense that shari'a is absolute and universally applicable, because it was revealed by God for the sake of all human beings.<sup>753</sup> By this argument, Hasbi actually emphasized that if the aims of shari'a can be advanced through legislation, whether it is called shari'a or something else, shari'a will automatically take effect. Any law or regulation as long as it promotes justice, upholds equality, and brings about well-being and prosperity is congruous with shari'a purposes and deserves full support from all Muslims.

Therefore, efforts to contextualize Islamic law must be accompanied by formulation of principles of Islamic legal thinking which is in accordance with the socio-cultural life of Indonesian society. In the context of Indonesia which is still developing its national law, the efforts adopting shari'a should take into consideration the process of this national law development. In this matter, according to Hazairin, Islamic law (the norms of shari'a) can be one of sources for developing Indonesian law through inclusion of Islamic legal principles into legislations and codification by means of a democratic process.<sup>754</sup> However, by the Islamic legal principles Hazairin means here is that the reinterpretation of Islamic law should be in accordance to Indonesian cultural conditions and not to some other foreign and historically distant situation, in order for Islamic law to become realized as the actual living law of Indonesian society.<sup>755</sup>

Indonesia is not an Islamic state and it does not recognize a single religion as an official religion of the state. However, the Indonesian nation is governed based on the *Pancasila*,<sup>756</sup> whose first principle is belief in One Almighty God. As a consequence of this principle, according to Hazairin, Indonesian government should not allow any law to take place or exist which is opposed to Islamic teachings for Muslims, Christian teachings for Christians, Hindu-Balinese teachings for Hindu-Balinese, nor anything which goes against the Buddhist religious morals for Buddhists.<sup>757</sup> Therefore, Islamic law can become a source for the formation of national law which will go hand-in-hand with other laws which grow and develop in the Republic of Indonesia.<sup>758</sup> Hazairin's argument which was always based on, and emphasized, the principle of the *Pancasila* is actually in line with the principles of shari'a which is more based on the moral precepts of social compromise than on the coercive side of legal prescriptions.

Even though both Hasbi and Hazairin concerned particularly to the implementation of religious law in Indonesian modern nation-state, in fact their ideas are in line with other Muslim scholars who concern more to the state and religion relationship than to legal matters, such as Nurcholis Madjid and Abdurrahman Wahid. Their ideas have several things in common especially related to the realization of their ideas which basically must be based on the foundational constitutional and institutional structures of the state. Whatever their ultimate impact on state legal reformulation, the models of their thoughts compromise a rich and varied heritage, which would include the encouragement of *ijtihad* and the consideration of local conditions in the way that shari'a is interpreted and implemented.<sup>759</sup>

---

<sup>753</sup> *Ibid.*

<sup>754</sup> Hazairin, *Hukum Islam dan Masyarakat* (Jakarta: Bulan Bintang, 1963), p. 17.

<sup>755</sup> R. Michael Feener, "Muslim Legal Thought in Modern Indonesia: Introduction and Overview", in R. Michael Feener & Mark E. Cammack (Eds.) *Islamic Law in Contemporary Indonesia* (Massachusetts: Harvard University Press, 2007), p. 19.

<sup>756</sup> *Pancasila* is five principles as it is formulated in the Preamble of the 1945 Constitution, which is slightly different from that in the Jakarta Charter. *Pancasila* consists of the principle of One Lordship, a just and civilized humanity, the unity of Indonesia, peoplehood which is guarded by the spirit of wisdom in deliberation/representation, and social justice.

<sup>757</sup> Mohammad Daud Ali, "The Position of Islamic Law in the Indonesian Legal System", in Taufik Abdullah & Sharon Siddique (Eds.), *Islam and Society in Southeast Asia* (Singapore: ISEAS, 1986), pp. 201-2.

<sup>758</sup> *Ibid.*

<sup>759</sup> *Ibid.*, p. 26.

## Conclusion

Islamic law is generally accepted by Indonesian Muslims, and even the Indonesian Constitutional law acknowledges Islamic law as one of the sources of Indonesian national law, in which both Islamic law and customary law are regarded as coexisting legal orders. In fact, mutual influences between local traditions and Islam has formed a distinct characteristic of social structure of Muslim society in Indonesia. The fact of this characteristic has made some Indonesian Muslim intellectuals realized that the classical “imported” shari’a was not suitable to Indonesian context. Therefore, contextualizing and reinterpreting Islamic law for Indonesian Muslims is actually the best effort to implement shari’a in Indonesia amongst many demands of re-installment of shari’a law after the reform era. |\*

## BIBLIOGRAPHY

- Ali, Mohammad Daud. “The Position of Islamic Law in the Indonesian Legal System”, in Taufik Abdullah & Sharon Siddique (Eds.) *Islam and Society in Southeast Asia*. Singapore: ISEAS, 1986.
- Al-Makassary, Ridwan. “The Dilemma of the application of the Shari’ah, Secularism and Human rights in Modern Indonesia”, retrieved from: [http://www.interseksi.org/publications/essays/articles/shari’ah\\_dilemma.html](http://www.interseksi.org/publications/essays/articles/shari’ah_dilemma.html)
- Anshari, Endang Saefuddin. *Kritik atas Faham dan Gerakan Pembaruan Drs. Nurcholish Madjid*. Bandung: Bulan Sabit, 1973.
- Ash-Shiddieqy, Hasbi. *Dinamika dan Elastisitas Hukum Islam*. Jakarta: Tintamas, 1982.
- Ash-Shiddieqy, Nourouzzaman. “Prof. T.M. Hasbi ash-Shiddieqy”, in Mohammad Damami et. al. (Ed.) *Lima Tokoh Pengembangan IAIN Sunan Kalijaga*. Yogyakarta: Pusat Penelitian IAIN Sunan Kalijaga, 1998.
- Azra, Azyumardi (1995) *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*. Bandung: Mizan, 1995.
- Azra, Azyumardi, “Islamic Thought: Theory, Concepts and Doctrines in the Context of Southeast Asian Islam”, in K.S. Nathan & Mohammad Hashim Kamali (Eds.) *Islam in Southeast Asia: Political Social and Strategic Challenges for the 21st Century*. Singapore: ISEAS, 2005.
- Bruinessen, Martin van. “Nurcholish Madjid: Indonesian Muslim Intellectual”, *ISIM Review*, No. 17, 2006.
- Buehler, Michael. “The Rise of Shari’a By-Laws in Indonesian Districts: An Indicator for Changing Patterns of Power Accumulation and Political Corruption”, *South East Asia Research*, Vol. 16, Issue 2, pp. 255–285, 2008.
- Candraningrum, Dewi. “Perda Shari’a and the Indonesian Women’s Critical Perspectives”, “Neue Willkuer gegen Frauen in Indonesien: Kontroversen um die Umsetzung der Regionale Scharia-Gesetze Perda Syariah (New Arbitrary against Women in Indonesia: Perda Shari’a and Women’s Rights)”. Bremen, Germany, retrieved from: <http://www.asienhaus.de/public/archiv/PaperPERDASHARI’A.pdf>
- Effendy, Bahtiar. *Islam and the State in Indonesia*. Singapore, ISEAS, 2003.
- Feener, R. Michael. “Muslim Legal Thought in Modern Indonesia: Introduction and Overview”, in R. Michael Feener & Mark E. Cammack (Eds.) *Islamic Law in Contemporary Indonesia*. Massachusetts: Harvard University Press, 2007.
- Hazairin. *Hukum Islam dan Masyarakat*. Jakarta: Bulan Bintang, 1963.



- Intan, Benyamin Fleming. *“Public Religion” and the Pancasila-Based State of Indonesia: An Ethical and Sociological Analysis*. New York: Peter Lang, 2006.
- Jabali, Fu’ad & Jamhari. “Introduction”, in Fu’ad Jabali & Jamhari (Eds.) *Islam in Indonesia: Islamic Studies and Social Transformation*. Montreal, Canada: Indonesia-Canada Islamic Higher Education Project, 2002.
- Rasyid, Daud. *Pembaruan Islam dan Orientalisme dalam Sorotan*. Jakarta: Usamah Press, 1993.
- Rasyidi, H.M. *Sekularisme dalam Persoalan Lagi: Suatu Koreksi atas Tulisan Drs. Nurcholish Madjid*. Jakarta: DDII, 1973.
- Siregar, Hasnil Basri. “Islamic Law in a National Legal System: A Study on the Implementation of Shari’ah in Aceh Indonesia”. *Asian Journal of Comparative Law*, vol. 3, 2008.
- Sjadzali, Munawwir. *Ijtihad Kemanusiaan*. Jakarta: Paramadina, 1997.
- Sjadzali, Munawwir. *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*. Jakarta: UI Press, 1990.
- Thaba, Abdul Aziz. *Islam dan Negara dalam Politik Orde Baru*. Jakarta: Gema Insani Press, 1996.

# Nalar Keagamaan Suku Using di Banyuwangi: Potret Multikulturalisme Masyarakat Pinggiran

Oleh: Ahmad Kholil

Dosen Fakultas Humaniora UIN Maliki Malang

## Abstract

*Agama adalah hal yang vital bagi masyarakat di manapun. Agama secara historis merupakan keyakinan individu dalam komunitas tertentu yang tidak lepas dari konteks budaya dan sejarah di sekitarnya. Agama terbentuk oleh konstruksi sosial di mana agama itu hidup, di samping oleh kontribusi individu sebagai pengemban amanatnya. Agama bukan hanya deretan teks mati sebagai narasi doktrinal yang menuntun warga kepada jalan kebenaran, tetapi juga budaya yang terbentuk (terkonstruksi) secara dialektis antara pemahaman penganutnya terhadap ajaran agama, budaya dan tradisi masyarakat yang terus berkembang.*

*Dalam pemahaman masyarakat Using di Banyuwangi, agama adalah penuntun untuk hidup yang lebih baik dan nyaman. Sifat kepenuntunan agama bagi masyarakat Using harus aktual sesuai dengan konteks, agar agama tidak ditinggal pemeluknya. Dalam pemahaman keagamaan yang seperti itu, kebutuhan terhadap interpretasi ajaran agama adalah keniscayaan. Oleh karena itu, dalam kehidupan masyarakat Using, tradisi sosial-keagamaan yang merupakan warisan budaya leluhur tetap hidup bahkan semakin semarak, walaupun penganut “fanatik” budaya tersebut sudah tiada. Masyarakat Using juga bisa hidup rukun dan damai, tanpa konflik dengan berbagai pemikiran dan keyakinan yang berbeda. Inilah fakta multikulturalisme di masyarakat Using. Pesan teologis agama bagi mereka adalah percaya kepada Tuhan, sedangkan pesan sosialnya adalah menciptakan tatanan kehidupan yang aman, tenang dan sejahtera.*

## A. Pendahuluan

Tiga tahun terakhir ini, nama Banyuwangi terdengar semakin mendunia seiring dengan gencarnya publikasi, baik lewat media massa cetak maupun elektronik. *Event-event* besar nasional dan internasional sering digelar untuk mewujudkan obsesi kepala daerah, Abdullah Azwar Anas menjadikan Banyuwangi sebagai destinasi wisata internasional sejajar dengan Bali, yang jarak tempuhnya hanya sekitar satu jam setengah perjalanan darat. Di tahun 2013 hingga paruh kedua 2014 ini saja sudah terselenggara beberapa kegiatan yang cukup menyedot perhatian dunia internasional, di antaranya; International Tour De Banyuwangi Ijen, Banyuwangi Ethno Carnival, Banyuwangi Jazz Festival, Festival Gandrung Sewu, dan International Surfing Competition. Untuk menunjang pariwisata, Banyuwangi dikenal dengan sebutan *Sunrise of Java*.<sup>760</sup>

Banyuwangi adalah kota budaya yang produk industri kreatifnya kini selalu menghiasi performance seni dan budaya di beberapa kota di Jawa Timur. Lagu-lagu Using dengan bahasa khas daerah *Banyuwangian* yang dulu memiliki nama *Kendang Kempul* sering terdengar di hampir setiap perhelatan keluarga seperti khitanan maupun pernikahan. Demikian juga di sarana transportasi umum, seperti bis dan kereta api, lagu-lagu *Usingan* selalu terdengar, baik dari sarana musik yang tersedia maupun dari para pengamen yang mengais rizki dari para penumpang. Lagu-lagu *Banyuwangian* kental dengan nilai budaya yang merupakan kearifan lokal, meskipun kini seperti larut dalam budaya massa, mulai terdengar nada-nada sumbang yang menyenandungkan irama rendahan yang tidak mencerminkan nilai

---

<sup>760</sup> Istilah *Sunrise of Java* dipopulerkan oleh Pemerintah Kabupaten Banyuwangi untuk meningkatkan pariwisata. Sejak kepemimpinan Abdullah Azwar Anas, pendapatan perkapita penduduk meningkat (Kompas, 6 September 2014).

kesopanan.

Di kota yang diapit Teluk Bali, Situbondo, Bondowoso dan Jember ini terdapat suku Using yang merupakan penduduk asli Banyuwangi. Masyarakat suku Using tersebar di beberapa kecamatan, di antaranya; Kecamatan Kota, Giri, Kalipuro, Glagah, Licin, Kabat, Rogojampi, dan Songgon. Kehidupan masyarakat Using tampak rukun dan tentram meskipun di kota yang dari sisi pertanian dikenal dengan sebutan Kota Pisang ini terdapat berbagai agama dan keyakinan. Masyarakat Using tetap memelihara kebudayaan warisan leluhur peninggalan budaya dan tradisi Hindu, Budha dan *Kapitayan*. Tradisi tersebut tetap terjaga dengan kemasam yang lebih *apik* meskipun pelaku atau praktisi dan warga sekitarnya telah memeluk agama Islam.

Dalam keyakinan keagamaan masyarakat Using, agama bukan hanya mengatur kehidupan manusia dalam hubungannya dengan Tuhan, tapi mengatur secara menyeluruh hubungan manusia dengan segala entitas yang ada di alam, baik yang terlihat maupun tidak. Karena itu, dalam persoalan keagamaan, orang tidak diperbolehkan bertindak gegabah dengan mejatuhkan *klaim* salah, tidak kompromi secara sosial, apalagi sampai bertindak kasar kepada orang yang tidak sepaham. Berdakwah untuk mengajak kepada kebenaran memang merupakan kewajiban, tetapi mencari cara yang bijaksana dan elegan juga merupakan kewajiban.

Tulisan ini mengupas budaya dan nilai sosial-filosofis di balik tradisi yang dilakukan masyarakat *Using* yang berada di ujung timur Pulau Jawa. Suku *Using* dikenal sebagai masyarakat yang kaya budaya dan tetap memeliharanya di tengah gempuran tradisi asing yang terus menggilas kearifan lokal hingga beberapa orang berpaling ke budaya asing tersebut. Suku *Using* ini juga dikenal inklusif dalam beragama, mereka tetap menjaga kerukunan dan keharmonisan dalam lingkungan budaya keberagaman yang beragam. Agama bagi masyarakat Using adalah hal yang vital, tetapi ia bukan *barang* mati yang dengannya masyarakat terbelenggu, hidup kaku dalam berinteraksi dan dalam menghadapi perkembangan jaman. Penulis mengangkat tema ini karena terdorong rasa memiliki terhadap tradisi dan budaya Banyuwangi, di samping urgensi tema multikultural dalam kehidupan keberagaman saat ini.

## **B. Falsafah Budaya *Using***

Istilah Masyarakat Using yang dimaksud di sini mestinya diberi tanda kutip, karena kata tersebut memiliki lingkup tertentu dan pengertian yang terbatas serta subyektif. Memang untuk memahami sikap dan cara bertindak seseorang perlu memperhatikan berbagai kerangka acuan dan beberapa jaringan kategori sosial, di samping juga individualitas dan ciri-ciri khusus keluarga. Kerangka acuan dan jaringan sosial itu misalnya kelas sosial, kedaerahan, kultural, dan lain sebagainya. Semua ini akan membantu untuk memahami pola pikir seseorang dan sikapnya, meskipun tidak sepenuhnya. Karena biasanya seseorang tidak mengambil sikap-sikap yang tipikal bagi salah satu kerangka acuan tertentu. Demikian pula ia tidak bisa dipastikan yang mana dari tipikal itu yang memiliki andil lebih besar daripada yang lain. Kepribadian seseorang sudah pasti merupakan campuran yang acak dari beberapa unsur yang membentuknya dengan proporsi yang berbeda-beda dengan ciri kepribadian yang unik antar masing-masing individu.

Begitu juga dengan istilah falsafah ini, ia bukan merupakan cerminan dari prinsip yang dimiliki masyarakat Using secara konkrit, melainkan hanya suatu kerangka ihtiar untuk memahami perilaku dan tindak-tanduknya. Untuk itu, dalam ukuran yang bagaimana masyarakat Using betul-betul terobsesi oleh falsafah ini sudah tentu tulisan ini tidak dapat menjangkaunya. Masyarakat di manapun, dari waktu ke waktu selalu berkembang dan terus berubah, maka kemungkinan kerangka lain lebih relevan bagi masyarakat Using saat ini masih sangat terbuka. Meskipun demikian, apa yang dijelaskan berikut ini tidak akan membatalkan bahwa falsafah ini merupakan sarana untuk memahami salah satu formulasi sikap dan nilai yang menjadi titik acuan moral bagi masyarakat Using. Seperti umumnya masyarakat Jawa, di mana telah ditulis oleh Neils Mulder dan Franz Magnis, ada dua prinsip sebagai falsafah

masyarakat Using dalam bertindak dan merespon sesuatu.<sup>761</sup>

Pertama adalah prinsip rukun. Prinsip ini diterapkan untuk mempertahankan masyarakat agar selalu dalam keadaan yang tenang dan harmonis. Keadaan masyarakat yang harmonis ini maksudnya adalah suatu keadaan di mana masyarakat menunjukkan suasana kerukunan di antaraarganya. Rukun berarti berada dalam keadaan selaras, tenang dan tenang tanpa perselisihan dan pertentangan. Rukun berarti bersatu dalam suatu maksud yang baik untuk saling membantu satu sama lain. Rukun juga merupakan prinsip Islam di mana ia menjadi jaminan bagi keselamatan orang lain. Dalam hal ini, arti orang Islam (muslim) menurut sabda Nabi adalah “*man salima akhuhu min yadihi wa lisanihi*”, orang yang tetangganya selamat dari gangguan tangan dan mulutnya.

Keadaan rukun adalah situasi masyarakat yang damai, suka bekerja sama, saling menerima, dan dalam suasana tenang atau *nyaman*. Rukun adalah keadaan ideal yang diharapkan dapat dipertahankan dalam semua hubungan sosial, dalam keluarga, dalam tetangga, dalam kehidupan kemasyarakatan di desa, dan dalam setiap pengelompokan apapun. Suasana seluruh kehidupan kemasyarakatan seharusnya bernapaskan semangat kerukunan, agar tercipta kemakmuran. *Rukun agawe santosa crah agawe bubrah*, kata ungkapan Jawa yang maksudnya keadaan masyarakat yang rukun akan membawa kesejahteraan, sedangkan masyarakat yang terpecah belah akan membawa pada kehancuran. Demikian sebuah falsafah yang mengajarkan kerukunan menurut Bapak Suwarno.<sup>762</sup>

Kata rukun juga menunjuk pada cara bertindak. Berlaku rukun berarti menghilangkan tanda-tanda ketegangan dalam masyarakat atau antara pribadi sehingga hubungan sosial tetap selaras dan serasi. Rukun mengandung usaha terus menerus dari semua individu atau anggota untuk bersikap tenang dan mampu menyingkirkan hal-hal yang mungkin menimbulkan perselisihan dan keresahan. Tuntutan kerukunan merupakan kaidah penata masyarakat yang menyeluruh. Segala apa yang dapat mengganggu keadaan rukun dan suasana keselarasan dalam masyarakat harus dicegah dan disingkirkan jauh-jauh.

Dalam masalah kerukunan ini, ada dua segi yang perlu diperhatikan. Pertama, dalam pandangan masyarakat Using bukanlah penciptaan keadaan yang selaras secara sosial, melainkan hanya untuk tidak mengganggu keselarasan yang diyakini sudah ada. Dalam perspektif orang Using, ketenangan dan keselarasan sosial merupakan keadaan normal yang akan terwujud dengan sendirinya selama tidak diganggu. Keadaan ini diumpamakan seperti permukaan laut yang dengan sendirinya tenang tidak bergelombang selama tidak diganggu angin atau suatu unsur yang menentang arus. Prinsip kerukunan menuntut untuk mencegah segala tingkah laku yang bisa mengganggu keselarasan dan ketenangan dalam masyarakat. Rukun berarti berusaha untuk menghindari terjadinya konflik.<sup>763</sup>

Prinsip kerukunan ini tidak menyangkut suatu sikap batin atau keadaan jiwa, melainkan penjagaan keselarasan dalam pergaulan. Prinsip ini mengatur permukaan yang berkenaan dengan hubungan sosial yang kentara. Yang perlu dicegah dari prinsip ini adalah konflik-konflik terbuka. Namun, supaya manusia dapat hidup sesuai dengan tuntutan kerukunan secara lebih *nyaman* diperlukan sikap batin, yaitu penataan hati. Tanpa didasari fondasi kuat yang bersumber dari suasana hati, kerukunan akan terbacik oleh kepentingan pragmatis individu atau kelompok yang tidak peduli dengan kemaslahatan bersama. Demikian ditegaskan oleh Bapak Selamat yang tinggal di desa Gendoh kecamatan Sempu.<sup>764</sup>

Prinsip kedua adalah hormat. Prinsip ini memiliki peranan besar dalam mengatur pola interaksi dalam masyarakat Using. Prinsip hormat ini mengatakan bahwa setiap orang dalam cara bicara dan membawa diri selalu harus menunjukkan sikap hormat terhadap orang lain. Apabila dua orang bertemu, terutama dua orang yang memiliki karakter Jawa atau masih *njawani*, bahasa, pembawaan dan sikap,

---

761 Lihat Franz Magnis Suseno. *Etika Jawa: Analisa Falsafi tentang Kebijakan dan Hidup Jawa*. (Jakarta: Gramedia. 2003) dan Niels Mulder, *Mistisisme Jawa Ideologi di Indonesia* (, 2001: Yogyakarta, LkiS).

762 Suwarno, wawancara pada 27 Juli 2014.

763 Suseno, *Etika Jawa*....41-42.

764 Selamat, Wawancara, 2 Agustus 2014.

mereka mesti mengindikasikan suatu pengakuan terhadap kedudukan mereka masing-masing. Setiap orang berkewajiban mengikuti aturan-aturan *tatakrama* yang sesuai, dengan mengambil sikap hormat atau tatanan kesusilaan yang berlaku. Tatanan ini tidak boleh diabaikan agar komunikasi dan interaksi berjalan sebagaimana semestinya.

Prinsip yang menjadi kaidah moral masyarakat Using ini didasarkan pada pendapat bahwa semua hubungan dalam masyarakat teratur secara hirarkis. Pandangan tersebut didasarkan pada cita-cita tentang suatu masyarakat yang teratur baik, di mana setiap orang mengenal tempat dan tugasnya sehingga dengan demikian ikut menjaga agar seluruh warga terikat dalam kesatuan keselarasan. Kesatuan itu hendaknya diakui dengan membawa diri sesuai dengan tuntutan *tatakrama* sosial. Mereka yang berkedudukan lebih tinggi atau tua harus dihormati dan mereka yang lebih muda disayangi. Kalau setiap orang menerima kedudukan itu, tatanan sosial akan terpelihara dengan baik.<sup>765</sup>

Dengan dasar etis seperti itu, kurang terpuji jika orang sangat ambisius hingga bersaing satu sama lain, apalagi sampai melahirkan sikap bermusuhan. Setiap orang hendaknya puas dengan kedudukan yang telah diperolehnya dan berusaha untuk menjalankan tugas tersebut dengan sebaik-baiknya. Ambisi, persaingan, tindak-tanduk yang kurang sopan, dan keinginan untuk mencapai keuntungan material pribadi dan kekuasaan yang berlebihan merupakan sumber bagi segala perpecahan, ketidak-selarasan dan konflik-konflik sosial lain yang sudah seharusnya setiap orang dapat mencegah dan menghindari.<sup>766</sup>

Keadaan diri yang *ngerteni* dan sadar akan kedudukan sosial atau posisi masing-masing pihak mewarnai seluruh kehidupan masyarakat Using. Dalam bahasa Jawa, sapaan seseorang dan percakapan yang berlangsung sekaligus memeperlihatkan bagaimana menafsirkan kedudukan sosial di antara keduanya. Dalam hubungannya dengan prinsip kerukunan ini, orang Jawa dalam menyapa orang lain mempergunakan istilah-istilah dari bahasa keluarga. Istilah-istilah itu memiliki keistimewaan yang di dalamnya selalu terungkap tanda-tanda yang menunjukkan *senioritas* dan *junioritas*. Sebaliknya dalam Bahasa Arab dan Inggris perbedaan yang terpenting adalah perbedaan antara jenis (*brother/sister, grandfather/grandmother*), sedangkan dalam bahasa Jawa perbedaan jenis sering tidak terungkap, kecuali dalam sebutan yang memuat kata *pak* atau *mbok/bu* dan beberapa istilah lain.

Namun alasan utama setiap pembicaraan antara dua orang Using yang dengan sendirinya mengandaikan suatu penentuan perimbangan sosial terletak dalam struktur bahasa Jawa sendiri. Adalah tidak mungkin untuk bicara dalam bahasa Jawa tanpa mengacu pada tinggi rendahnya kedudukan lawan bicara. Dalam gradasi-gradasinya yang sulit dan formal, begitu banyak pilihan kata yang mencerminkan kedudukan, keakraban atau hubungan resmi, umur, jarak sosial dan pangkat, sekaligus dengan segala nuansa harapan satu sama lain. Pilihan kata dan bahasa mengungkapkan tatanan yang ada. Seperti bahasa Arab atau Inggris, tidak bisa dipergunakan tanpa sekaligus mengungkapkan keterangan waktu. Indikator-indikator status sosial sudah tertanam dalam bahasa Jawa sendiri. Suatu pembicaraan hanya dapat berlangsung dengan cair tanpa rintangan psikologis jika antara dua pihak yang sama kedudukannya atau antara pihak yang lebih tinggi memulai dialog dengan yang lebih rendah dalam bingkai kesetaraan, tidak sebaliknya.<sup>767</sup>

Bahasa Jawa terdiri dari dua tingkat utama yang berbeda dalam perkataan dan gramatika, yaitu bahasa *krama*, mengungkapkan sikap hormat, dan yang satunya *ngoko*, mengungkapkan keakraban. Ada satu tingkat lagi sebagai bahasa ketiga, yaitu *krama inggil*, yang mengenai pribadi, tindakan-tindakan dan beberapa benda yang amat erat hubungannya dengan pribadi serta mengungkapkan sikap yang sangat hormat bisa juga dikombinasikan dengan bahasa *krama* maupun dengan bahasa *ngoko*. Oleh karena itu, penggunaan bahasa Jawa mengandaikan kesadaran akan kedudukan sosial masing-masing pelakunya.

---

765 Ahmad Kholil, *Islam Jawa: Sufisme Dalam Tradisi dan Etika Jawa* (2008: UIN Maliki Press, Malang), 167.

766 Neils Mulder, *Mistisisme Jawa: Ideologi di Indonesia* (2001: Yogyakarta, LkiS), 41

767 Kholil, *Islam Jawa*.....169

Kefasihan dalam mempergunakan sikap-sikap hormat yang tepat dikembangkan pada orang Jawa sejak kecil melalui pendidikan dalam keluarga. Sebagaimana diuraikan oleh Hildred Geertz, pendidikan itu tercapai melalui tiga perasaan yang dipelajari oleh anak Jawa dalam situasi-situasi yang menuntut sikap hormat, yaitu *wedi*, *isin* dan *sungkan*. *Wedi* berarti takut, baik sebagai reaksi terhadap ancaman fisik maupun sebagai rasa takut psikis terhadap akibat kurang enak atas suatu tindakan.

### C. Makna di Balik Tradisi *Using*

“*Sepi ing pamrih, rame ing gawe, lan memayu hayuning bawana*” Ungkapan Jawa yang menjadi dasar atau falsafah hidup orang Jawa itu dijelaskan oleh H.A. Shodiq sebagai berikut, bahwa segala aktivitas harus didasarkan kepada tuntutan kehidupan yang sejati tanpa tujuan duniawi. Kemudian dalam bekerja atau beraktivitas memenuhi tuntutan hidup ini, orang harus energik untuk mengisi kehidupan dengan perbuatan yang berguna, baik bagi dirinya maupun bagi orang lain. Setelah itu, tindakan dan perbuatan harus diorientasikan untuk memperindah dunia atau kehidupan ini. Dunia yang indah itu di antaranya ada pada situasi dan kondisi hidup yang dilingkupi oleh kerukunan dan kebersamaan dalam situasi yang aman dan tentram. Dalam bekerja untuk memenuhi tuntutan kehidupan, manusia tidak diperkenankan melakukan tindakan sewenang-wenang terhadap orang lain dan bertindak eksploratif terhadap sumber daya alam.<sup>768</sup>

Dalam menjalani proses kehidupan ini, orang Jawa bisa melakukan beberapa hal untuk menggali makna hidup dari nilai-nilai kreatif, yaitu bekerja, berkarya dan melakukan sesuatu yang bermanfaat dengan penuh dedikasi. Penghayatan, yaitu menjalani proses kehidupan dalam bingkai keyakinan terhadap kebenaran suatu ajaran tertentu, dan senantiasa bersikap dan bertindak dengan baik dan tepat. Baik dan tepat bukan dalam ukuran normatif dengan ketentuan hukum yang *rigid* antara benar dan salah saja, tapi dengan perhitungan yang bijaksana sebagai cerminan ketinggian moral demi untuk tujuan yang lebih dari sekedar perhitungan untung dan rugi. Demi untuk kebaikan atau kemaslahatan bersama, orang Jawa mampu menahan diri, meskipun dengan sikap demikian tidak jarang membawa susah bagi dirinya sendiri. Oleh karena itu, orang dituntut terus belajar untuk mengerti makna hidup, setahap demi setahap, setingkat demi tingkat. Dalam belajar itupun tidak baik *nggege mangsa*, tergesa-gesa tanpa mempertimbangkan kadar kemampuan yang dimiliki.<sup>769</sup> Dalam upaya memberi pemahaman mengenai ajaran moral ini, ada pemeringkatan agar makna hidup bisa dimengerti sebagaimana mestinya.

Pemeringkatan dalam menyampaikan ajaran moral (makna hidup) yang terjadi pada tradisi Jawa itu tampak dalam lagu-lagu Jawa, misalnya ada *gendhing* yang bernama *mijil*, *sinom*, *maskumambang*, *kinanthi*, *asmaradhana*, hingga *megatruh* dan *pucong*. Kesemua jenis *gendhing* itu merupakan perjalanan hidup seorang manusia. *Mijil*, yang berarti keluar, dapat diartikan sebagai lahirnya seorang jabang bayi dari rahim ibu, *sinom* dapat diartikan sebagai seorang anak muda yang bersemangat untuk belajar, *maskumambang* berarti seorang pria dewasa yang cukup umur untuk menikah, sedangkan untuk putrinya dengan *gendhing kinanthi*.

Proses berikutnya adalah pernikahan atau *katresnan* antara keduanya yang disimbolkan dengan *Asmaradhana*. Hingga akhirnya *megatruh*, atau dapat dipisah *megat-ruh*. Secara semantik, *megat* berarti cerai atau pisah, sedangkan *ruh* adalah roh atau jiwa. Peristiwa pisahnya raga dengan jiwa merupakan proses *sakaratul maut* seorang anak manusia. Dalam tradisi masyarakat Islam di Jawa, prosesi penguburan jenazah, badan yang telah ditinggal ruh, biasanya dikafani atau dibungkus dengan kain kafan berwarna putih. Inilah yang dinamakan dengan *pocong* atau *pucong*.<sup>770</sup> Kesemua jenis *gendhing* ini ditata *apik* dengan syai-syai yang beragam, sehingga mudah dipahami dan selalu

---

768 H.A. Shodiq, wawancara: 29 Juli 2014

769 Suseno, *Etika Jawa*. ....121-122.

770 H.M. Nasruddin Anshoriy dkk, *Kearifan Lingkungan dalam Perspektif Budaya Jawa*. Jakarta (2008: Yayasan Obor Indonesia), 78-81.

*kontekstual* dengan kehidupan budaya masyarakat.

Alam seisinya ini juga tempat belajar ilmu atau kebijaksanaan. Seperti *gendhing*, alam ini juga mendendangkan syair lagu yang berisi ajaran moral. Kalaupun tidak mengerti dan tidak memahami yang tersirat dari syair alam, orang pasti tahu fungsinya yang kentara sebagai sumber kehidupan. Tanah misalnya, adalah sumber kehidupan. Tanpa tanah, tiada tempat makhluk berpijak. Di atas tanah manusia mendirikan bangunan rumah sebagai tempat tinggal. Di tanah manusia bercocok tanam padi, palawija, sayur-sayuran, buah-buahan, yang semuanya dikonsumsi oleh manusia untuk ketahanan fisik bahkan mentalnya. Tanah yang subur menjadi tempat yang *nyaman* bagi tanaman untuk tumbuh dan berkembang dengan baik. Demikian juga, tanah atau bumi yang aman, menjadi tempat tinggal yang menentramkan bagi manusia.

Di bumi juga ditemukan bermacam barang tambang, seperti emas, perak, biji besi, batu bara, gas, minyak bumi, dan lain sebagainya. Segala macam yang dikeluarkan bumi memberi manfaat bagi manusia, tidak hanya tumbuh-tumbuhan, bermacam hewan juga hidup di bumi dan bergantung dari tanah. Cacing tanah misalnya, meski tanpa indra yang sempurna, ia leluasa dan *nyaman* hidup di dalam tanah, karena memang di sanalah habitatnya. Begitupun semut dan sejumlah hewan lainnya yang berkembang biak dan bergantung hidupnya pada tanah. Namun demikian, terkadang tanah juga membawa bencana, misalnya tanah longsor. Oleh karena itu, manusia juga harus waspada dengan tanah-tanah tertentu, misalnya pinggir tebing, di kaki bukit yang rawan, maupun di tanah-tanah ketinggian yang berpotensi terjadinya longsor.

Tempat tinggal yang berdiri di atas tanah, rumah sebagai tempat istirahat dan berkumpul keluarga, dalam kebudayaan Jawa juga dipandang sebagai sesuatu yang sangat vital. Oleh karena itu, segala sesuatu yang berkenaan dengan perwujudan rumah senantiasa dirancang dan diperlakukan dengan menggunakan aturan atau pedoman tertentu yang mencerminkan pandangan falsafah Jawa. Bahkan di kalangan masyarakat Jawa terdapat ungkapan lain yang mencerminkan kelengkapan kesempurnaan hidup bagi lelaki Jawa, yaitu bahwa seorang lelaki baru dianggap sempurna kalau sudah memiliki lima hal, yaitu *wanodya* (wanita atau istri), *turongga* (kuda) sebagai lambang kedudukan, *curiga* (keris) lambang keamanan lahir dan batin, *kukila* (burung) lambang kesenangan atau hiburan, dan *wisma* (rumah) yang dipandang sebagai keberhasilan seseorang.

Kelima hal tersebut sekaligus menjadi lambang kebanggaan, kehormatan, dan keberhasilan manusia. Menurut tata cara tradisional Jawa, ada anggapan bahwa antara rumah, tanah, dan manusia yang menghuninya merupakan suatu kesatuan yang tidak dapat dipisah-pisahkan. Karena itu orang akan selalu merasa bersatu dengan rumah dan tanah tempat berdirinya, serta sekaligus merasa bersatu dengan desa tempat menetapnya. Perasaan kesatuan yang demikian ini menyebabkan rasa aman dan tenteram bagi para penghuninya, dan merasakan rindu bila berada di tempat yang jauh dari tanah tempat berdiri rumahnya.<sup>771</sup>

Masyarakat *Using* yang tinggal di Banyuwangi mempunyai cara tersendiri untuk menghormati tanah dan segala yang berada di sekitarnya. Mereka mengadakan tradisi *Ider Bumi* dengan maksud mohon perlindungan kepada Tuhan bagi keselamatan masyarakat yang menghuni tanah yang ditinggali dan juga bagi yang ada di sekitar tempat huniannya. *Ider Bumi* yang dilakukan masyarakat *Using* di hampir setiap dusun di Banyuwangi ini sebenarnya hanya merupakan rangkaian dari upacara tahunan yang disebut *slametan* atau *sedekah desa*. Dalam acara *slametan* itu, hanya sebagian kecil desa yang masih tetap memelihara ritual *magis* warisan budaya leluhur. Di sebagian kecil dusun itu, pada bagian tertentu justru dikembangkan dengan alasan tertentu pula yang di antaranya meng-*uri-uri* tradisi sekaligus untuk menunjukkan kekhasan budaya *Using*. Tidak dipungkiri, beberap tradisi masih sangat kental dengan

---

771 Hasnan, wawancara; 23 Juli 2014.

corak kepercayaan warisan leluhur.<sup>772</sup>

Dalam tradisi tahunan di beberapa desa Using, ada yang tampak kolosal dan spektakular, bahkan dikembangkan sebagai komoditas budaya seperti *Kebo-keboan* di Aliyan dan Alasmalang, Seblang di Olehsari dan Bakungan, *Barong Ider Bumi* di Kemiren, dan *Pethik Laut* atau *Larung Sajen* di Mandar dan Muncar. Semua lapisan masyarakat, yang berbeda keyakinan turut berkontribusi dalam kegiatan yang istimewa tersebut. Meskipun secara fisik tampak sebagai tradisi warisan budaya Hindu Budha atau *Kapitayan*, semua pendukung bahkan pelakunya adalah muslim. Demikian juga niat dan doa yang mengiringi pelaksanaannya tidak ada lagi nuansa kehinduan yang menandakan keyakinan pra-Islam. Oleh karena itu, kalangan ulama dan tokoh agama Islam tidak mempermasalahkannya untuk tetap dilestarikan. Apalagi upacara itu, dalam pandangan mereka memiliki kontribusi yang signifikan bagi pemberdayaan sosial ekonomi dan budaya warga sekitar.<sup>773</sup>

Sementara itu, di Masyarakat *Using* yang lain, *slametan desa* yang dilaksanakan setiap tahun sekali itu dilakukan sepenuhnya dengan cara-cara *islami*. Tahlil, *sema'an* (istima') Alquran, *serakalan-asyroqal* (membaca Barzanzi), dan *istighatsah* (berdoa bersama-sama) dilakukan di beberapa desa Using. Dusun Glondong dan Gumukagung di desa Watukebo bahkan pada setiap bulan Rabiul Awwal (Maulid) mengadakan acara peringatan maulid nabi dengan besar-besaran. Acara peringatan maulid nabi yang dalam bahasa *Using* biasa disebut *Endog-endogan* yang dilakukan di kedua dusun ini seolah telah menjadi milik bersama masyarakat tanpa melihat latar belakang agama yang dianutnya. Pada acara *Endog-endogan* ini, warga Hindu yang tinggal di Dusun Glondong bekerjasama dengan warga muslim untuk mempersiapkan acara besar yang telah menjadi milik publik tersebut. Pada kegiatan seni budaya, penganut Islam dan Hindu juga bersatu dalam paguyuban Seni Janger yang diberi nama *Darma Kencana*.<sup>774</sup>

Penyelenggaraan *sedekah desa* dengan acara *islami* juga dilakukan masyarakat Using yang lain, seperti Bulusari, Pesucen, Jambesari, Grogol, Boyolangu, Giri, Penataban, Labanasem dan Gendoh. Di beberapa dusun di desa-desa tersebut, selain melakukan *kenduri* (doa yang dilanjutkan makan bersama) juga dilakukan ritual *mubeng kampung* atau *Ider Bumi* (berkeliling dusun) dengan membaca *kalimah thayyibah* dan berhenti di setiap persimpangan jalan yang biasanya menjadi titik batas dusun untuk kemudian mengumandangkan adzan bersama-sama. Lazimnya beradzan, setelah itu mereka membaca doa yang biasa dibaca setelah adzan, kemudian dilanjutkan dengan permohonan untuk keamanan dan keselamatan desanya dari berbagai gangguan *makhluk kasar* dan *makhluk halus*. Inilah bagian dari keyakinan masyarakat sebelum Islam datang.<sup>775</sup> Waktu pelaksanaan *Ider Bumi* di setiap dusun di masyarakat *Using* berbeda-beda, namun biasanya pada bulan-bulan mulia, seperti Rajab dan Muharram. Ada juga *Kampung Mandar*, kelurahan di tepi Selat Bali. Selamatan Desanya berupa Petik Laut, yang dilaksanakan pada bulan Shafar, tepatnya hari Rabu terakhir menjelang bulan Maulid, yang biasa disebut dengan *Rabu Wekasan*.<sup>776</sup>

*Ider Bumi* yang dilakukan masyarakat Using di Banyuwangi di samping untuk memohon perlindungan kepada Tuhan bagi kehidupan masyarakat di bumi, juga merupakan penghormatan kepada segenap *makhluk halus* yang tidak mereka pungkiri keberadaannya.<sup>777</sup> Secara spiritual, acara

---

772 Secara umum dipahami budaya warisan leluhur itu adalah Hindu, Budha, animisme dan dinamisme. Namun menurut Agus Sunyoto, kepercayaan itu disebut sebagai *Kapitayan* yang sesembahannya adalah *Sang Hyang*. Lihat ; Agus Sunyoto, *Wali Songo: Rekonstruksi Sejarah yang Disingkirkan* (Jakarta: Transpustaka, 2011), 8-15

773 Mushollin, wawancara, 30 Agustus 2014. Menurut Bapak Musollin, upaya berdakwah harus meniru para wali ketika menyebarkan Islam di Indonesia, khususnya tanah Jawa. Telah disepakati kalangan ulama di Banyuwangi bahwa acara selamatan dengan nuansa hinduisme tidak masalah asal doa-doa yang dibacakan secara islami. Niatnyapun harus diluruskan, yaitu untuk tasyakuran.

774 Supriyadi, wawancara, 1 Agustus 2014

775 Capt. R.P Suyono, *Dunia Mistik Orang Jawa* (Yogyakarta: LkiS, 2007), 82-84

776 Wiyono, wawancara 29 Juli 2014.

777 Lihat QS al-Jinn; ayat 1-2 "Katakanlah (hai Muhammad): "Telah diwahyukan kepadamu bahwasanya: telah



ini jelas fungsi dan manfaatnya bagi setiap individu penghuni desa tersebut, yaitu memperteguh dan mengontrol kondisi mental dan emosional warga. Sementara secara sosial, acara *Ider Bumi* itu juga mendatangkan manfaat yang signifikan bagi kehidupan masyarakat. Manfaat itu di antaranya ada pada perasaan semakin kuatnya tali ikatan kekeluargaan warga yang juga berimplikasi pada kerukunan dan keharmonisan masyarakat. Kerukunan dan keharmonisan itu pada dasarnya merupakan substansi dari semua ajaran agama, di samping keyakinan terhadap eksistensi Tuhan tentunya. Begitulah masyarakat *Using* memahami agama. Agama memang bersifat personal, tapi itu hanya pada waktu ibadah formal (mahdo). Sedang dalam kehidupan sosial, agama harus terbuka dan mengakui keberadaan keyakinan lain yang berbeda.

Acara *sedekah desa* ataupun acara lain yang telah menjadi milik bersama warga desa, seperti *Seblang*, *Barongan* dan *Endog-endogan* ternyata memang berdampak positif bagi warga. Hal itu tampak pada berkumpulnya seluruh warga dari berbagai kalangan, bahkan warga yang non-muslim sekalipun. Diungkapkan oleh Nengah Suwarko di dusun Glondong Watukebo, bahwa kegiatan *Endog-endogan* di dusunnya bisa mempertemukan dan menyatukan warga yang setiap harinya disibukkan oleh pekerjaannya sendiri-sendiri. Berbagai warga kumpul dari berbagai kalangan dan keyakinan keagamaan. Pembiayaan kegiatan acara tersebut juga dilakukan secara gotong royong dan ditanggung semua warga. Ia juga mengaku bahwa kegiatan tersebut juga menghadirkan nuansa toleransi yang kental. Dia memaklumi jika ada sejumlah warga yang keberatan dengan penyelenggaraan acara serupa, tapi keberatannya itu tidak sampai merintangi jalannya acara.<sup>778</sup>

#### **D. Fungsi Sosial Tradisi *Using***

Sepanjang perjalanan sejarah, kehidupan seni sebagai bagian dari kebudayaan tidak pernah luput dari perubahan. Perubahan itu terjadi mungkin karena perkembangan pola pikir dan pemahaman manusia terhadap alam dan apa yang ada di sekitarnya, atau mungkin karena gesekan-gesekan dengan unsur lain yang ada di luar dirinya. Dengan demikian, tanpa adanya gangguan yang ditimbulkan oleh masuknya unsur budaya asing sekalipun, suatu kebudayaan dalam suatu masyarakat bisa berubah. Sejalan dengan bergulirnya waktu, senipun hanyut dalam pasang surutnya dinamika budaya. Kesenian itu sendiri, dalam berbagai wujud pengekspresiannya, dapat dijadikan sebagai cermin budaya, karena ia selalu bergerak bersama dengan hati masyarakatnya. Jenis-jenis kesenian dalam konteks kemasyarakatan mempunyai kelompok-kelompok pendukung tertentu dengan fungsi yang berbeda-beda. Ada yang berfungsi hanya sebagai hiburan tanpa memiliki nilai religi, tetapi ada juga yang bernilai religi, dalam arti pelaksanaannya disertai dengan suatu keyakinan atau kepercayaan tertentu.

Beberapa tradisi di Banyuwangi, seperti *Kebo-keboan* dan *Seblang* adalah aset budaya yang mengandung kebijaksanaan lokal (*local wisdom*). Keduanya dipercaya memiliki nilai sakral di masyarakat pelakunya, yaitu Aliyan dan Alasmalang untuk *Kebo-keboan* dan *Oleh-sari* dan *Bakungan* untuk *Seblang*. Dari tata cara pelaksanaan dan unsur tersirat yang memotivasi warga untuk menyelenggarakannya, tampak upacara ini merupakan warisan budaya Hindu-Budha. Salah satu cirinya adalah kepercayaan masyarakat kepada makhluk halus dan kekuatan supranatural untuk mengendalikan sesuatu dengan menggunakan sarana religi. Upacara-upacara tersebut bagi masyarakat merupakan sarana komunikasi dengan Tuhan maupun dengan leluhurnya. Dengan demikian, kesenian ini di samping membawakan pesan-pesan yang kaitannya dengan religi juga membawa pesan dalam tata hubungan sosial atau pergaulan antar sesama.

Setelah mengamati tatacara pelaksanaan acara dan mengadakan wawancara secara mendalam

---

mendengarkan sekumpulan jin (akan Al Quran), lalu mereka berkata: Sesungguhnya Kami telah mendengarkan Al Quran yang menakjubkan. Dan 2. (yang) memberi petunjuk kepada jalan yang benar, lalu Kami beriman kepadanya. dan Kami sekali-kali tidak akan mempersekutukan seseorangpun dengan Tuhan Kami

778 Nengah Suwarko, wawancara: 27 Juli 2014

dengan warga sekitar, baik para pendukung maupun dengan para budayawan Using. Bahkan juga mengamati lokasi dan jejak-jejak (jalur) pelaksanaan pada bulan Sura tahun lalu dari kegiatan ritual tahunan *Kebo-keboan* dan *Seblang*, penulis ingin menjelaskan fungsi ritual ini bagi masyarakat pendukungnya. Fungsi-fungsi yang ada pada *Kebo-keboan* maupun *Seblang* menurut keyakinan warga dalam analisis penulis ada 4 (empat). Keempat fungsi tersebut adalah sebagai berikut:

Pertama, sebagai *slametan* bersih desa. Dalam bahasa Using orang juga biasa menyebut dengan *sedekah desa* (baca-Deso). Dalam *slametan* bersih desa ini, seperti tercermin dari namanya, seluruh warga desa ikut terlibat. Bersih desa atau *bersih dusun* dilakukan sekali dalam setahun, yaitu pada bulan *Sura* atau Muharram untuk *Kebo-keboan* Alasmalang dan Aliyan. Sedang *Seblang*, di Olehsari pada bulan Syawal dan untuk di Bakungan pada bulan Dzul Hijjah. Pada *Slametan* ini, meskipun namanya *slametan desa*, pada dasarnya hanya melibatkan warga dusun atau kampung tertentu. Dalam melakukan bersih desa, secara spiritual masyarakat membersihkan diri dari kejahatan, dosa, dan segala yang menyebabkan kesengsaraan. Hal ini tercermin dari berbagai aspek di beberapa perayaan serupa yang diselenggarakan Masyarakat Using, seperti yang disebutkan di atas. Upacara-upacara tersebut juga menandakan adanya sisa-sisa adat lama sebagai tanda penghormatan terhadap roh nenek moyang.<sup>779</sup>

Tradisi upacara bersih desa dalam masyarakat Jawa merupakan upacara yang sangat penting dan bersifat *keramat*. Upacara demikian seringkali mempunyai prosesi yang tidak sederhana dan tentu saja membutuhkan biaya yang lebih besar daripada upacara *slametan* biasa. Upacara *Kebo-keboan* dan *Seblang* diyakini masyarakat sebagai upacara yang *keramat*. Hal ini bisa diamati dari proses awal dalam penentuan segala sesuatu yang berkaitan dengan tempat, pelaku dan prasarana upacara. Masyarakat mengadakan upacara *bersih desa* bertujuan agar seisi desa dijauhkan dari berbagai petaka yang mengancam ketenangan dan keamanan mereka. Mereka mengharapkan agar diberi berkah, keselamatan, kesuburan tanah dan hasil panen atau usaha yang baik, dijauhkan dari hama, dari berbagai penyakit, kerusuhan dan berbagai macam harapan baik lainnya untuk kehidupannya. Harapan serupa ada pada semua tradisi *slametan desa* di masyarakat Using Banyuwangi, seperti telah disebutkan di atas.

Dalam kepercayaan masyarakat, upacara-upacara itu diselenggarakan bertujuan untuk membersihkan desa dari sesuatu yang tidak kasat mata (gangguan makhluk halus) dan dari gangguan yang disebabkan oleh ulah manusia. Gangguan yang disebabkan oleh manusia berupa perusakan lingkungan maupun pencurian dan kejahatan lainnya. Lebih jauh, mereka menyakini bahwa apabila upacara selalu dilakukan setiap tahun, tentu hal-hal seperti perusakan lingkungan dan kejahatan-kejahatan lainnya tidak akan terjadi. Namun sebaliknya, jika upacara tidak diselenggarakan keseimbangan alam dan lingkungan akan terganggu.<sup>780</sup>

Kedua, sebagai pengundang kesuburan. Budaya agraris atau segala kehidupan yang mengandalkan keberuntungan dari hasil alam masih sangat mewarnai kehidupan masyarakat desa Using. Dalam masalah pertanian, mereka masih sangat kuat dengan pola bercocok tanam secara tradisional. Artinya, pola-pola penanaman, pemeliharaan, sampai pengolahan tanah dan peralatan yang dipergunakan masih mempergunakan alat dan sistem tradisional, seperti untuk membajak sawah tenaga sapi dan kerbau masih memegang peranan penting. Begitu juga ketika panen, *ekrak* (alat penuai) dan *arit* (sabit) masih digunakan meskipun tidak begitu dominan. Meskipun upacara ini telah dikemas dalam bungkus budaya yang layak jual dari sudut *tourisme*, ruh agraris yang memotivasi warga masyarakat masih sangat kentara.

Dalam kehidupan yang tergantung dari hasil tanaman yang dilatarbelakangi pola piker agraris, masyarakat desa tidak bisa lepas dari kondisi alam lingkungannya. Ketergantungan terhadap alam atau hukum-hukum alam seperti musim kemarau atau penghujan menentukan kehidupan sehari-hari. Selain itu, masyarakat petani pada umumnya, tidak terkecuali para petani Using, sangat percaya

---

779 Koentjaraningrat, *Kebudayaan Jawa* (Jakarta: Balai Pustaka, 1984), 374.

780 Rahwat dan Mardi, wawancara: 29 Juli 2014

adanya kekuatan-kekuatan alam atau gaib yang dapat mempengaruhi lingkungannya. Sehubungan dengan itu, wajar jika masyarakat mendambakan kesuburan dalam pertanian maupun ketentraman dan ketenangan di bidang yang lainnya. Untuk mencapai kesuburan tersebut, masyarakat petani tradisional di Banyuwangi mengusahakan dengan penuh ketekunan, baik yang berhubungan dengan dunia rasional maupun kepercayaan. Usaha yang secara rasional telah mereka lakukan dalam kegiatan sehari-hari, sedangkan yang bersifat kepercayaan dilakukan pada waktu tertentu, di antaranya dengan *slametan desa* ini

Salah satu *slametan* kolosal yang telah mengakar sejak dulu sampai sekarang di tengah kehidupan masyarakat Using adalah upacara *Kebo-keboan* dan *Seblang*. Dengan melaksanakan ritual tersebut, harapan mengenai kesuburan diungkapkan lewat simbol-simbol atau barang perlengkapan yang menjadi *uba rampe* pelaksanaan upacara. Benda-benda itu diwujudkan dengan sesaji berupa *para bungkil* yang digantungkan di perlengkapan upacara selama acara berlangsung. Simbol atau benda-benda *para bungkil* tersebut terdiri dari berbagai jenis tanaman, buah-buahan, bunga-bunga, sayur-mayur dan lain sebagainya. Melalui representasi hasil pertanian dengan sajian *para bungkil* itu, masyarakat berharap agar yang ditanam menjadi subur, aman dari hama dan bisa memetik hasilnya dengan melimpah, sehingga bisa mencukupi kebutuhan hidup sehari-hari.<sup>781</sup>

Ketiga, semua upacara *selamatan* yang dilakukan dalam rangka *sedekah desa* seperti *Kebo-keboan* dan *Seblang* di Banyuwangi merupakan penghormatan kepada leluhur. Upacara-upacara tersebut penuh dengan nuansa *magis* yang merupakan perwujudan atau realisasi penghormatan masyarakat kepada roh leluhurnya. Perwujudan ini dapat dilihat pada sajian tarian *kerbau jadi-jadian* itu di samping juga dari *mantra* yang diucapkan sang dukun. Dalam kepercayaan masyarakat, leluhur dan keturunannya masih bisa memberi pengaruh bahkan juga menyaksikan apa yang masyarakat lakukan terhadap diri mereka saat ini.<sup>782</sup> Dengan demikian dapat dipahami ritual ini berfungsi sebagai sarana pengekspresian rasa hormat masyarakat kepada leluhurnya. Uraian di atas juga dijelaskan oleh Murgiyanto dan Munardi sebagai berikut:

*Masyarakat sangat menghormati roh cikal bakal, dan menganggap roh itu masih berpengaruh terhadap desanya. Segala peristiwa yang menyangkut perkembangan serta perubahan-perubahan di desa tersebut harus selalu mendapatkan perkenan atau diketahui oleh sang cikal bakal. Kelalaian penghormatan kepadanya dapat mengganggu kesejahteraan dan kedamaian masyarakat yang bersangkutan.*<sup>783</sup>

Memang dalam kepercayaan masyarakat Using di Banyuwangi, ada anggapan bahwa orang yang telah meninggal rohnya masih hidup bersama dengan anak cucunya yang masih hidup. Roh nenek moyang itu akan *sonjo* atau *nyambang* keluarganya yang ditinggalkan. Mereka juga akan *jangkung* atau merestui anak cucunya manakala mereka mematuhi perintah dan petunjuk-petunjuk yang diberikan. Tetapi sebaliknya, roh-roh tersebut akan marah jika mereka tidak mematuhi dan enggan menjalankan apa yang di anjurkan. Apalagi jika melanggar etika sosial yang mengganggu ketentraman kehidupan masyarakat.

Keempat, sebagai hiburan roh halus. Sebelum terjun ke lapangan untuk melakukan wawancara dengan para pelaku dan warga sekitar lokasi dilaksanakannya upacara *Kebo-keboan*, penulis bersilaturahmi kepada seorang tokoh agama di Banyuwangi. Di situ penulis mengutarakan beberapa fenomena kebudayaan Using yang diikuti dengan keyakinan tertentu (*magis*) oleh sebagian warga masyarakat sekitarnya, seperti *Seblang* di Olehsari dan Bakungan, demikian juga *Kebo-keboan* di Alasmalang dan Aliyan. Baginya, tradisi ini telah menjadi komoditas budaya yang juga memiliki manfaat sosial, seperti kerukunan, gotong-royong dan ekonomi. Oleh karena itu, tidak perlu dihapus

---

781 Sholeh, wawancara 27 September 2014

782R.C. Zaehner, *Mistisisme Hindu Muslim*. Terj.Suhadi. (Yogyakarta: LkiS, 2004). 111

783 Sal Murgiyanto dan Munardi., *Seblang dan Gandrung: Dua Bentuk Tari Tradisi di Banyuwangi* (Jakarta: Pembina Media Kebudayaan, 1990), 16.

tapi perlu diluruskan agar tidak menggiring kepada keyakinan yang lebih keliru hingga membawa pada perbuatan syirik.<sup>784</sup>

Tokoh ini percaya bahwa tradisi-tradisi tersebut menjadi kekuatan sosial budaya yang telah menjadi milik bersama masyarakat. Sebagai bagian dari masyarakat, ia mendukung pelaksanaan acara tersebut, meskipun ia merasa berkewajiban menghapus kepercayaan yang menggiringnya. Ia yakin suatu saat kepercayaan itu akan hilang seiring dengan meningkatnya kualitas sumber daya manusia dan pendidikan keagamaan masyarakat. Secara sosiologis, pemahaman keagamaan masyarakat yang *homogen* (satu agama) memang berbeda dengan pemahaman keagamaan masyarakat yang *heterogen* (multi agama). Demikian pula di Alasmalang ini dan tempat lain yang memiliki tradisi serupa. Keislaman orang yang di lokasi tersebut harus dipahami dalam perspektif yang berbeda dengan keislaman masyarakat di tempat lain yang *homogen*.<sup>785</sup>

Pada sisi yang lain, sebagian pendukung setia upacara *Kebo-keboan* di Alasmalang mengemukakan bahwa ritual itu selain disaksikan oleh manusia biasa juga dihadiri oleh manusia halus (*dirawuhi tiyang alus*). *Tiyang alus* tersebut menurut mereka adalah leluhur masyarakat dan yang *mbaureksa* desa serta roh *cikal bakal*. Mereka itu di antaranya bernama ; *Mbah Suma* dari Singojuruh, *Mbah Belanggur* dari Serawed, *Mbah Tanjung* dari Puger-Jember, dan *Sayu Nirwati* serta *Buyut Karti* sendiri.<sup>786</sup>

Penjelasan demikian memang tidak masuk akal dan sulit untuk dibuktikan kebenarannya. Namun jika kita telusuri tentang fungsi ritual di pulau Bali, masyarakatnya juga mempercayai bahwa kelompok tari *Bebali* yang dipentaskan di *Pura Jaba Tengah* difungsikan untuk menghibur para dewa yang hadir dan tamu terkemuka. Selain itu, kategori *genre* seni pertunjukan yang sakral yaitu *wali*, disajikan khusus untuk persembahan para dewa. Salah satu contoh tarian itu adalah tari *Rejang*. Tarian ini merupakan bagian dari prosesi memandikan patung kayu (*pratima*) ketika dewa-dewa datang dan bersemayam di dalam *pratima* tersebut. Kemudian para penari menyajikan tari *Rejang* untuk menghibur para dewa yang hadir di tempat itu.<sup>787</sup>

Kepercayaan serupa juga dijumpai pada tradisi kraton Yogyakarta dengan tarian *Budaya Semang*-nya. Tarian ini sebagai simbol kekeramatan hubungan gaib antara Sultan Agung (perintis Dinasti Mataram) dengan Kanjeng Ratu Kidul. Ketika tari diperagakan, diyakini *Ratu* hadir dan menyaksikannya. Bahkan di masa sekarang, di era yang modern dan rasional ini, masih ada yang mengira hubungan itu tetap terjalin antara keturunan *Kanjeng* Sultan dengan Ratu Rara Kidul. Karena itu, tari *Bedaya Semang* juga tetap lestari. Dengan demikian tarian dan ritual tersebut, termasuk beberapa tradisi tahunan yang dilakukan oleh masyarakat Using, tampaknya memang ditujukan untuk menghibur makhluk halus “bangsa jin” yang tidak kasat mata.

## E. Nalar Keagamaan Masyarakat Using

Bagi Masyarakat Using, tokoh menjadi panutan. Tokoh formal dari aparat pemerintah maupun tokoh masyarakat sebagai sesepuh atau pemuka agama. Para pemuka agama bersama-sama dengan pemimpin pemerintahan di desa-desa Using merupakan faktor pendukung yang penting dalam proses menuju terciptanya masyarakat multikultural. Dalam banyak hal, mereka mesti terlibat dalam melakukan sosialisasi pemahaman keagamaan yang berorientasi pada kerukunan sosial. Dalam pertemuan di balai desa untuk menyambut hari-hari bersejarah, misalnya agustusan dan hari jadi kota Banyuwangi atau pertemuan insidentil tertentu mereka bertemu dengan warga masyarakat. Pada hari-hari besar keagamaan,

---

784 H.A.Shodiq, wawancara, 29 Juli 2014.

785 Lihat ; Hasan Askari, *Lintas Iman Dialog Spiritual*. Terj. Sunarwoto (Yogyakarta: LkiS, 2003), 11.

786 Ahmad Kholil, “*Kebo-keboan dan Ider Bumi Suku Using*” dalam *el-Harakah Jurnal Budaya Islam*. Vol. 13 no. 2

787 Hadi Subagyo, *Fungsi Ritual Seblang*. Tesis Universitas Gajah Mada. Yogyakarta. 1998, 133

misalnya peringatan Maulid Nabi dan Isra Mi'raj juga merupakan salah satu sarana pertemuan dalam rangka sosialisasi nilai-nilai agama terhadap umat.

Teladan nyata dari para pemuka agama merupakan hal yang tidak kalah pentingnya dalam proses penciptaan kesadaran beragama yang menghargai perbedaan masyarakat, atau multikulturalisme. Oleh karena itu, pola sosialisasi kesadaran yang demikian dalam pandangan penulis adalah faktor utama yang mendukung terciptanya kerukunan dan keharmonisan di tengah kehidupan masyarakat yang berbeda-beda paham keagamaan. Para pemuka agama dari kalangan yang berbeda akan menjadi *teks* yang terbaca secara jelas oleh masyarakat mengenai tidak perlunya perbedaan keyakinan keagamaan dalam kehidupan sosial-kemasyarakatan. Dari sinilah masyarakat dapat mengambil pelajaran, karena mereka secara umum tidak mengetahui sendiri mengenai detail-detail ajaran agama. Apa yang didengar dan dilihat dari para pemuka agama menjadi dasar pijakan masyarakat dalam bertindak di bawah koridor nilai-nilai budaya dan agama. Kalau dianalogikan dengan sungai, aktualisasi pemahaman agama masyarakat adalah muara dari agama mereka, dan airnya bersumber dari apa yang didengar dan dilihat pada para pemuka agama atau tokoh pemerintahan.

Sebagaimana telah disinggung di atas, secara sosial masyarakat masih memegang teguh prinsip-prinsip tradisional yang berhubungan dengan adat dan kebudayaan. Selamatan atau *kenduri* yang menjadi salah satu ciri khas keagamaan masyarakat Jawa turut andil dalam mendukung terciptanya kesadaran multikultural. Dalam selamatan yang turut hadir dalam acara doa bersama memang internal umat beragama saja, namun setelah acara berdoa usai, tetangga sekitar dan juga sanak saudara yang berjauhan sekalipun ikut merasakan apa yang menjadi hidangan dalam kenduri tersebut. Sudah menjadi tradisi jika usai *kendurian* tetangga dan sanak saudara diberi *berkat*, dan kalau tidak bisa datang karena berhalangan atau jaraknya yang berjauhan, yang punya "gawe" menghantarkan *berkat* tersebut ke rumah mereka.<sup>788</sup>

Ketika ada orang yang melahirkan, warga secara bersama-sama atau sendirian akan segera datang ke rumah yang bersangkutan untuk mengucapkan selamat atas hadirnya anggota baru dalam keluarga. Mereka yang datang tidak lagi terbagi dalam keyakinan tertentu, tapi semua warga selama orang yang bersangkutan kenal apalagi terbilang saudara atau teman dekat. Hal sama juga dilakukan ketika mendengar berita duka atas meninggalnya seseorang dari anggota keluarga tertentu di masyarakat. Kedatangan itu berlanjut sampai mayat diantar ke peristirahatan terakhir. Ketika ada prosesi pembakaran mayat bagi umat Hindu warga muslim juga turut berpartisipasi untuk menyiapkan segala sesuatu yang berhubungan dengan acara pembakaran.

Selain berita kelahiran dan kematian yang mengundang spontanitas warga masyarakat untuk datang, kepentingan menghitankan dan menikahkan atau  *mantu* juga turut memberi kontribusi bagi terciptanya kerukunan yang pada gilirannya membentuk kesadaran multikultural masyarakat. Di desa-desa Using, seperti Watukebo, Kemiren, Kopendukuh, dan Guwo, sebagian warga masih menggunakan perlengkapan lama (tradisional) untuk kepentingan resepsi dalam acara tersebut. *Terob* atau dalam bahasa Using *teratag* menggunakan bahan dari daun kelapa yang disanggah pohon *jambe* (pinang). Untuk keperluan ini sudah tentu membutuhkan waktu yang tidak singkat dalam mempersiapkannya. Demikian juga membutuhkan keterampilan khusus untuk membuatnya. Mulai mengambil pelepah kelapa, menganyam daunnya (belarak) hingga berbentuk *kepang* atau *welet*, sampai pada proses pendiriaannya memerlukan banyak tenaga. Di sini lagi-lagi mereka bertemu, bersatu padu dalam kerukunan dan harmoni yang tidak menutup kemungkinan juga menambah wawasan kebangsaan warga.

Catatan lain adalah peralatan untuk penyediaan konsumsi dalam rangka menghormati tamu yang datang memberi *sambatan*. Di masyarakat desa sudah biasa beberapa jenis kue dimasak bersama-sama jauh sebelum acara pelaksanaan dimulai. Demikian juga beberapa peralatan pasti saling pinjam karena

---

788 Supriyadi, wawancara 27 Juli 2014.

tidak semua orang memiliki jenis alat yang dibutuhkan. Termasuk dalam hal pelibatan banyak warga ini adalah dapur atau tungku besar yang digunakan memasak. Kalau tidak terbuat dari tanah masyarakat bekerjasama untuk membuat tungku besar dari pohon pisang. Inilah dalam pengamatan penulis hal lain yang turut menyumbang terciptanya kesadaran multikulturalisme di masyarakat.

Sistem kekerabatan yang amat kental akan dengan sendirinya membantu juga dalam usaha menghilangkan kesan *orang lain* (wong liyan) bagi penganut agama yang berbeda. Tidak mustahil memang dalam perjalanan hidup seseorang berganti haluan keyakinan, konversi agama karena pikiran orang selalu berkembang atau karena faktor-faktor tertentu yang biasa terjadi dalam masyarakat majemuk. Dalam kasus seperti ini memang bisa terjadi gangguan psikologis dalam komunikasi bila antar warga belum ada kesadaran mengenai hak asasi orang. Komunitas atau keluarga dengan keyakinan keagamaan yang semula dianut pelaku konversi mencibir dengan pandangan mata yang tidak bersahabat itu lumrah terjadi. Namun lama-kelamaan hambatan itu akan hilang dengan sendirinya seiring dengan keteguhan hati sang pelaku dan meningkatnya kesadaran warga mengenai hak-hak asasi orang lain, terutama berkenaan dengan keyakinan keagamaan ini.<sup>789</sup>

Banyuwangi adalah kota yang dikenal dengan kekayaan seni budayanya. Di kota ini, kesenian *Gandrung* masih terpelihara dengan baik meskipun semarak tanggapan sebagai hiburan ketika hajatan masyarakat sudah jarang dijumpai. *Kuntulan*, kesenian khas dengan alat rebana dan *jidor* yang kini dimodifikasi dengan alat modern juga masih ada. Di Watukebo, desa dekat pantai yang penduduknya banyak pendatang dari Bali juga ada bentuk seni teater komedi berupa *Mocoan*. Sekretariat kesenian ini di dusun Krajan dengan pimpinan Bapak Misran. Kesenian lain berlokasi di Dusun Glondong, namanya *Darma Kencana*. Darma Kencana dikenal sebagai *Janger*, yaitu semacam teater tradisional rakyat dengan iringan gamelan musik Bali. Kesenian ini turut andil dalam menunjang terciptanya multikulturalisme di masyarakat karena struktur organisasi dan aktivisnya merupakan gabungan antara warga yang keturunan Bali dan *Using*. Menurut Bapak Supriyadi, para pemainnya adalah orang-orang Using, sedang pemukul gamelan, sebagai pengiring adalah warga keturunan Bali yang kebetulan beragama Hindu. Dalam pementasannya, kesenian ini menggunakan dialog Bahasa Using dan sebelum acara dimulai sering diisi dengan tari-tarian di antaranya juga tari Bali.

Demikianlah nalar keagamaan masyarakat Using pada umumnya. Mereka memahami agama sebagai landasan untuk beribadah, baik dalam arti ibadah murni dalam rupa ibadah formal yang syarat dan rukunnya sudah ditentukan (ibadah mahdo), ataupun ibadah dalam artian yang lebih luas, yaitu interaksi sosial-kemanusiaan. Keduanya merupakan ibadah atau pengabdian selama orientasinya ditujukan kepada Tuhan. Di tengah kehidupan masyarakat yang berbeda keyakinan keagamaan, orang-orang Using menyadari tanggungjawab sosial-kemasyarakatannya, yaitu menjaga agar setiap warga hidup aman dan tentram.

## F. Penutup

Secara umum, kehidupan keagamaan masyarakat Jawa memiliki toleransi yang sangat tinggi. Toleransi yang diekspresikan masyarakat Jawa tersebut bukanlah toleransi murni, namun telah mengalami sinkretisme, karena beberapa ajaran keagamaan telah “dicampur-adukkan” ekspresinya dengan tradisi pra-Islam; animisme, hinduisme dan *Kapitayan*. Dengan demikian, hampir tidak ada batas antara toleransi dan sinkretisme Islam Jawa dengan agama-agama lain. Hal ini karena mereka memiliki kebajikan dan kearifan lokal (*local wisdom*) yang diserap dari berbagai budaya dan tradisi yang sudah mengakar kuat di bumi Jawa, bahkan di Nusantara jauh sebelum kehadiran agama-agama *samawi*. Kearifan lokal itulah yang membuat budaya bangsa memiliki akar kuat di masyarakat.

Kearifan lokal lahir dari proses panjang yang dibimbing nilai yang diyakini secara kolektif sebagai

---

789 Nengah Suwarko, Wawancara 27 Juli 2014.

kebenaran, berupa agama atau kepercayaan. Kepercayaan itu kemudian, oleh watak *omnipresentnya* hadir di mana-mana, ikut mempengaruhi dan membentuk struktur sosial-budaya masyarakat. Dalam sistem sosial budaya *Using* di Banyuwangi, kearifan itu menjelma dalam nilai dasar rukun yang menjadi falsafah hidup masyarakat. Nilai itu tidak diragukan berasal dari ajaran agama atau keyakinan personal yang dianut setiap warga masyarakat, di samping dari sistem etika sosial yang diwarisi secara turun temurun dari pendahulu mereka.

Kerukunan dan kebersamaan itu mewujud di antaranya dalam pelaksanaan upacara tahunan atau tradisi keagamaan yang bernuansa keparcayaan lokal. Sebagai ritual budaya, tradisi itu sebenarnya tampak ambigu. Melihat tata fisik arena dan penyajian tari dengan segala asesoris yang menempel, juga sesaji yang dipasang di area pelaksanaan sebagai *para bungkil* dan *suguhan*, mirip dengan tradisi *kasada* yang dilaksanakan oleh masyarakat Tengger. Inilah manifestasi dari falsafah kerukunan yang menjadi inti dari tradisi dan budaya masyarakat *Using* di Banyuwangi. Prosesi-prosesi budaya di masyarakat *Using* tersebut selalu diikuti oleh seluruh masyarakat yang dipimpin sesepuh desa sebagai permohonan keselamatan dan keamanan kepada Tuhan Yang Maha Kuasa bagi seluruharganya.

Bagaimanapun, agama praksis yang tampil sedemikian elegan dan artikulatif pada masyarakat *Using* menunjukkan variasi dan kompleksnya respon, pemahaman dan penghayatan masyarakat terhadap realitas spiritual. Pemandangan yang paradoksal, di satu sisi mencerminkan bahwa masyarakat *Using* masih berada dalam tahap perkembangan teologis, namun pada sisi lain, terdapat sekelompok orang yang berada dalam keyakinan penuh bahwa demikianlah seharusnya beragama dalam heterogenitas sosial. mereka kukuh memegang tradisi yang telah berurat-berakar dalam kehidupan masyarakat Jawa, sebagai respon kreatif bagi penciptaan harmonisasi dan integrasi sosial.

## Daftar Pustaka

- Anderson, Benedict C 2000. *Mitologi dan Toleransi Orang Jawa*. Yogyakarta. Qalam
- Anshoriy, H.M. Nasruddin dkk. 2008. *Kearifan Lingkungan dalam Perspektif Budaya Jawa*. Jakarta. Yayasan Obor Indonesia.
- Askari, Hasan. 2003. *Lintas Iman Dialog Spiritual*. Terj. Sunarwoto. Yogyakarta. LKiS
- Beatty, Andrew. 2001. *Variasi Agama di Jawa*. Jakarta. RajaGrafindo Persada.
- Daeng, Hans J. 2000. *Manusia, Kebudayaan dan Lingkungan Tinjauan Antropologis*. Yogyakarta. Pustaka Pelajar.
- Esposito, John L (editor in Chief). 2001. *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam Modern* Jilid I. Mizan: Bandung
- Geertz, Clifford. 1960. *The Religion of Java*. Glencoe: The Free Press.
- Hardiman, F. Budi. 2000. *Menuju Masyarakat Komunikatif*. Yogyakarta. Kanisius.
- Hefner, Robert W. 2000. *Islam Pasar Keadilan: Artikulasi Lokal, Kapitalisme dan Demokrasi*. Yogyakarta. LKiS
- Hidayat, Komaruddin. 2003. *Budya Lokal dalam Perspektif Baru: Dialektika Budaya dan Agama dalam Sinergi Agama dan Budaya Lokal*. Surakarta. UNMU Press.
- Ihromi. 1981. *Pokok-pokok Antropologi Budaya*. Jakarta. Gramedia.
- Khakim, Indy G. 2007. *Mutiara Kearifan Jawa*. Yogyakarta. Pustaka Kaona Islam
- Kholil, Ahmad. 2008. *Jawa: Sufisme dalam Tradisi dan Etika Jawa*. Malang: UIN Press. 2008.
- \_\_\_\_\_, 2011. *Agama Kultural Masyarakat Pinggiran*. Malang. UIN Maliki Press.

- Koentjaraningrat. 1984. *Kebudayaan Jawa*. Jakarta. Balai Pustaka.
- Mulder, Niels. 2001. *Mistisisme Jawa Ideologi di Indonesia*. Yogyakarta. LKiS.
- Murgiyanto, Sal dan Munardi. 1990. *Seblang dan Gandrung: Dua Bentuk Tari Tradisi di Banyuwangi*. Jakarta. Pembina Media Kebudayaan.
- Marsono dan Waridi Hendrosaputro. Peny. 2000. *Ensiklopedi Kebudayaan Jawa*. Yogyakarta. Yayasan Studi Jawa.
- Nur Syam. 2005. *Islam Pesisir*. Yogyakarta: LKiS.
- Rahmat, Jalaluddin. 2005. *Psikologi Agama*. Bandung: Mizan.
- Sunyoto, Agus. 2011. *Wali Songo Rekonstruksi Sejarah yang Disingkirkan*. Jakarta. Transpustaka
- Suseno, Franz Magnis. 2003. *Etika Jawa Analisa Falsafi tentang Kebijaksanaan Hidup Jawa*. Jakarta. Gramedia.
- Suyono, Capt. R.P. 2007. *Dunia Mistik Orang Jawa*. Yogyakarta: LKiS.
- Zaehner, R.C. 2004. *Mistisisme Hindu Muslim*. Terj.Suhadi. Yogyakarta. LKiS

**Informan:**

H.A. Shodiq, 77 tahun, Hasnan, 67 tahun, Santoso, 71 tahun, Rahwat, 66 tahun, Nengah Suwarko, 58 tahun, Ida Bagus Ngurah, 49 tahun, Suwarno, 67 Tahun, Supriyadi, 49 tahun, Hasan Bashri, 45 tahun

**Internet:**

<http://banyuwangi.eastjava.com>.

[www.banyuwangi.go.id](http://www.banyuwangi.go.id)

[www.cybertokoh.com](http://www.cybertokoh.com).

<http://www.anneahira.com/rumah-tradisional-jawa.htm>



# Spiritual Impetus in Treating Drugs Abuse: The Response of *Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah* (TQN) to Current Social Crises

Oleh: Aris Widodo, M.A.<sup>790</sup>

## Abstract

*The plight of many modern humans trapped in drugs addiction is an example of those who strive to reach happiness, yet go astray and achieve only a very temporary pseudo-happiness, rather than the real happiness. When some of them eventually realize that drugs abuse provide only much more misery rather than happiness, they try to find the way out of drugs addiction. It is in this context that Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah (TQN) has made contribution in helping them to find the way out of the problem. The TQN has founded many inabah (spiritual therapy) practices to treat those trapped in drugs abuse. Some studies indicate that the inabah practice has evidently effective impact on drugs abuse treatment. This article tries to figure out why it is so by tracing the philosophical basis of the inabah practice, which involves the spiritual impetus in treating drugs abuse. This study comes up with the finding that the effectiveness of the inabah practice as the way out of drugs abuse is rooted in a sufficiently comprehensive understanding on the structure of human nature. Armed with this, the TQN then managed to engineer the spiritual healing for drugs abuse through its inabah practice.*

**Keywords:** *happiness, drugs abuse, inabah treatment, spiritual impetus, philosophical basis, TQN, human nature.*

## A. Introduction

One of the perennial ethical questions bothering philosophers from all generation is concerning what should be the ultimate goal of human life. Responding to this question of ethics, every philosopher seems to be entitled to set forth an answer, so that the answers are then as myriad as the number of the philosophers.<sup>791</sup> One of the schools in answering this question of ethics is termed “eudaimonian ethics.” According to eudaimonian ethics, advanced by Aristotle, human beings should strive to reach happiness (*eudaimonia*) as their end in life.<sup>792</sup> It is, among others, in this frame that human beings try hard to find the ways to reach the happiness.

Although the ultimate goal of life has thus been set up, it seems not so clear for every individual as to what is the road-map leading to the real happiness. Therefore, it is very often that some of them go astray and achieve only a very temporary pseudo-happiness, rather than the real happiness. The plight of many modern human beings trapped in drugs addiction are an example of this. They thought that drugs abuse might serve as a sort of shortcut to reach the real happiness. Some of them finally realize that drugs abuse provide only much more misery rather than happiness, because the drugs, apart from resulting in moral and emotional defect, have actually led to the damage of some parts of human body,

---

<sup>790</sup> Lecturer in State Institute for Islamic Studies (IAIN) Surakarta; and currently pursues his doctoral degree in Islamic Studies, IAIN Walisongo, Semarang. He completed his master’s program in Islamic Studies, Leiden University, the Netherlands (2005), and obtained his undergraduate degree in the department of Religion and Philosophy, IAIN (now UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta (2000).

<sup>791</sup> A selection of answers from great philosophers to this question of ethics is given, for instance, by K. Bertens in his work, *Etika*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1997), pp. 235-262; and by Franz Magnis-Suseno in his two works, *13 Tokoh Etika Sejak Zaman Yunani sampai Abad ke-19*, (Yogyakarta: Kanisius, 1997), and *13 Model Pendekatan Etika: Bunga Rampai Teks-teks Etika dari Plato sampai dengan Nietzsche*, (Yogyakarta: Kanisius, 1997).

<sup>792</sup> Franz Magnis-Suseno, *13 Tokoh Etika Sejak Zaman Yunani sampai Abad ke-19*, (Yogyakarta: Kanisius, 1997), p. 30.

such as mouth, throat, and eyes, and the malfunction of the senses, such as sight and smell.<sup>793</sup> Although sometimes they look well, but in fact they are sick.<sup>794</sup> Hence, realizing this, they try to find the way out of drugs addiction. It is in this context that *Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyyah* (TQN) has made contribution in helping the addicted people to find the way out of the problem. The TQN has founded 23 *inabah* (spiritual therapy) branches<sup>795</sup> to treat those who are trapped in drugs abuse.

Some studies<sup>796</sup> indicate that the *inabah* practice has evidently effective impact on drugs abuse treatment. The effectiveness of the *inabah* practice in healing drugs addiction reaches up to 80% and even 92%.<sup>797</sup> This article tries to figure out why it is so effective by unravelling the philosophical basis of the *inabah* practice that involves the spiritual impetus in treating drugs abuse. In unfolding the philosophical basis of the *inabah* practice, this study traces the legacy of some prominent figures of TQN, including the work of Ahmad Khatib Sambas, the founder of TQN, and the works of his students and *khalifahs*, such as Abah Anom, Romly Tamim, and Muslih al-Maraqy. Before coming to that section, this article will begin with giving at glance a general picture of TQN together with its general teachings, followed by a description of the *inabah* practice, and then tracing the legacy of TQN regarding the philosophical basis of the *inabah* practice that involves the spiritual impetus in treating drugs abuse.

## **B. *Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyyah* (TQN): A General Picture and Basic Teachings**

*Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyyah* (TQN) was initially founded in Indonesia by Ahmad Khatib ibn ‘Abd al-Ghaffar as-Sambasi (1802-1872).<sup>798</sup> Ahmad Khatib, as indicated by his last name, as-Sambasi, comes from Sambas, a city in northern part of Pontianak, West Borneo.<sup>799</sup> Ahmad Khatib completed his religious elementary school in his village. After completing this level, when he was 19 years of age, Ahmad Khatib left for Mecca to continue his religious study. In Mecca, Ahmad Khatib studied Sufism under the supervision of some teachers: Syaikh Daud ibn ‘Abd Allah ibn Idris al-Fatani, Syaikh Syams ad-Din, Syaikh Muhammad Arsyad al-Banjari, and Syaikh ‘Abd as-Shamad al-Palimbani.<sup>800</sup>

It was from Syaikh Syams ad-Din that Ahmad Khatib traced his chain (*silsilah*) of *thariqah mu’tabarrah*, a Sufi order whose chain is finally connected to the prophet Muhammad.<sup>801</sup> After receiving

---

793 Kharisudin Aqib, *Inabah: Jalan Kembali dari Narkoba, Stres, dan Kehampaan Jiwa*, (Surabaya: PT. Bina Ilmu, 2005), pp. 148-152.

794 Sri Mulyati, *Peran Edukasi Tarekat Qadiriyyah Naqsyabandiyyah dengan Referensi Utama Suryalaya*, (Jakarta: Kencana, 2010), p. 256.

795 Harun Nasution (ed.), *Thoriqot Qodiriyyah Naqsyabandiyyah: Sejarah, Asal-usul, dan Perkembangannya*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1990), p. 413.

796 There have been at least 8 (eight) studies concerning *inabah* practice. Harun Nasution (ed.), *Thoriqot Qodiriyyah Naqsyabandiyyah: Sejarah, Asal-usul, dan Perkembangannya*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1990), pp. 417-418.

797 Sri Mulyati, *Peran Edukasi Tarekat Qadiriyyah Naqsyabandiyyah dengan Referensi Utama Suryalaya*, (Jakarta: Kencana, 2010), p. 278; Kharisudin Aqib, *Inabah: Jalan Kembali dari Narkoba, Stres, dan Kehampaan Jiwa*, (Surabaya: PT. Bina Ilmu, 2005), p. 154.

798 Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1996), p. 89.

799 Sri Mulyati (ed.), *Mengenal dan Memahami Tarekat-tarekat Muktabarrah di Indonesia*, (Jakarta: Kencana, 2006), p. 253.

800 *Ibid.*, p. 254.

801 This is because Syaikh Syams ad-Din received the teaching from Syaikh Muhammad Murad, the student of Syaikh ‘Abd al-Fattah, who learned from Syaikh ‘Utsman, the student of Syaikh ‘Abd ar-Rahim, who received the teaching from Syaikh Abu Bakar, the student of Syaikh Yahya, who learned from Syaikh Hisyamuddin, who received the teaching from Syaikh Waliyuddin, the student of Syaikh Nuruddin, who learned under the supervision of Syaikh Syarifuddin, the student of Syaikh Syams ad-Din, who received the teaching from Syaikh Muhammad al-Hattak, the student of Syaikh ‘Abd al-‘Azis, who learned from Syaikh ‘Abd al-Qadir al-Jilani, the student of Syaikh Abu Sa‘id al-Mahzumi, who received the teaching from Syaikh Abu Hasan ‘Ali al-Hakari, who learned under the supervision of Syaikh ‘Abd al-Faraj at-Tharthusi, the student of Syaikh ‘Abd al-Wahid at-Tamimi, who received the teaching from Syaikh Abu Bakar asy-Syibli, the student of Syaikh Abu al-Qasim Junaid al-Baghdadi,

the spiritual teaching from Syaikh Syams ad-Din, a *mursyid* of Qadiriyyah Sufi order,<sup>802</sup> Ahmad Khatib as-Sambasi then founded the TQN, and it was through his students and *khalifahs* that the TQN in turn spread to some parts of Indonesia, and even to Malaysia. In the context of Malaysia, the TQN spread to Sabah through Mansur ibn Shaleh; spread to Sarawak through Mohammad Trang Isa; spread to Kedah through Mohammad Zuki ibn Syafie; and spread to Trengganu through M. Otsman ibn Abdul Latif—all of whom are the *khalifahs* of Abah Anom, who received the spiritual teaching from Abah Sepuh, the *khalifah* of Syaikh Tholhah Cirebon, who received the spiritual teaching from Syaikh ‘Abd al-Karim Banten.<sup>803</sup>

In the context of Indonesia, TQN spread to some parts of the country through some *khalifahs* of Ahmad Khatib Sambas: Haji Ahmad spread the TQN in Lampung; Muhammad Ma’ruf ibn Abdullah Khatib spread the TQN in Palembang; Syaikh Yasin spread the TQN in Mempawah, West Borneo; Muhammad Isma’il ibn ‘Abd ar-Rahim spread the TQN in Bali.<sup>804</sup> TQN spread to Java through a *khalifah* of Ahmad Khatib, that is, Syaikh ‘Abd al-Karim Banten, from whom sprang, directly or indirectly, some prominent figures, such as Syaikh Kholil from Madura, East Java; Kyai Tamim from Jombang, East Java; Kyai Asnawi from Banten, West Java; Kyai Shohibul Wafa’ Tajul ‘Arifin (Abah Anom) from Suryalaya, West Java; Kyai Thohir Falak from Bogor, West Java; Kyai Muslih from Mranggen, Central Java.<sup>805</sup>

The spread of the TQN to many parts of Indonesia and Malaysia through the students and *khalifahs* of Ahmad Khatib as-Sambasy also means the spread of the teachings of TQN. The teachings of the TQN include the basic teachings and practices that must be practised by the adherents of TQN. The basic teachings of TQN are actually a set of mystical path, with the goal of being always with the presence of God. Systematized theoretically, this mystical path starts with a spiritual journey from the lower characteristics of human beings into the higher ones (*safar dar wathan*). To achieve the target, the followers of TQN must (1) perform recollection (*zikhri nafy-itsbat* and *zikhri ism adz-dzat*), so that God will be present in heart (*yad kard*); (2) always remember God in the way in and out of breath (*husy dari dam*); (3) maintain the recollection always in odd number (*wuquf ‘adadi*), and (4) concentrate heart to the presence of God (*yad dasyt*).

When the presence of God has been established in the heart, the next step is the maintenance of this state by (1) guarding his sight from seeing things that will disturb his heart from remembering God (*nadzar bart qadam*); (2) guarding thought from unnecessary thinking (*baz kasyt*); (3) guarding thought from the presence of temptation, even though temporally, to think about other than God (*nikah dasyt*); and (4) maintaining the state of self quiet in the midst of crowd (*khalwat dar anjuman*). The maintenance of the state of God’s presence in heart is continued by introspection (1) in terms of time (*wuquf zamani*): every two or three hours whether or not (2) the heart (*wuquf qalbi*) is still in the state of remembering God.<sup>806</sup>

---

who learned under the supervision of Syaikh Sari as-Saqathi, the student of Syaikh Ma’ruf al-Karkhi, who received the teaching from Syaikh Abu al-Hasan ‘Ali ibn Musa ar-Ridha, the student of Imam Musa al-Kadzim, who received the teaching from Imam Ja’far ash-Shadiq, the student of Imam Muhammad al-Baqir, who received the teaching from Imam Zain al-‘Abidin, who got the teaching from Imam Husain ibn ‘Ali, from Imam ‘Ali ibn Abi Thalib, who received the teaching from the prophet Muhammad, who received the revelation from Gabriel, one of the Angels of God. Hawash Abdullah, *Perkembangan Ilmu Tasawwuf dan Tokoh-tokohnya di Nusantara*, (Surabaya: al-Ikhlās, n.d), pp. 180-181; Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah*, pp. 90-91.

802 Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah*, p. 91.

803 Sri Mulyati, *Mengenal dan Memahami Tarekat*, pp. 265, 275.

804 *Ibid.*, pp. 286, 288.

805 *Ibid.*, pp. 259, 261, 263, 289.

806 M. Zurkani Jahja, “Asal-usul Thoriqoh Qodiriyyah Naqsyabandiyah dan Perkembangannya, dalam Harun Nasution (ed.), *Thoriqot Qodiriyyah Naqsyabandiyah: Sejarah, Asal-usul, dan Perkembangannya*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1990), pp. 73-74.

There are thus eleven basic teachings in the TQN, consisting of (1) *safar dar wathan*; (2) *yad kard*; (3) *husy dari dam*; (4) *wuquf 'adadi*; (5) *yad dasyt*; (6) *nadzar bart qadam*; (7) *baz kasyt*; (8) *nikah dasyt*; (9) *khalwat dar anjuman*; (10) *wuquf zamani*; (11) *wuquf qalbi*. These basic teachings are implemented further in the practices that must be performed, either individually or collectively, by the members of TQN. The practices include: *dzikir* and *muraqabah*. *Dzikir* is one of the practices that will be included in the *inabah* practice, as will be shown in the next section.

Regarding *dzikir*, the practice of *dzikr* in the TQN is divided into two consecutive parts: the first part is performing *dzikr* according to Qadiriyyah; then the second part is performing *dzikr* according to Naqsyabandiyah. Therefore, TQN practises two types of *dzikir*, that is, *dzikir jahr* and *dzikir khafi*. The former *dzikir* is, apart from concentrating heart to God, also uttering verbally *dzikir nafy-itsbat* (:*la ilaha illa Allah*), while the latter *dzikir* is concentrating heart to God without pronouncing it verbally. This latter *dzikir* is also called *dzikir latha 'if*, because directing the recollection of *dzikir ism adz-dzat* (:*Allah, Allah*) to seven spiritual subtle centers (*latha 'if*) in human beings. The procedure of *dzikir latha 'if* is as follows.<sup>807</sup>

Before starting *dzikr*, the gift of *al-fatimah* must firstly be addressed to the prophet Muhammad, to the Sufi masters (*masyayikh*) of the TQN, and to the believers, both those still alive (*al-ahya*) and dead (*al-amwat*). Next, reading *istigfar* and *shalawat*, with the heart full of hope for God's mercy and blessing in the form of perfect love and gnosis to God, with the medium (*wasithah*) of Sufi masters (*al-masyayikh*). The person who performs *dzikr* then imagines the face (*tawajjuh*) of his/her master who performs the *talqin* of *dzikr*. After that, *dzikr* can be started with uttering *ism az-zat* (*Allah*) with the mind is directed firstly to the *lathifah al-qalb*.<sup>808</sup> If the effect of the *dzikr* can be felt in the *lathifah al-qalb*, the next *dzikr ism az-zat* can be directed to the second *lathifah*, *ar-ruh*. Next, if the effect of the *dzikr* can be felt in the *lathifah ar-ruh*, the *dzikr* of *ism az-zat* can be directed to the third *lathifah*, *as-sirr*. *Dzikr* of *ism az-zat* for the rest of the *lathifah*, the fourth (*al-khafi*), the fifth (*al-akhfa*), the sixth (*an-nafs*), and the seventh (*al-qalab*) follow the same procedure.<sup>809</sup>

The practice of *zikr* seven *latha 'if* is then followed by the practice of *muraqabah*.<sup>810</sup> *Muraqabah* is the practice of contemplation (*nginjen-injen*)<sup>811</sup> directed towards 20 different levels. These 20 levels of *muraqabah* include: (1) *ahadiyyah*, (2) *ma 'iyyah*, (3) *aqrabiyah*, (4) *al-mahabbah fi ad-da 'irah al-ula*, (5) *al-mahabbah fi ad-da 'irah ats-tsanayah*, (6) *al-mahabbah fi da 'irah al-qaus*, (7) *wilayah al- 'ulya*, (8) *kamalat an-nubuwwah*, (9) *kamalat ar-risalah*, (10) *'uli al- 'azm*, (11) *al-mahabbah fi da 'irah al-khullah wa hiya haqiqah ibrahim a.s.*, (12) *da 'irah al-mahabbah ash-shirfah wa hiya haqiqah musa a.s.*, (13) *az-zatiyyah al-mumtazijah bi al-mahabbah wa hiya haqiqah al-muhammadiyah*, (14) *al-mahbubiyah ash-shirfah wa hiya haqiqah al-ahmadiyah*, (15) *al-hubb ash-shirf*, (16) *la ta 'yin*, (17) *haqiqah al-ka 'bah*, (18) *haqiqah al-qur 'an*, (19) *haqiqah ash-shalah*, (20) *da 'irah al-ma 'budiyyah ash-shirfah*. The practice of *muraqabah* these twenty levels functions to strengthen and widen the effect of *zikr* seven *latha 'if*.

807 Muslih, '*Umdah as-Salik fi Khair al-Masalik*, (Purworejo: Syirkah at-Tijarah Burjan, n.d), pp. 40-45.

808 During practicing *zikr ism az-zat*, the performer must attach the tip of his/her tongue to the roof of his/her mouth (*nemoake ilat-e maring cethak-e*), while closing his/her eyes (*ngeremake meripat loro*) and bowing his/her head (*ndhengklua ke sirah-e*). See Muslih, *al-Futuhat ar-Rabbaniyyah fi at-Tariqah al-Qadiriyyah wa an-Naqsyabandiyah*, (Semarang: Thaha Putera, n.d), pp. 40-42.

809 Ahmad Khatib Sambas, *Fath al-'Arifin*, (Surabaya: Syirkah Bungkul Indah, n.d), pp. 4-5; Muhammad Ramli ibn Tamim, *Tsamratul Fikriyyah*, (Jombang: Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah, n.d), pp. 7-8; Ahmad Shahib al-Wafa' Taj al-'Arifin, *Miftah ash-Shudur*, (Tasikmalaya: Suryalaya, 1990), vol. I, pp. 274-275; Muslih, *al-Futuhat ar-Rabbaniyyah*, pp. 42-43.

810 Ahmad Khatib Sambas, *Fath al-'Arifin*, pp. 6-7; Muhammad Ramli ibn Tamim, *Tsamratul Fikriyyah*, p. 10; Muslih, *al-Futuhat ar-Rabbaniyyah*, p. 45.

811 Literally, "*nginjen-injen*" means "to keep an eye on". Muslih meant *muraqabah* as "*nginjen-injen*," that is being focused on a target, as a cat keeps an eye on a mouse (*nginjen-injen-e kucing ing tikus*). Muslih, '*Umdah as-Salik*: 44);

After explaining the basic teachings of TQN, the section below will deal with the practice of *inabah* in the TQN.

### C. The *Inabah* Practice

The *inabah* is a spiritual therapy designed to treat those who are trapped in drugs addiction. The term “*inabah*” means “going back” (after going astray). This term is the *mashdar* of the *fi’il amr* mentioned in the Qur’an, chapter 39/az-Zumar: 54, “*wa anibu...*”.<sup>812</sup> The *inabah* program was initially open in 1977 in the *pesantren* Suryalaya,<sup>813</sup> one of the centres of TQN. About one year after the opening of the program, in 1978/1979, 99 drugs-addicted people had been registered in this *pesantren*. That time, these problematic addicted people were permitted to stay together with normal people in the *pesantren*.<sup>814</sup> When the number of the problematic addicted people was growing bigger and bigger, the drugs-addicted people were then separated from normal students of the *pesantren*. Finally, after a conference in December 1980, the *Pondok Remaja Inabah*, briefly mentioned as *Inabah*, was established formally as the treatment special for those addicted people.<sup>815</sup>

For this special program, K.H. Shohibul Wafa’ Tajul ‘Arifin (Abah Anom) then designed a special curriculum for the *inabah* practice in his work, *Ibadah sebagai Metoda Pembinaan Korban Penyalahgunaan Narkotika dan Kenakalan Remaja*.<sup>816</sup> The *inabah* practice comprises many prayers and *dzikir*, starting from about 02.00 a.m up to 21.30. The schedule of the *inabah* practice<sup>817</sup> is systematized below:

Time	Activity	Note
02.00 a.m	-having bath of tawbat (repentance) -praying syukr al-wudlu' -praying tahiyat al-masjid -praying tawbat -praying tahajjud -praying tasbih -praying witr  -dzikir	-2 raka'at -2 raka'at -2 raka'at -12 raka'at/6 salam -4 raka'at/2 salam -11 raka'at/5 salam, at least 3 raka'at/2 salam -jahr and khafi, as many as possible
04.30 a.m	-praying qabla shubuh -praying daf' al-bala' -praying shubuh -dzikir nafy-itsbat	-2 raka'at -2 raka'at -2 raka'at -165 times, or more
06.00 a.m	-praying israq -praying isti'adah -praying istikharah	-2 raka'at -2 raka'at -2 raka'at
09.00 a.m	-praying dluha -praying kafarat al-bawli	-8 raka'at/4 salam -2 raka'at

<sup>812</sup> Kharisudin Aqib, *Inabah: Jalan Kembali dari Narkoba, Stres, dan Kehampaan Jiwa*, (Surabaya: PT. Bina Ilmu, 2005), p. 92-3.

<sup>813</sup> I. Nuro Aen, “Inabah”, in Harun Nasution (ed.), *Thoriqot Qodiriyyah Naqsyabandiyah: Sejarah, Asal-usul, dan Perkembangannya*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1990), Appendix III, p. 393.

<sup>814</sup> Sri Mulyati, *Peran Edukasi Tarekat Qadiriyyah Naqsyabandiyah dengan Referensi Utama Suryalaya*, (Jakarta: Kencana, 2010), p. 254.

<sup>815</sup> *Ibid.*, p. 253.

<sup>816</sup> A. Shohibul Wafa’ Tajul ‘Arifin, *Ibadah sebagai Metoda Pembinaan Korban Penyalahgunaan Narkotika dan Kenakalan Remaja*, in Harun Nasution (ed.), *Thoriqot Qodiriyyah Naqsyabandiyah: Sejarah, Asal-usul, dan Perkembangannya*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1990), Appendix III, p. 393.

<sup>817</sup> *Ibid.*, pp. 398-409.

12.00 a.m	-praying qabla dhuhur -praying dhuhur -dzikir nafy itsbat -praying ba'da dhuhur	-2 raka'at -4 raka'at -165 times, or more -2 raka'at
15.00	-praying qabla 'ashar -praying daf' al-bala' -praying 'ashar -dzikir nafy-itsbat	-2 raka'at -2 raka'at -4 raka'at -165 times, or more
18.00	-praying qabla maghrib -praying maghrib -dzikir nafy-itsbat -praying ba'da maghrib -praying awwabin -praying tawbat -praying birr al-walidain -praying hifdz al-iman -praying syukr an-ni'mah	-2 raka'at -3 raka'at -165 times, or more -2 raka'at -6 raka'at/3 salam -2 raka'at -2 raka'at -2 raka'at -2 raka'at
19.00	-praying qabla 'isya' -praying 'isya' -praying ba'da 'isya' -dzikir nafy-itsbat	-2 raka'at -4 raka'at -2 raka'at -165 times, or more
21.30	-praying syukr al-wudlu' -praying mutlaq -praying istikharah -praying hajat	-2 raka'at -4 or 2 raka'at -2 raka'at -2 raka'at

This seemingly “simple” practice has evidently effective in treating the people addicted to drugs abuse, as heretofore mentioned in the introduction. Why is it so? The next section will give the answer to this question.

#### **D. The Philosophical Basis of Spiritual Impetus in Treating Drugs Abuse: the Legacy of TQN for Contemporary Problem Solving**

In his “Muqaddimah” for his work meant for the curriculum of the *inabah* practice, *Ibadah sebagai Metoda Pembinaan Korban Penyalahgunaan Narkotika dan Kenakalan Remaja*, Abah Anom firstly mentioned some verses of the Qur’an—including ar-Ra’d: 28; al-Isra’: 82; and Yunus:57—indicating that Qur’anic verses function, among others, as the “medicine” (*syifa’*) of diseases. Apart from that, he also referred to the sayings of the prophet, “Remembrance of Allah is the ‘medicine’ of ‘heart’ disease” (*dzikr Allah syifa’ al-qulub*), and “For everything is a cleanser, and the cleanser of heart is the remembrance of Allah” (*inna li kulli syai’ shaqalah, wa shaqalat al-qulub dzikr Allah*).<sup>818</sup> To put it another way, these sayings may serve as starting point for Abah Anom to design the curriculum for the *inabah* practice. It seems that Abah Anom would like to say that drugs addiction is actually a sort of spiritual (‘heart’) disease. Therefore, to cure drugs addiction, what should be done is to cure the ‘heart,’ by cleansing it with *dzikr Allah*, remembrance of God. It is in this light that the *inabah* practice involves spiritual impetus in treating drugs abuse. This mode of thought can be fully grasped if we know the overall picture of the structure of human nature according to TQN.

According to TQN, human beings are made up of two “worlds”, that is, the “world” of imperative (*‘alam al-amr*), and the “world” of creation (*‘alam al-khalq*).<sup>819</sup> These two worlds, in the context of

818 I. Nuro Aen, “Inabah”, in Harun Nasution (ed.), *Thoriqot Qodiriyyah Naqsyabandiyah: Sejarah, Asal-usul, dan Perkembangannya*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1990), Appendix III, p. 398.

819 The division of these two worlds (*‘alam*) is based on the Qur’an chapter 7/al-A’raf: 54. Muslih, *Risalah Tuntunan*

human beings, contain seven subtle centers (*latha'if*, pl. of *lathifah*), including *lathifah al-qalb*, *ar-ruh*, *as-sirr*, *al-khafi*, *al-akhfa*, *an-nafs an-nathiqah*, and *al-qalab*<sup>820</sup>—the first up to the fifth *latha'if* are categorized as '*alam al-amr*'; whereas the rest of the *latha'if* are included in '*alam al-khalq*'.<sup>821</sup> These seven *latha'if* become the place of seven *nafs*—thus, every *lathifah* becomes the place of one *nafs*. The seven *nafs* include: *nafs ammarah*, *lawwamah*, *mulhimah*, *muthmainnah*, *radliyah*, *mardliyah*, and *kamilah*—*nafs ammarah* dwells in the *lathifah an-nafs an-nathiqah*; *nafs lawwamah* sits in the *lathifah al-qalb*; *nafs al-mulhimah* stays in the *lathifah ar-ruh*; *nafs al-muthmainnah* lives in the *lathifah as-sirr*; *nafs ar-radliyah* dwells in the *lathifah al-qalab*; *nafs al-mardliyyah* sits in the *lathifah al-khafi*; and *nafs al-kamilah* stays in the *lathifah al-akhfa*.<sup>822</sup> Next, each of these *nafs* contains some tendencies or characters, known in the legacy of TQN as "army" (*junud*).<sup>823</sup>

The first *nafs*, *an-nafs al-ammarah bi as-su'*, consists of seven tendencies: (1) *al-bukhl* (stingy), (2) *al-hirsh* (greed), (3) *al-hasad* (envy), (4) *al-jahl* (ignorance), (5) *al-kibr* (arrogance), (6) *asy-syahwah* (desire to brake the religious rules), and (7) *al-ghadlab* (anger).<sup>824</sup> The second *nafs*, *an-nafs al-lawwamah*, consists of nine characteristics: (1) *al-laum* (curses and obscenities), (2) *al-hawa* (lust), (3) *al-makr* (deception), (4) *al-'ujub* (self-estonishment), (5) *al-ghibah* (speaking of others' weaknesses), (6) *ar-riya'* (showing one's virtues), (7) *az-zulm* (injustice), (8) *al-kiẓb* (lying), and (9) *al-ghaflah* (forgetting God).<sup>825</sup> The third *nafs*, *an-nafs al-mulhimah*, consists of seven characteristics: (1) *as-sakhawah* (generous), (2) *al-qana'ah* (satisfied), (3) *al-hilm* (sympathetic), (4) *at-tawadlu'* (modesty), (5) *at-taubah* (repentance), (6) *ash-shabr* (patience), and (7) *at-tahammul* (stand suffering).<sup>826</sup>

The fourth *nafs*, *an-nafs al-muthmainnah*, comprises six characteristics: (1) *al-jud* (not stingy), (2) *at-tawakkul* (relying upon God), (3) *al-'ibadah* (obedience), (4) *asy-syukr* (thankful to God), (5) *ar-ridla* (consent to God), and (6) *al-khasyyah* (fear to God).<sup>827</sup> The fifth *nafs*, *an-nafs ar-radliyah*, comprises six characteristics: (1) *al-karam* (generosity), (2) *az-zuhd* (ascetic), (3) *al-ikhlash* (sincere), (4) *al-wara'* (observant of religious obligations), (5) *ar-riyadlah* (practicing rituals to develop the *zikir* and *muraqabah* to God), and (6) *al-wafa'* (keep the promise and *bai'at*).<sup>828</sup>

The sixth *nafs*, *an-nafs al-mardliyyah*, consists of six characteristics: (1) *husn al-khuluq* (good manner), (2) *tark ma siwa Allah* (leaving others for God), (3) *al-luthf* (compassionate), (4) *haml al-khalq 'ala ash-shalah* (calling others to good things), (5) *ash-shafh 'an zunub al-khalq* (forgiving others), (6) *hubb al-khalq wa al-mail ilaihim li ikhrajihim min zulumat thabai'ihim wa anfusihim ila anwar arwahihim* (love others and help them to get out of darkness into bright spiritual life).<sup>829</sup> The seventh *nafs*, *an-nafs al-kamilah* that contains three elements: (1) '*ilm al-yaqin*', (2) '*ain al-yaqin*', and (3) *haqq al-yaqin*.<sup>830</sup>

Viewed from the perspective of TQN, human actions are manifestations of the heretofore mentioned *nafs*. Therefore, the practice of drugs abuse can also be included in this frame. The people addicted to drugs usually show the following tendencies: much lying, frequently breaking rules, too much irrelevant

*Tariqah Qadiriyyah wa Naqsyabandiyyah*, (Kudus: Menara, n.d), vol. 1., p. 54.

820 Ahmad Khatib Sambas, *Fath al-'Arifin*, (Surabaya: Syirkah Bungkul Indah, n.d), pp. 4-5; Muhammad Ramli ibn Tamim, *Tsamratul Fikriyyah*, (Jombang: Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyyah, n.d), pp. 7-8; Ahmad Shahib al-Wafa' Taj al-'Arifin, *Miftah ash-Shudur*, (Tasikmalaya: Suryalaya, 1990), vol. I, pp. 274-275; Muslih, *al-Futuhat ar-Rabbaniyyah fi at-Tariqah al-Qadiriyyah wa an-Naqsyabandiyyah*, (Semarang: Thaha Putera, n.d), p. 37; Muslih, *Risalah Tuntunan Tariqah Qadiriyyah wa Naqsyabandiyyah*, (Kudus: Menara, n.d), vol. 1., p. 53; Muslih, '*Umdah as-Salik fi Khair al-Masalik*, (Purworejo: Syirkah at-Tijarah Burjan, n.d), pp. 26-29, and 43-44.

821 Muslih, *al-Futuhat ar-Rabbaniyyah*, p. 37; and Muslih, *Risalah Tuntunan Tariqah*, vol. 1., p. 53.

822 Muslih, *Risalah Tuntunan Tariqah Qadiriyyah wa Naqsyabandiyyah*, (Kudus: Menara, n.d), vol. 1., pp. 16-22.

823 *Ibid.*

824 Muslih, *al-Futuhat ar-Rabbaniyyah fi at-Tariqah al-Qadiriyyah wa an-Naqsyabandiyyah*, (Semarang: Thaha Putera, n.d), p. 20.

825 *Ibid.*, p. 16.

826 *Ibid.*, p. 17.

827 *Ibid.*, p. 17-8.

828 *Ibid.*, pp. 21-22.

829 *Ibid.*, p. 19.

830 *Ibid.*, p. 20

talking, unmeasured bravery, ill-tempered, and easily irritated.<sup>831</sup> Viewed from TQN's standpoint, these tendencies in the practice of drugs abuse, and then drugs addiction, are *al-hirsh* (greed) [of pleasure of drugs abuse], *al-jahl* (ignorance) [on the effect of drugs abuse], *al-kibr* (arrogance) [on the warning of the danger of drugs abuse], *asy-syahwah* (desire to brake the religious rules), and *al-ghadlab* (anger) [as the negative side-effect of drugs abuse], which are the characteristics of *an-nafs al-ammarah bi as-su'*; and *al-laum* (curses and obscenities), *al-hawa* (lust) [for drugs], *al-'ujub* (self-estonishment), *az-zulm* (injustice/darkness) [as the effect of drugs], *al-kizb* (lying) [as the negative side-effect of drugs], and *al-ghaflah* (forgetting God), which are the characteristics of *an-nafs al-lawwamah*. The practice of drugs abuse, and then drugs addiction, is thus the result of following the first two *nafs*: *ammarah* and *lawwamah*.

Among these tendencies, *al-ghaflah* (forgetting God) is considered the "radix" (root) of all the other negative tendencies and actions (*al-akhlaq al-madzumah* or *ar-radza'il*), because when someone forgets Allah, he will then forget the virtues for him/her-self. When the "radix" of the negative tendencies and actions has been pronounced, it will be more easier to figure out the "radix" of the positive tendencies and actions (*al-akhlaq al-mahmudah* or *al-fadla'il*). According to TQN, the "radix" of all the *al-akhlaq al-mahmudah* or *al-fadla'il* is the remembrance of God (*dzikr Allah*), from which generate positive tendencies and actions.<sup>832</sup> It can now be fully discerned why the practice of *inabah* to treat those who are trapped in drugs abuse and addiction is directed upon the scheduled practice that will lead them to remembering God through many prayers and *dzikir*. Prayers, as explicitly mentioned in the Qur'an (Thaha/20: 14), are meant for remembrance of God. When the remembrance of God has been established in heart, the heart in turn will be illuminated by the light of God (*al-anwar al-qudsiyyah*)<sup>833</sup> so that the actions will also be guided in the right track as promised by the prophet, "When the heart is healthy, then all parts of the body will follow [the right path]" (*idza shalihat, shaluha al-jasad*).

## E. Conclusion

After tracing the philosophical basis, which tries to figure out the "radix" of things, of the *inabah* practice from the legacy of TQN, this article comes to the following conclusion. Human actions, in TQN's standpoint, are rooted in seven *nafs* that dwell in seven *latha'if*, each of which contains many tendencies, either positive or negative. These tendencies, together with actions as their manifestations, are also rooted in particular thing. According to TQN, the "radix" (root) of the negative tendencies and actions is forgetting God (*al-ghaflah*), while the "radix" of the positive tendencies and actions is remembering God (*dzikr Allah*). Therefore, drugs abuse, and drugs addiction, as the manifestation of negative tendencies and actions, is rooted in forgetting God. Hence, to cure drugs abuse, as well as drugs addiction, must involve the remembrance of God, because it is this remembrance of God that will heal drugs addiction, as the result of spiritual 'heart' disease. It is in this light that the *inabah* practice is engineered to heal the drugs-addicted people with many prayers and *dzikir* that have one end in sight: remembrance of God. When heart has been healed with the remembrance of God, all types of spiritual 'heart' diseases, including drugs addiction, will also be definitely cured. This is the philosophical basis of the *inabah* practice that involves spiritual impetus in treating drugs abuse.[]

## Bibliography

Abdullah, Hawash, *Perkembangan Ilmu Tasawwuf dan Tokoh-tokohnya di Nusantara*, (Surabaya: al-Ikhlash, n.d).

---

<sup>831</sup> Kharisudin Aqib, *Inabah: Jalan Kembali dari Narkoba, Stres, dan Kehampaan Jiwa*, (Surabaya: PT. Bina Ilmu, 2005), pp. 148-152.

<sup>832</sup> Ahmad Shahib al-Wafa' Taj al-'Arifin, *Miftah ash-Shudur*, (Tasikmalaya: Suryalaya, 1990), vol. 2, p. 305.

<sup>833</sup> *Ibid*.



- Aen, I. Nurol, "Inabah", in Harun Nasution (ed.), *Thoriqot Qodiriyyah Naqsyabandiyah: Sejarah, Asal-usul, dan Perkembangannya*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1990), Appendix III.
- al-'Arifin, Ahmad Shahib al-Wafa' Taj, *Miftah ash-Shudur*, (Tasikmalaya: Suryalaya, 1990)
- Aqib, Kharisudin, *Inabah: Jalan Kembali dari Narkoba, Stres, dan Kehampaan Jiwa*, (Surabaya: PT. Bina Ilmu, 2005).
- Bertens, K., *Etika*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1997).
- Bruinessen, Martin van, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1996).
- Magnis-Suseno, Franz, *13 Model Pendekatan Etika: Bunga Rampai Teks-teks Etika dari Plato sampai dengan Nietzsche*, (Yogyakarta: Kanisius, 1997).
- Magnis-Suseno, Franz, *13 Tokoh Etika Sejak Zaman Yunani sampai Abad ke-19*, (Yogyakarta: Kanisius, 1997)
- Mulyati, Sri, (ed.), *Mengenal dan Memahami Tarekat-tarekat Muktabarah di Indonesia*, (Jakarta: Kencana, 2006).
- Mulyati, Sri, *Peran Edukasi Tarekat Qadiriyyah Naqsyabandiyah dengan Referensi Utama Suryalaya*, (Jakarta: Kencana, 2010).
- Muslih, 'Umdah as-Salik fi Khair al-Masalik, (Purworejo: Syirkah at-Tijarah Burjan, n.d)
- Muslih, *al-Futuhat ar-Rabbaniyyah fi at-Tariqah al-Qadiriyyah wa an-Naqsyabandiyah*, (Semarang: Thaha Putera, n.d).
- Muslih, *Risalah Tuntunan Tariqah Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah*, (Kudus: Menara, n.d), vol. 1.
- Nasution, Harun, (ed.), *Thoriqot Qodiriyyah Naqsyabandiyah: Sejarah, Asal-usul, dan Perkembangannya*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1990).
- Sambas, Ahmad Khatib, *Fath al-'Arifin*, (Surabaya: Syirkah Bungkul Indah, n.d).
- Tamim, Muhammad Ramli ibn, *Tsamratul Fikriyyah*, (Jombang: Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah, n.d).

# Study of Architecture Based on Lontara Mandar

Oleh: Wasilah<sup>834</sup>

## Abstract

*On this case, in script study means to explore in how our old generation construct a social order in our society. The underline of scripts is not only to read but we need to understand the meaning of the full context. Understand that it might be difficult to placed the text into the context of contemporary modern architecture, however their presence is necessary since from there we can take it as our based ancestral knowledge. Some of them has been less meaning, and some of them up to now still survive and even increasingly implicated.*

*This study attempts to present the essence of which is contained in a manuscript that I acknowledged so far. They were containing guts universal as the ideas that make sense. Lontara Mandar (Manuscript), in this paper, refers to the system which structure society based on their mutual agreement. Such as ethnic community. In this generation where all cultural values got this challenge, we need the ancestral knowledge through understanding the script over all. Not escape anyway to architecture.*

*The research is focused on architecture knowledge based on the reading of the traditional text used to understand the characteristics of the life of the community based on the text as it is manifest in speech, conduct, and writings. Its objectives in the form of oral storytelling, writing, as well as the results of observation and the observation of reconstructed into a set of stories.*

*Methods undertaken by changing the status of the manuscript into the text and not focusing on architecture as objects, but rather on knowledge (and theory) which deals with the architecture.*

*Keywords: culture, lontara, housing, image, boyang*

## 1. Pendahuluan

Terdapat sejumlah teks/naskah dalam khasanah lontara Mandar yang dapat dikategorikan sebagai risalah bangunan (*building treatise*) yang secara populer disebut korpus. Sebagaimana yang dikatakan oleh Timoty E. Behrend (1995:7) bahwa definisi korpus adalah jumlah semua karya yang bersumber pada suatu karya asli secara langsung atau tidak langsung. *Lontara* merupakan ungkapan sastra yang tidak hanya ditujukan pada kehidupan manusia dalam arti yang sempit (tutur-kata, tingkah-laku, tindak-tanduk, sopan-santun dan tenggang-rasa) saja, tetapi lebih dari itu menyangkut kehidupan manusia beserta dengan lingkungan di sekitarnya.

Keith Green dan Jill Lebihan (1996:8) menganggap *text* itu “...a stretch of language, complete or partial, which comprises one or more units of meaning.” Bila *text* direalisasi dalam konteks yang jelas dan tampil bagi pembaca atau pengucap dalam suatu keterpautan yang utuh, maka dia menjadi wacana (*discourse*).

Tidak mudah meletakkan naskah ke dalam konteks arsitektur masa kini, tetapi kehadirannya perlu karena dari situ kita dapat bercermin diri betapa pengetahuan arsitektur Mandar belum dikenal, ada naskah yang kurang bermakna, dan ada yang hingga kini tetap bertahan. Seperti ungkapan Prijotomo (2002), bahwa Naskah memang dapat menjadi medan garap dalam kajian untuk mengungkapkan Pengetahuan Arsitektur. Sebagai sebuah teks, naskah tidak lagi dibatasi disiplin keilmuannya pada linguistik dan susastra (Paisley Livingston, 1993). Menurut Gunawan Tjahjono (1999:I-1) bahwa

---

834 The Lecturer of Department of Architecture, Islamic State of Alauddin University of Makassar

mempelajari naskah berarti menelusuri bagaimana leluhur membangun dalam suatu tatanan masyarakat secara utuh.

Salah satu sumber informasi kesejarahan dan nilai budaya, khususnya di Sulawesi Barat ialah naskah kuno yang lebih lazim disebut dengan *Lontara Pattidioloang Mandar*, yang memuat tentang dasar-dasar dan prinsip kearifan budaya leluhurnya, yang akan jadi panduan segenap generasinya, baik dalam bertutur, maupun dalam berperilaku dalam perkembangan sosial masyarakatnya. Panduan menurut ketentuan budaya ini, adalah panduan sesuai aturan kesepakatan berdasarkan kearifan leluhur Mandar.

Menyadari arti pentingnya Lontara Pattidioloang Mandar sebagai sumber informasi budaya daerah untuk wilayah Sulawesi Barat, maka fokus kajian ini adalah transliterasi dan terjemahan dari bahasa Mandar ke bahasa Indonesia. Hasil transliterasi dan terjemahan naskah tersebut dapat mengungkapkan unsur tradisi dan nilai-nilai leluhur yang tercakup di dalamnya wujud arsitektur pada masa lalu banyak yang terungkap dalam gambar masih membutuhkan upaya penafsiran, untuk mengetahui konteksnya.

Sebagaimana yang telah dilakukan oleh Hano Walter Krufft (1994) menempatkan naskah sebagai subyek kajian, dan melalui pendekatan filologi yang cukup menonjol, Krufft berhasil menggelar sejarah teori Arsitektur Barat, sementara Joseph Rykwert (1981) berhasil menghadirkan penalaran atas sejumlah pandangan tentang sejumlah asal-mula arsitektur menurut berbagai naskah. Revianto (2000), melakukan pendekatan rancangan fenomenologi untuk mempertajam dan memperkuat teori tatanan ‘pusat dan dualitas’ dari Gunawan Tjahjono (1989). Satu kesamaan dari penelitian tentang arsitektur jawa itu adalah tersisihnya naskah-naskah jawa sebagai bahan kajian mereka.

Penelitian ini akan meneliti hakekat yang terkandung dalam naskah Lontara Pattidioloang Mandar. Banyak yang mengandung nilai universal sebagai hasil pemikiran yang masuk akal. Naskah yang dimaksud dalam penelitian ini mengacu pada yang berasal dari suatu system masyarakat yang susunannya berdasarkan kesepakatan bersama. Penelitian ini mencoba untuk mengkaji dan mengungkapkan penggunaan sebutan atau penanaman arsitektur yang bercorak “kedaerahan” tersebut untuk kemudian diletakkan pada posisi yang sebenarnya. Dengan demikian, fokus dari penelitian ini ialah untuk mengungkapkan dan menjelaskan hal-hwal sebutan atau penanaman tersebut sebagai sebuah tinjauan dalam konteks arsitektur Nusantara.

Dari uraian awal tersebut secara garis besar telah tergambarkan secara samar-samar, bahwa lontara Mandar mengandung makna filsafati yang bernilai sangat tinggi yang ditujukan pada kehidupan budaya Mandar seutuhnya. Dalam kehidupan budaya tersebut seharusnya terdapat pula tatanan hidup berbudaya dalam rangka menyusun rumah tinggalnya atau dalam istilah lain adalah tatanan bidang arsitektur.

Berdasarkan kenyataan sampai saat ini belum ada yang memaknai Lontara sebagai suatu pengetahuan arsitektur, maka penelitian ini akan membahas masalah pengetahuan arsitektur yang ada di dalamnya. Dengan demikian, pertanyaan yang harus dijawab adalah bagaimanakah pengetahuan arsitektur Mandar yang didapat dari pembacaan naskah (lontara), serta sampai sejauh mana kaitan antara naskah dengan gambar yang membentuk pengetahuan arsitektur Mandar pada khususnya dan arsitektur nusantara pada umumnya? Dengan kata lain, masalah ini menunjuk pada pembahasan pengetahuan arsitektur melalui teks sebagai medan garapnya.

Melihat kenyataan belum pernah disinggunginya lontara Mandar dalam banyak penelitian, maka penelitian ini penting dilakukan agar naskah lontara Mandar tidak ikut musnah sebagaimana naskah-naskah kuno yang lain. Penelitian ini akan mengkaji dan mengungkapkan pengetahuan arsitektur Mandar pada zaman dahulu untuk kemudian disejajarkan dengan pengetahuan arsitektur pada zaman sekarang.

## 2. Teori

*“Sesungguhnya di dalam penciptaan langit dan bumi, serta pergantian siang dan malam, terdapat*

*tanda-tanda bagi orang-orang yang mempunyai nalar dan nurani yang tajam (ulil albab)...” Al Quran, Surat Ali Imran 190*

Menurut Christian Norberg-Sculz, *Manusia hadir dalam bahasa, seperti alam dan Tuhan. Demikian pula Arsitektur. Arsitektur sebagai sejarah bentuk-bentuk yang bermakna akan menghadirkan pada kita manusia, alam, dan Tuhan di dalamnya. Arsitektur menjadi moda keteradaan, yang akan membawa kita pada penghayatan akan siapa kita sebenarnya, dan membantu dalam mengambil sikap...*”

Arsitektur adalah bidang studi mengenai lingkungan buatan manusia (*the built environment/the man-made world*), bersama-sama dengan bidang studi dan disiplin (ajaran) ilmu lainnya, objek materinya adalah lingkungan buatan. Sebagai ilmu pengetahuan, arsitektur telah berkembang teori maupun prakteknya. Arsitektur yang lahir pada awalnya sebagai keterampilan teknik pertukangan (*craft*) telah berkembang bersama dengan disiplin ilmu pengetahuan lainnya menjadi teknologi. Arsitektur masa kini mengandung arti yang mencakup seni maupun iptek dalam membangun (ipteks), sekaligus bermakna ilmu pengetahuan, teknologi dan seni (Susilo, 1998:28).

Menurut Amos Rapoport dalam Catanese dan Snyder (1984:4), Arsitektur bermula sebagai tempat bernaung agar orang dapat bertahan hidup, namun “tempat bernaung” bukanlah fungsi pokok dimana di daerah beriklim dingin yang menyebabkan kebutuhan yang sangat akan perlindungan ditemukan beragam wujud arsitektur. Arsitektur dapat dipandang sebagai suatu hasil dari faktor-faktor sosio-budaya; perubahan yang paling berguna terhadap lingkungan fisik; konstruksi yang dengan sengaja mengubah lingkungan fisik menurut suatu bagan pengaturan; suatu bangunan ataupun suatu permukiman (keduanya berbeda dalam skala). Lingkungan binaan (*built environment*) lebih daripada hanya sebagai obyek/produk, tapi juga sebagai institusi/proses (keluarga inti, keluarga besar, marga, kota, negara, kelompok negara, kelompok agama). Ketika sebuah lingkungan dirancang ada empat elemen yang ditata, yaitu ruang, komunikasi, makna, dan waktu.

Sedangkan tujuan arsitektur yaitu melampaui fungsi tempat bernaung dari keadaan cuaca; memberikan rona fisik bagi kegiatan tertentu; menyatakan kekuasaan, status, hal pribadi menyatakan dan menetapkan identitas diri pribadi atau kelompok menampilkan dan mendukung keyakinan kosmologis; menyampaikan informasi; mengkiaskan secara konkrit sistem nilai, cita-cita, keyakinan; membuat makna-makna nyata tentang hal yang lebih disukai, hirarki, gaya hidup; memisahkan dan membedakan wilayah: sini-sana, sakral-profan, pria-wanita, depan-belakang, pribadi-umum, dapat didiami-tak dapat; menata perilaku: mengingatkan manusia akan konteks sekaligus perilaku yang tepat/pantas yang diharapkan; mengekspresikan hubungan antar individu maupun antar kelompok; dan menampilkan kesatuan sistem rumah~permukiman.

Menurut Budi A. Sukada (1999), Teori dan Metode membaca naskah mempunyai dua proses, *Pertama*, merupakan upaya memahami pola-pola *immanent* di dalam struktur penulisan sebuah naskah. Dari sini diperoleh suatu sistem yang memperlihatkan interaksi antara kata-kata, bahasa dan masyarakat yang memakainya. Di dalam sistem tersebut terkandung segala-sesuatu yang ekspresinya masuk-akal sehingga baik keterarahan, niat maupun refleksi-diri pelaku terungkap dengan sendirinya. *Kedua*, merupakan upaya menemukan metafora naskah tersebut dalam rangka mengungkapkan wawasan yang dijelajahi pelaku tadi.

Fenomena gerhana matahari adalah sebuah tanda (*sign*) dengan sebuah makna. Tetapi karena adanya pengaruh konteks yang berbeda, makna yang terjadi bisa bergeser dan menghasilkan beragam tanda-tanda lain. Sistem tanda yang terjadi dan makna-makna yang menyertainya ini dikaji dalam *Semiotika*.

Konsep Roland Barthes tentang Sistem dan Paradigma. Menurut Barthes, suatu sistem adalah suatu aturan main terhadap suatu teks sehingga teks tersebut dapat mempunyai makna. Sistem tak ubahnya gramatika dalam bahasa. Sedangkan paradigma adalah varian dari elemen-elemen pembentuk sistem tersebut. Dalam bahasa, paradigma berupa kosa kata. Suatu sistem dapat mempunyai makna bila

terdapat kecocokan pada paradigma yang digunakan. Dengan pendekatan Barthes, maka sebuah rumah mempunyai sistem atau gramatika sebagai sub struktur (pondasi), kolom, dinding pengisi, dan atap. Masing-masing mempunyai paradigma fondasi batu kali, fondasi tiang pancang, dinding batu bata, dinding partisi, kolom kayu, kolom beton, atap genteng, atap sirap dan seterusnya. Sebuah rumah bisa disebut arsitektural atau indah secara arsitektur, bila paradigma-paradigma tersebut serasi satu sama lain.

Pendekatan semiotik Pierce merupakan kajian mengenai pola perilaku manusia dalam komunikasi di setiap moda/caranya. Dalam arsitektur, pendekatan ini mengkatagorikan objek ke dalam 3 jenis tanda: *indeks*, *ikon*, dan *simbol*. Disebut *indeks* jika objek tersebut mempunyai kaitan langsung antara penanda dengan makna, disebut *ikon* jika terdapat kemiripan antara penanda dengan yang direpresentasikan, dan disebut *simbol* jika hubungan antara penanda dan makna bersifat konvensional.

Model Semiotika oleh Prijotomo, kala mengkaji sistem petungan dalam primbon Jawa. Petungan di sini dibatasi pada cara penghitungan ukuran rumah/bangunan. Dengan menggunakan pendekatan model *form-context* model Hjelmslev dan segitiga *sign-signifier-signified* model Pierce, dalam salah satu kajiannya menguraikan bagian-bagian dalam petungan menjadi tiga, yaitu dasar ukuran (pecak, hasta), isyarat (saka, som, mahe, baya, pati) dan watak tiap-tiap isyarat (kokoh, terang, buruk, dst). Selanjutnya, bagian tersebut distrukturkan menjadi karakter material (dasar ukuran, isyarat: *signifier*), dan karakter non-material (watak: *signified*). Josef menyimpulkan, bahwa dalam petungan perwatakan menjadi hal yang utama, sedangkan tanda/isyarat adalah ungkapan ragawi dari perwatakan. Jadi dapatlah dimaklumi bila terdapat ukuran dan perletakan yang terkadang di luar kelaziman dunia arsitektur pada umumnya.

Pengungkapan pengetahuan arsitektur dapat pula dicapai dengan melakukan pengkajian atas naskah atau tulisan dan gambar tentang arsitektur sebagai sentral, dengan syarat sejalan dengan penalaran yang dapat diterima oleh masyarakat yang memahaminya dan menganutnya serta sepadan dengan Pengetahuan Arsitektur umum dan akademik. Pengetahuan Arsitektur Nusantara dapat dijalankan dengan menggunakan bahan-bahan utama kajiannya berupa karya-karya nusantara itu sendiri seperti lingkungan nyata, beraneka reka gratik (relief, maket dan gambar), tulisan atau karya tulis, sejarah lisan maupun kisah dan cerita rakyat lisan. Metode alternatif baru dalam pengkajian dan penelitian arsitektur vernakular berupa penerjemahan dan penafsiran terhadap teks dapat mengungkapkan Pengetahuan Arsitektur Nusantara yang tersembunyi dalam teks. Mengubah status dari naskah menjadi teks dan tidak memusatkan perhatian pada arsitektur sebagai objek, melainkan pada pengetahuan (dan teori) yang berkenaan dengan arsitektur.

Semiotik pertama kali dikemukakan oleh Charles Sanders Pierce yang mendefinisikannya sebagai “*the study of patterned human behavior in communication in all its modes*” dalam pengertian ini menekankan bahwa makna (*meaning*) selalu merupakan suatu hasil budaya atau kebiasaan sosial. Semiotik mulai dihubungkan dengan arsitektur sejak Charles Sanders Pierce dan Ferdinand de Saussure menyatakan bahwa sistem tanda itu dapat diberlakukan lebih luas lagi

untuk berbagai fenomena budaya. Semiologi menjadi jembatan penghubung antara hakikat suatu hal dengan manusia. Semiologi berada diantara epistemologi yang melekat pada suatu hal dengan psikologi yang ada pada manusia, khususnya psikologi persepsi. Dalam proses ini selalu ada representasi (*signifier*), konsep (*signified*), dan persepsi (*referent*). Ada berbagai macam pendekatan dalam semiotik, antara lain:

#### **a. Semiologi Saussurean**

##### **1. Langue dan Parole**

- Langue merupakan kumpulan kata/elemen bentuk yang mempunyai makna berdasarkan konsensus.

- Parole merupakan percakapan/serangkaian tindakan yang dilakukan elemen bentuk dalam sistem bangunan, sebagai ekspresi individu.
2. Signifier dan Signified
    - Signifier adalah benda itu sendiri.
    - Signified adalah makna yang dimiliki.
  3. Sintakmatik dan Paradikmatik (posisi *sign* dalam sistem atau suatu unit dalam sistem).
    - Sintakmatik merupakan bergerak formal.
    - Paradikmatik adalah dinamis, *sign* dapat berpindah tempat, dapat diganti *sign* lain dalam satu hirarki.
  4. Konotasi dan denotasi
    - Denotasi adalah makna ekspresi dan isi pada tingkat pertama.
    - Konotasi adalah makna ekspresi dan isi pada tingkat yang lebih tinggi.

**b. Semiotik Pierce (Pierceian)**

1. Indeks, Icon, dan Simbol
  - Indeks adalah tanda suatu bentuk yang dimengerti kebanyakan orang tanpa ada perbedaan latar belakang.
  - Icon adalah tanda suatu bentuk yang dimengerti kebanyakan orang karena menyerupai sesuatu.
  - Simbol adalah tanda suatu bentuk yang hanya dapat dikenali maknanya karena konsensus budaya (konsepsi tertentu)
2. Semantik, Sintaksis, dan Pragmatik
  - Semantik timbul karena bentuknya.
  - Sintaksis timbul karena tata letaknya.
  - Pragmatik timbul karena emosi/afeksi yang ditimbulkannya.

**c. Semiotik Umberto Eco**

1. Makna Primer/Fungsi Utama/Konotasi yang merupakan makna yang disampaikan oleh perancangannya, sebagai tujuan dasar pembuatan objek atau komponennya.
2. Makna Sekunder/Fungsi Sekunder/Denotasi merupakan makna yang tujuannya disesuaikan dengan berbagai cara untuk mewujudkannya yang disesuaikan dengan siapa yang memakainya, juga dipengaruhi oleh kualitas tempat dan status objek disekitarnya.
3. Historis/Kesejarahan Fungsi merupakan makna sebuah hasil karya arsitektur dapat berdiri ribuan tahun lamanya, sehingga seringkali terjadi perubahan fungsi, yang ditentukan sendiri oleh pemakainya tanpa berkonsultasi dengan arsiteknya, karena telah lama meninggal dunia, sehingga titik tolak penilaian atas fungsi hasil karya arsitektur bersifat relatif, dan berlaku secara kontekstual.

**d. Semiotik Charles Jenks**

Menggunakan signifier untuk mengartikulasikan signified dengan menggunakan aspek-aspek seperti struktur, ekonomi, teknik, dan mekanikal.

1. Signifier (penanda/kode ekspresi) dapat berupa bentuk, ruang, permukaan, volume, yang memiliki suprasegmental seperti warna, tekstur, kepadatan, dsb.
2. Signified (petanda/kode isi atau makna) dapat berupa iconography, makna tertentu, makna estetis, ide arsitektur, konsep ruang, keyakinan/kepercayaan masyarakat, fungsi, aktivitas dsb.

**e. Semiotik Hjemslev**

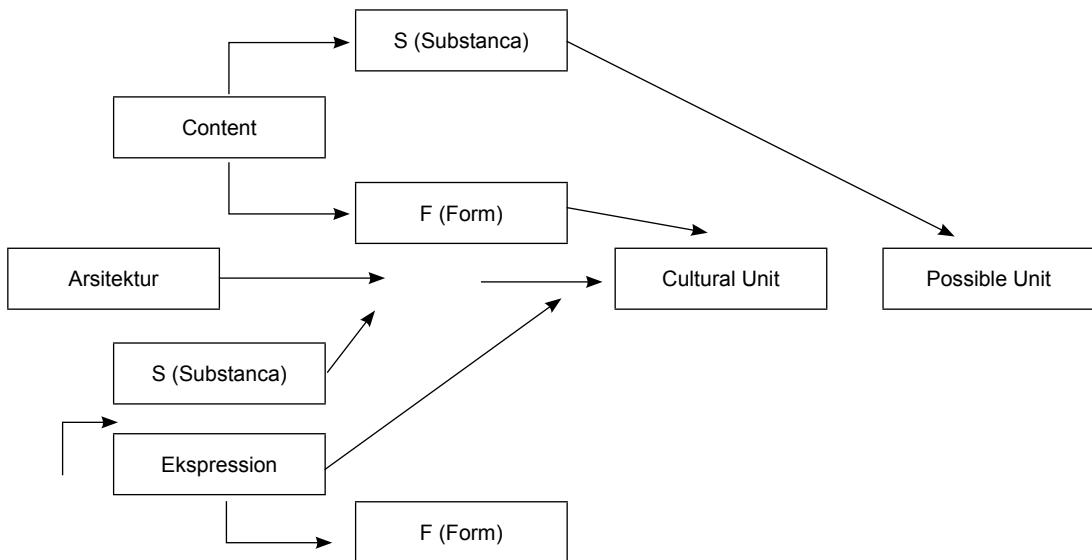
Arsitektur dibedakan menjadi dua paras yaitu:

1. Paras Isi (*lever of content*)
2. Paras Ekspresi (*level of expression*)

**Yang kemudian keduanya dibagi lagi menjadi sub paras yaitu:**

- Paras Bentuk (*form*)
- Paras Substansi (*substance*)

Sebagai ilustrasi dapat digambarkan seperti diagram dibawah ini:



1. Substance of content (*signified*) adalah segenap nilai-nilai, ide-ide dan filosofi yang melatarbelakangi konsep perwujudan hasil karya arsitektur.
2. Form of content (*signified*) adalah segenap himpunan konsep-konsep perencanaan dan perancangan arsitektur yang akan ditransformasikan ke dalam wujud/karya arsitektur.
3. Form of expression (*signifier*) adalah form of content yang diekspresikan ke dalam bentuk fisik bangunan baik secara utuh maupun komponennya.
4. Substance of exprssion adalah makna (*meaning*) yang tersembul dibalik form of expression wujud arsitektur.

**3. Metode**

Penelitian atas pengetahuan arsitektur Mandar ini dijalankan sebagai sebuah kajian arsitektur yang lebih mengarahkan diri pada Pengetahuan Arsitektur Mandar. Menempatkan diri pada dalam wilayah disiplin Teori Arsitektur, sebagaimana Mark Linder (1992:1972) melakukan pemilahan terhadap

pengertian teori arsitektur. Dengan demikian, penelitian ini membangun pengetahuan arsitektur Mandar bukan sebagai obyek tetapi sebagai teori yang berkenaan dengan arsitektur Mandar.

Menempatkan naskah atau Lontara sebagai bahan utama kajian, dengan mengubah status dari naskah menjadi teks bukan sebagai sebuah kajian kebahasaan melainkan sebagai kajian yang dilakukan dalam pandangan bahwa pengetahuan arsitektur sebagai bahasa (makna dan interpretatif), mengingat kedua hal tersebut merupakan unsur penerjemahan dalam disiplin linguistik (Catford, 1978). Dalam hal ini, menggunakan teori dalam hal keterkaitan antara makna, tafsiran dan pengetahuan. Lontara yang akan diteliti adalah Lontara Pattidioloang Mandar yaitu membahas tentang kompilasi dari Aturan Pemerintahan, Hukum Laut, dan Sejarah Kebudayaan Mandar, tentunya pemilihan ini sangat berdasar, karena lontara Pattidioloang inilah yang diasumsikan banyak mengungkapkan pengetahuan arsitektur Mandar nantinya.

Metode yang dilakukan dengan mengubah status dari naskah menjadi teks dan tidak memusatkan perhatian pada arsitektur sebagai objek, melainkan pada pengetahuan (dan teori) yang berkenaan dengan arsitektur. Proses pertama memindahkan bahasa kuno melalui penerjemahan tulisan menjadi transkripsi dan transliterasi, kemudian diterjemahkan ke dalam arsitektur lalu menerjemahkan tulisan menjadi pengetahuan arsitektur. Selain penerjemahan diperlukan juga proses penafsiran untuk menangkap makna yang dimiliki oleh teks asli, menetapkan padanan ungkapan yang tepat pada terjemahannya dan menyakini bahwa hasil terjemahan dapat dengan maksimal mengakomodasi naskah asli atau asal.

Sedangkan budaya visual berupa gambar diterjemahkan melalui pemberian makna atau interpretasi “arti (*meaning*)” terutama jika melibatkan symbol-simbol. Untuk menemukan makna yang tersembunyi melalui “tanda (*sign*)”. Tanda, dapat diinterpretasikan (mempunyai arti dan nilai) dengan mengamati/melihat/merasakan berarti menafsirkan untuk memilih salah satu dari sekian banyak kemungkinan-kemungkinan intensional. “Ekspresi” atau “perasaan” yang mendominasi persepsi, yang harus diterjemahkan “sesuai dengan objeknya” dan harus dipahami sebagai objek perantara yang nilai-nilainya “mewarnai” keadaan.

## **4. Hasil dan Pembahasan**

### **A. Metafora**

Sebuah rumah tinggal/objek tidak hanya membawakan dirinya saja sebagai rumah tinggal, di mata interpreter objek ini, maupun komponen-komponen dan elemen-elemennya dapat bermetafora menjadi objek/komponen/elemen lainnya. Beberapa penggabungan dengan cara-cara tertentu akan dapat menyampaikan suatu pesan dan keinginan tertentu. Ada beberapa cara untuk menyampaikan keinginan yang tersirat atau bagaimana bangunan atau objek dapat bermetafora menjadi objek-objek lainnya. Untuk memahami keinginan perancang dapat dipakai tiga pedoman yaitu:

1. Kata-kata merupakan suatu hal yang menganggap karya arsitektur sebagai suatu wujud atau kumpulan dari beberapa komponen yang masing-masing berlaku sebagai sebuah wujud objektif pula, dimana keduanya dinilai mampu bermetafora.
2. Sintaks merupakan suatu pola penyusunan objek-objek menjadi satu pengertian.
3. Semantik bersama dengan produk lainnya, sebuah karya arsitektur dapat mengisaratkan suatu pengertian tertentu walaupun caranya berlainan. Misalnya dengan diberi tanda berupa objek tertentu yang berlainan untuk menyatakan fungsinya, atau sebaliknya hampir seluruh bagian bangunan dikonversikan menjadi objek lain yang representatif terhadap fungsinya.

Pada ilustrasi rumah yang ada pada lontara Pattidioloang Mandar, keinginan perancang dapat dipahami lebih kurang seperti bawah ini:





Gambar 4.1 *Façade* Rumah Mandar, (Lontara Pattidioloang Mandar, abad XIV)

### 1. Kata-Kata

Bila dilihat dari fasade bangunan secara dua dimensi tersebut terdapat pola-pola geometris bidang segitiga yang tegas, di permukaan bidang beserta atribut-atribut lainnya, seperti bukaan-bukaan yang berderet/berjajar, atap pelana memanjang, dan material yang diekspos. Bentuk rumah *To-Mandar* segiempat, ukuran luas rumah bervariasi antara 5 x 7 m dan 7 x 9 m. Dibentuk dan dibangun mengikuti model kosmos, sesuai kepercayaan mereka bahwa alam raya (makro-kosmos) tersusun dari tiga tingkatan, yaitu alam atas (banua atas), banua tengah dan banua bawah.

### 2. Sintaksis

Orientasi rumah berdasarkan lontara Pattidioloang Mandar, arah Timur yang merupakan arah matahari terbit adalah pilihan. Atau menghadap legenda sumber mata pencaharian, seperti sungai dan laut. Ini sesuai dengan tradisi nenek moyang mereka yang membuat perkampungan dengan perhitungan dan pertimbangan menurut kepentingan hidup.

### 3. Semantik

Model rumah tradisional *To-Mandar* mempunyai tiga tingkatan, yaitu:

- a. Bagian atas, yang disebut atapan (*rakkeang, loteng*). Berfungsi sebagai tempat penyimpanan padi (lumbung padi) atau tempat penyimpanan makanan lainnya, seperti jagung dan kacang-kacangan. Selain itu untuk tempat menyimpan barang-barang berharga yang tidak digunakan sehari-hari pada waktu ada selamatan, kenduri atau acara perkawinan, dijadikan tempat mengatur lauk-pauk yang akan dihidangkan kepada para tamu untuk mencapainya mesti melalui *ende* atau tangga ke atas.
- b. Bagian kedua (tengah) disebut *alawe boyang/ruang* atau *boyang/samboyang*. Berfungsi sebagai tempat tinggal anggota-anggota keluarga. Ruangan diatas rumah yang untuk mencapainya menggunakan *ende* atau tangga yang terbuat dengan kayu.
- c. Bagian bawah yang disebut *naung boyang* (bawah rumah). Berfungsi sebagai tempat hewan-hewan peliharaan, seperti kerbau, sapi, kambing, ayam dan anjing. Juga digunakan sebagai arena untuk menenun *lipa sa'be* Mandar (sarung sutra Mandar), menyimpan kayu bakar, alat-alat kerja dan lain-lain.

## B. Semiotik Tektonik

Semiotik dapat dipakai sebagai sarana mengevaluasi karya arsitektur, dengan beberapa titik tolak yang berasal dari pedoman evaluasi karya arsitektur terdahulunya. Beberapa titik tolak itu adalah:

1. Konstruksi berarti menyangkut logika struktur dan kekokohnya, yang pada umumnya lebih mudah dikomunikasikan dan dirasakan oleh pengamat (apabila terjadi sebuah konstruksi tidak dibangun dengan semestinya, misalnya bangunan miring, atap melendut, dan lain sebagainya).
2. Fungsi dianggap membawakan dua peran, peran utama/denotasi/primer (tujuan dasar pembuatan bangunan atau komponennya) dan sekunder/konotasi (cara melaksanakan disesuaikan dengan siapa yang memakainya dan bagaimana tangga tersebut diperlakukan)
3. Ekspresi berarti menyangkut aspek keindahan dan simbolik.

Pada rumah tinggal dalam ilustrasi lontara Pattidiloang Mandar, semiotik tektonik dapat diamati seperti di bawah ini:



Gambar 4.2 Rumah Mandar, (Lontara Pattidiloang Mandar abad XIV)

- a. Konstruksi kolom-balok, rangka kayu (atap) ekspose, dan lantai kayu. Dimensi struktur yang relatif besar, berjarak dekat, dan diekspose, memberikan kesan/mengkomunikasikan kekokohan. Pada kuda-kuda terdapat system konstruksi yang mengesankan perkuatan dan keamanan struktur.
- b. Fungsi tangga utama berperan untuk sirkulasi vertical seluruh anggota keluarga/penghuni rumah, baik yang berkala (servis/pengamatan), maupun anggota keluarga yang berkamar di lantai atas, Karena posisinya/penempatannya yang sangat frontal/terekspose dengan ruang tamu dan keluarga (posisi berkualitas terhadap status ruang disekitarnya), maka tangga utama ini memiliki peran sekunder sebagai tangga “mulia”, (simbol rumah besar). Koridor yang terletak dibelakang rumah

yang tujuan dasarnya untuk sirkulasi servis dari luar ke area servis (dapur, cucisetrika, dan lain-lain), namun dapat juga dipakai sebagai lorong pengintai dari area servis ke area depan rumah.

- c. Estetika bentuk dan ruang menyangkut beberapa aspek dari perancangan baik dari sudut pandang fungsional maupun art/ekspresi seperti proporsi, skala, prinsip-prinsip penyusunan (sumbu, simetri, hirarki, irama/pengulangan, datum, dan transformasi), kesatuan, dan harmonisasi.

### **C. Kesejarahan Fungsi**

Sebuah karya arsitektur dapat eksis selama ratusan bahkan ribuan tahun, sehingga sering terjadi perubahan fungsi, dimana fungsi ini ditentukan sendiri oleh pemakai/pengamat tanpa berkonsultasi dulu dengan arsiteknya (sudah lama meninggal). Oleh karena itu titik tolak penilaian atas fungsi sifatnya relatif, hanya berlaku secara kontekstual.

### **D. Komunikasi Visual**

Rumah dalam ilustrasi lontara Pattidiloang Mandar ini dirancang dan didirikan atas dasar prinsip yang mungkin tidak universal, atau bisa dianggap secara lokal. Bangunan didirikan sebagai sebuah landmark dan simbol yang hadir dalam bentuk objek-objek ikonik, dimana komponen dan elemen-elemennya berkaitan dengan komponen dan elemen-elemen/objek-objek lainnya, lingkungannya, peristiwa-peristiwa tertentu, dan aspek-aspek lainnya.

### **E. Kesimpulan**

Keabsahan Pengetahuan Arsitektur yang tertuang dalam naskah *lontarak* Mandar harus sejalan dengan penalaran lokal, diterima oleh masyarakat yang memahami dan menganutnya serta sepadan dengan Pengetahuan Arsitektur umum dan akademik. Untuk membuktikannya, maka diperlukan pengecekan di lapangan terhadap arsitektur tradisional Mandar yang dibangun oleh masyarakat Mandar, apakah dapat dikatakan sebagai Pengetahuan Arsitektur.

Dengan semiotik diharapkan interpreter yang awam sekalipun dapat dengan relatif lebih mudah dalam membaca arsitektur rumah tinggal pada lontara Pattidiloang mandar kemudian mengevaluasinya.

- a. Dengan semiotik masalah-masalah konstruksi, fungsi, dan ekspresi relatif lebih mudah dikomunikasikan kelayakan, kenyamanan, dan keindahannya.
- b. Dengan semiotik, seorang arsitek dengan mudah dan transparan dapat menyampaikan atau mengungkapkan keinginannya kepada pemakai/pengamat.
- c. Dengan kata lain bersama semiotik, kita para arsitek dapat lebih leluasa berkomunikasi dengan masyarakat awam sekalipun.

### **Daftar Pustaka**

- Attoe, Wayne (1978) *Architecture and Critical Imagination*, John Willey & Sons, New York
- Bonta, Juan Pablo, 1979, *Architecture and Its Interpretation*, W & J Mackay Limited, Chatcam, Kent.
- D. K. Ching, Francis, 1984, *Arsitektur Bentuk-Ruang dan Susunannya*, Penerbit Erlangga, Jakarta.
- Eco, Umberto (1980), *Function and Sign: The Semiotics of Architecture*, dalam Broadbent; Bunt and Jenks (ed) (1980), *Signs, Symbols, and Architecture*, John Wiley & Sons, New York.
- Geoffrey Broadbent, 1980, *Sign, Symbol and Architecture*, Jhon Wiley & Sons, New York.
- Jencks, Charles & George Baird, *Meaning in Architecture*, Barrie and Jenkins. Van de Ven, Cornelis,

1995, Ruang dalam Arsitektur, PT. Gramedia Pustaka Utama, Jakarta.

Krier, Rob, 2001, Komposisi Arsitektur, Erlangga, cet. 1, Jakarta.

Prijotomo, Josef (1987) *Dinamika Arsitektur Indonesia*. Jurusan Arsitektur FTSP ITS, Surabaya (Tidak dipublikasikan).

Rykwert, Joseph (1981), *On Adam's House in Paradise: the Idea of the primitive Hut in Architectural History*. 2nd ed. Cambridge, MA: MIT Press.

Sukada, Budi A (1989) Memahami Arsitektur Tradisional dengan Pendekatan Tipologi, Dalam buku *Jati Diri Arsitektur Indonesia*, Eko Budihardjo, Alumni, Bandung.

\_\_\_\_ (1992), *Utak Atik Semiotik Tektonik*, Procceding Seminar Semiotik, LPUI, Jakarta.

Tjahjono, Gunawan (1999) *Metode Perancangan, Suatu Pengantar untuk Arsitek dan Perancang*, Fakultas Teknik Universitas Indonesia.

# Ekonomi Islam dan Peradaban: Analisis Mudharabah Sebagai Elemen Ekonomi Tolok Ukur Peradaban

Oleh: Kumara Adji Kusuma, S. Fil. I, CIPP<sup>1)</sup> & Prof. Dr. Abdul Hadi, M.Ag.<sup>2)</sup>

1) Dosen Universitas Muhammadiyah Surabaya

2) Dosen Pasca Sarjana Universitas Muhammadiyah Surabaya

## Abstrak

Salah satu faktor utama penyusun dasar peradaban atau Masyarakat Madani atau Civil Society, yang juga merupakan bagian dari kapital sosial, adalah faktor kepercayaan (trust) baik itu secara horizontal di antara individu maupun vertical antara individu dan institusi sehingga tercipta kerjasama yang efektif. Sistem Ekonomi Islam adalah ekonomi yang berdasarkan pada prinsip Islam. Didalamnya terdapat akad Mudharabah yang merupakan akad berdasarkan kepercayaan yakni pemilik modal memberikan kepercayaan penuh kepada pengelola modal dengan kesepakatan bagi hasil dan kerugian di awal akad. Dalam penelitian ini disimpulkan bahwa semakin tinggi tingkat penggunaan akad Mudharabah dalam masyarakat maka semakin tinggi tingkat peradaban masyarakatnya. Ini karena Mudharabah berbanding lurus dengan tingkat kepercayaan masyarakat. Penelitian ini menggunakan metode penelitian pustaka baik dari perspektif historis dan ekonomi dengan menggunakan metode analisis kritis-deskriptif.

## I. PENDAHULUAN

Pada masa Rasulullah SAW dan beberapa periode setelahnya, praktek ekonomi Islam berada pada model “pareto optimum”nya<sup>835</sup>. Hal ini pun sesuai dengan sabda Rasulullah yang mengatakan bahwa era terbaik adalah pada masanya dan sahabatnya, “Sebaik-baik manusia adalah (yang hidup) di zamanku, kemudian orang-orang setelahnya, kemudian orang-orang setelahnya.”<sup>836</sup> Manusia terbaik akan berlaku terbaik. Karena itu dalam konteks apapun termasuk ekonomi, maka sabda Rasul tersebut menunjukkan ekonominya pun adalah yang terbaik. Maka dari itu menjadi hal yang lazim jika kaum Muslim “wajib” hukumnya untuk selalu merujuk pada praktik ekonomi yang dilakukan oleh Rasulullah dan para sahabatnya. Dalam konteks pareto optimum, maka seluruh aspeknya terpenuhi untuk mewujudkan ekonomi ideal dalam perspektif Islam. Indikator kemakmuran ekonomi pun terlihat dari berbagai riwayat yang mengatakan kedamaian dan kesejahteraan terjadi di mana-mana dan bahwa kemiskinan bisa dengan langsung seketika itu diselesaikan.

Pada masa tersebut, bagi kaum Muslim yang hidup pada sekarang, tentunya terdapat banyak hal yang dapat dipelajari sebagai rujukan untuk menemukan solusi atas berbagai persoalan di masa kini. Selain itu, dengan berbagai elemen modernitas yang ada, maka akan bisa dicarikan korelasinya antara satu hal dengan hal lainnya dengan merujuk pada masa terbaik tersebut sehingga umat Islam bisa mewujudkan konsep *baldataun thayyibatun wa rabbun ghafurun* (negeri yang baik dan Allah memberikan ampunan) di era kapanpun dan di manapun. Dalam konteks tulisan ini, maka lebih khusus pembahasannya adalah

---

835 Dalam berbagai literatur ekonomi, pembahasan analisis pareto optimum dilakukan dalam kerangka analisis keseimbangan umum (general equilibrium). Analisis keseimbangan umum itu sendiri adalah penentuan keseimbangan harga dan kuantitas antar-pasar yang secara simultan saling mempengaruhi. Hal itu didapat karena barang dari salah satu pasar merupakan input dari pasar lainnya atau antara kedua pasar tersebut terdapat hubungan saling substitusi atau komplementer. Jadi, dalam analisis keseimbangan umum tidak hanya dilakukan analisis pencapaian keseimbangan, harga dan kuantitas, suatu pasar barang atau jasa tetapi juga efeknya terhadap keseimbangan di pasar lainnya. Atau dalam kata lain, analisis keseimbangan umum adalah penggabungan analisis keseimbangan parsial antara suatu pasar dengan pasar lainnya. (Pindyck, 2001).

836 Hadits diriwayatkan oleh Ibnu Mas'ud RA (HR. Bukhari, no. 2652, Muslim, no. 6635)

pada perspektif ekonomi yang kemudian menariknya dalam konteks peradabannya.

Dalam pareto optimum tersebut di atas, para ulama telah menjabarkan beberapa kaidah fikih yang dapat digunakan untuk mencapai kesejahteraan dalam perekonomian, (Chapra, 2001: 131):

1. Pengorbanan atau kerugian pribadi mungkin diharuskan untuk mengamankan pengorbanan atau kerugian publik, dan manfaat yang lebih kecil harus dikorbankan demi merealisasi manfaat yang lebih besar
2. Kerugian yang lebih besar mungkin dapat dicegah dengan kerugian yang lebih kecil. Kepentingan mayoritas yang lebih besar harus diutamakan daripada kepentingan minoritas yang lebih kecil; kepentingan publik lebih utama daripada kepentingan pribadi
3. Menghilangkan susah dan penderitaan harus lebih diutamakan daripada upaya untuk meraih manfaat
4. Penderitaan harus dihilangkan sedapat mungkin

Dari pandangan ulama di atas, dapat ditarik satu di antara beberapa kesimpulan, bahwa sebuah kondisi ekonomi yang ideal adalah ketika pengorbanan, dalam konteks ini adalah sikap komunalitas, menjadi sebuah moda dalam berinteraksi sosial dan ekonomi sehingga yang dikedepankan adalah pemenuhan kebutuhan publik daripada kebutuhan individu atau golongan. Sehingga di antara masing-masing individu pun saling melakukan yang terbaik. Dengan demikian terciptalah kepercayaan diri dan kepercayaan di antara satu sama lain. Ini merupakan kualitas pribadi yang tercermin dalam diri setiap manusia pada masa Rasulullah dan beberapa generasi setelah beliau.

Dikaitkan dengan terwujudnya peradaban mulia, secara ekonomi, yang merupakan konteks tulisan ini, salah satu indikator yang bisa dilihat adalah pada praktik *mudharabah*. Ini karena pada masa yang disebutkan dalam Hadits tersebut di atas, dalam praktik ekonomi bisnisnya, orang lebih cenderung memanfaatkan perdagangan dan berinvestasi dengan mempercayakan modalnya untuk dikelola orang lain dan sebaliknya. Meski Mudharabah telah dipraktikkan oleh bangsa Arab sebelum turunnya Islam (Karim, 2003: 180), namun Nabi pun mempraktikkannya<sup>837</sup> dan menyatakan sebagai akad yang membawa keberkahan. Seperti yang diriwayatkan oleh Ibnu Majah dari Shuhaib: “Nabi bersabda, ‘Ada tiga hal yang mengandung berkah: jual beli tidak secara tunai, muqaradhadh (mudharabah), dan mencampur gandum dengan jiewawut untuk keperluan rumah tangga, bukan untuk dijual.’”

Praktik Mudharabah, yang merupakan salah satu aspek bisnis bersifat *partnership* dalam berniaga, jika dikaitkan dengan peradaban mulia yang dibangun Rasulullah akan nampak sebuah korelasi yang menunjukkan bahwa Mudharabah ini merupakan bagian tak terpisahkan dari peradaban Islami. Analisis yang ingin diberikan dalam tulisan ini adalah bahwa peradaban yang tinggi itu turut ditunjang oleh faktor kepercayaan yang tinggi dari satu individu terhadap individu lainnya dalam masyarakat. Pada masa itu, konsep amanah menjadi fenomena sosial. Faktor “trust” inilah yang mengindikasikan keunggulan karakter seseorang yang secara kumulatif membentuk peradaban mulia. Inilah fokus dalam penelitian ini yang diangkat dalam tulisan ini dengan menggunakan telaah pada penelitian pustaka dengan menggunakan metode deskriptif analitis terhadap kaitan antara praktik Mudharabah dengan peradaban Islam.

## II. “SOCIAL TRUST” DAN MASYARAKAT MADANI/SIPIL

Adalah sebuah fakta bahwa tidak ada satu pun masyarakat yang dapat berjalan tanpa adanya kepercayaan, walaupun pada tingkatan yang minimum, di antara anggotanya. Karakteristik individu

---

<sup>837</sup>Dalam sejarahnya, Nabi Muhammad pada masa muda hingga diangkatnya dirinya sebagai utusan Allah, adalah seorang pedagang yang dipercaya untuk mengelola perdagangan banyak orang, yang kemudian secara khusus menjadi mudharib dari Siti Khadijah.

dalam kelompok-kelompok kecil masyarakat modern adalah terjadinya hubungan secara berulang dengan orang-orang yang sama dalam beragam kegiatan praktis. Berbagai model dan jaringan yang digunakan untuk mendapatkan berbagai benda terutama dilakukan secara informal yakni hubungan asosiatif di antara orang secara *face-to-face*. Anggota kelompok masyarakat kecil cenderung bergerak dalam peran yang tergambar secara budaya, dan peran-peran tersebut termasuk secara khusus terkait asistensi mutual (saling menguntungkan ataupun *ta'awun*). Semua orang tahu siapa yang harus dipercaya dan siapa yang bisa didekati untuk dimintai bantuannya; rasa percaya diri dan kepercayaan adalah sesuatu yang implisit terlihat dalam hubungan sosial.

Seiring pertumbuhan sosial dan menjadi semakin kompleksnya mobilitas ekonomi dan pekerjaan dalam masyarakat maka peran-peran sosial dalam kelompok kecil masyarakat itu semakin terfragmentasi. Dalam sebuah masyarakat modern dimana tindakan kolektif terinstitutionalkan, individu-individu semakin tergantung pada berbagai institusi formal dan jaringan interpersonal informal semakin berkurang menjadi beberapa area semacam aspek afektif kehidupan sosial (kekerabatan, peresahabatan). Dalam hal ini faktor hubungan sosial kemudian menjadi terbatas. Kepercayaan pun mengalami pemaknaan terbatas. Dalam situasi ini, kepercayaan membutuhkan makna lain yang berbeda dari hubungan personal, karena itu perlu dibedakan antara “kepercayaan horizontal” (misal percaya pada orang lain) dan “kepercayaan vertikal” (kepercayaan pada institusi), yakni “kepercayaan pada imparialitas dan kejujuran atau keadilan dari institusi dan kepercayaan dalam parsialitas dan memfavoritkan kedekatan hubungan dan pertemanan” Kepercayaan kemudian bermakna tanggapan relasional, bukan hasil dari kesetiaan buta, yang memungkinkan orang untuk bersedia mengambil risiko untuk berhubungan satu sama lain. (Rose-Akerman 2001: 543).

*“Kepercayaan adalah sebuah tingkat khusus dari probabilitas subjektif yang dengan itu seseorang menilai bahwa orang lain atau kelompok lain akan melakukan tindakan tertentu... ketika kita katakan bahwa kita mempercayai seseorang atau bahwa seseorang itu dapat dipercaya, kita secara implisit menyatakan bahwa kemungkinan atau probabilitas bahwa dia akan melakukan sebuah tindakan yang menguntungkan atau setidaknya tidak mencelakai maka sudah cukup bagi kita untuk mempertimbangkan menjalin hubungan kerjasama dengannya.” (Gambetta, 1988: 207).*

Dalam prinsip masyarakat sipil atau Masyarakat Madani, argumennya semakin luas, yang menggambarkan beragam fungsi asosiasi sipil. Nilai utama dari asosiasi sipil terletak dalam kapasitas pelakunya dalam melakukan sosialisasi ke dalam “norma-norma umum timbal balik” dan “kepercayaan” yang merupakan komponen esensial dari “kapital sosial” yang dibutuhkan untuk terwujudnya kerjasama yang efektif. “Kapital sosial, sebagaimana terwujud dalam jaringan horizontal keterlibatan sipil, memperkuat performa dari pemerintahan dan ekonomi, daripada sebaliknya: masyarakat yang kuat, ekonomi yang kuat; masyarakat yang kuat, Negara yang kuat” (Putnam, 1993: 173 dan 176). Asosiasi sipil menyediakan “jaringan keterlibatan sipil” di mana di timbal balik dipelajari dan ditegakkan, kepercayaan dibangkitkan, dan komunikasi dan pola-pola komunikatif difasilitasi. (Foley, 1996: 3).

### **a. Membangun Kepercayaan dalam Komunitas Muslim**

Dari paparan di atas terlihat bahwa faktor kepercayaan dan terbentuknya Masyarakat Madani/Sipil merupakan salah satu aspek vital. Tanpa adanya kepercayaan di antara individu maka tidak akan ada norma umum yang bersifat timbal balik yang dibutuhkan untuk terwujudnya kerjasama yang efektif. Faktor kepercayaan antar individu menjadi modal sosial yang harus dimiliki dalam setiap masyarakat.

Seperti telah disampaikan di awal makalah ini, generasi awal masyarakat Muslim merupakan generasi terbaik. Tingkat kepercayaan, dalam Islam, turut membentuk bagaimana individu masyarakat Muslim awal dibentuk. Menurut Quraish Shibab, masyarakat Muslim awal disebut umat terbaik karena sifat-sifat yang menghiasi diri mereka, yaitu tidak bosan-bosan menyeru kepada hal-hal yang dianggap baik oleh masyarakat selama sejalan dengan nilai-nilai Allah (al-ma'ruf) dan mencegah kemunkaran. Selanjutnya Shihab menjelaskan, kaum Muslim awal menjadi “*khairu ummah*” karena mereka

menjalankan amar ma'ruf sejalan dengan tuntunan Allah dan rasul -Nya. (QuraishShihab, 2000, vol.2: 185). Generasi awal ini pun juga seringkali menjadi rujukan tentang pola dan konsep dari Masyarakat Madinah atau Masyarakat Madani

Perujukan terhadap masyarakat Madinah sebagai tipikal masyarakat ideal bukan pada peniruan struktur masyarakatnya, tapi pada sifat-sifat yang menghiasi masyarakat ideal ini. Seperti, pelaksanaan amar ma'ruf nahi munkar yang sejalan dengan petunjuk Ilahi, maupun persatuan yang kesatuan yang ditunjuk oleh ayat sebelumnya (lihat, QS. Ali Imran [3]: 105). Adapun cara pelaksanaan amar ma'ruf nahi munkar yang direstui Ilahi adalah dengan hikmah, nasehat, dan tutur kata yang baik sebagaimana yang tercermin dalam QS an-Nahl [16]: 125. Dalam rangka membangun "Masyarakat Madani modern", meneladani Nabi bukan hanyapenampilan fisik belaka, tapi sikap yang beliau peragakan saat berhubungan dengan sesama umat Islam ataupun dengan umat lain, seperti menjaga persatuan umat Islam, menghormati dan tidak meremehkan kelompok lain, berlaku adil kepada siapa saja, tidak melakukan pemaksaan agama, dan sifat-sifat luhur lainnya

Kaum Muslim awal yang tidak mendikotomikan antara kehidupan dunia dan akhirat. Mereka tidak meninggalkan dunia untuk akhiratnya dan tidak meninggalkan akhirat untuk dunianya. Mereka bersikap seimbang (*tawassuth*) dalam mengejar kebahagiaan dunia dan akhirat. Jika sikap yang melekat pada masyarakat Madinah mampu diteladani umat Islam saat ini, maka kebangkitan Islam hanya menunggu waktu saja. Konsep Masyarakat Madani adalah sebuah gagasan yang menggambarkan masyarakat beradab yang mengacu pada nilai-nilai kebajikan dengan mengembangkan dan menerapkan prinsip-prinsip interaksi sosial yang kondusif bagi peneiptaan tatanan demokratis dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara.

Meski demikian, Masyarakat Madani adalah konsep yang cair yang dibentuk dari poses sejarah yang panjang dan perjuangan yang terus menerus. Sementara, bila dikaji, masyarakat di negara-negara maju yang sudah dapat dikatakan sebagai Masyarakat Madani atau dalam term yang sering digunakan adalah *Civil Society*, maka ada beberapa prasyarat yang harus dipenuhi, yakni adanya *democratic governance* (pemerintahan demokratis) yang dipilih dan berkuasa secara demokratis dan *democratic civilian* (masyarakat sipil yang sanggup menjunjung nilai-nilai *civil security*; *civil responsibility* dan *civil resilience*). Apabila diurai, dua kriteria tersebut menjadi tujuh prasyarat Masyarakat Madani sebagai berikut (lihat DuBois dan Milley, 1992):

1. Terpenuhinya kebutuhan dasar individu, keluarga, dan kelompok dalam masyarakat.
2. Berkembangnya modal manusia (*human capital*) dan modal sosial (*social capital*) yang kondusif bagi terbentuknya kemampuan melaksanakan tugas-tugas kehidupan dan terjalinya kepercayaan dan relasi sosial antar kelompok.
3. Tidak adanya diskriminasi dalam berbagai bidang pembangunan; dengan kata lain terbukanya akses terhadap berbagai pelayanan sosial.
4. Adanya hak, kemampuan dan kesempatan bagi masyarakat dan lembaga lembaga swadaya untuk terlibat dalam berbagai forum dimana isu-isu kepentingan bersama dan kebijakan publik dapat dikembangkan.
5. Adanya kohesitas antar kelompok dalam masyarakat serta tumbuhnya sikap saling menghargai perbedaan antar budaya dan kepercayaan.
6. Terselenggaranya sistem pemerintahan yang memungkinkan lembaga-lembaga ekonomi, hukum dan sosial yang berjalan secara produktif dan berkeadilan sosial
7. Adanya jaminan, kepastian dan kepercayaan antara jaringan-jaringan kemasyarakatan yang memungkinkan terjalinya hubungan dan komunikasi antar mereka secara teratur, terbuka dan terpercaya.



Satu hal yang menjadi catatan penting bagi kita adalah sebuah peradaban yang kosmopolit akan tercipta manakala umat Islam memiliki sikap inklusif dan mempunyai kemampuan (ability) menyesuaikan diri terhadap lingkungan sekitar. Namun, dengan catatan identitas sejati atas parameter-parameter autentik agama tetap terjaga.

Kedua, adalah tingginya sikap toleransi (*tasamuh*). Baik terhadap saudara sesama Muslim maupun terhadap saudara non-Muslim. Secara sederhana toleransi dapat diartikan sebagai sikap suka mendengar dan menghargai pendapat dan pendirian orang lain. Senada dengan hal itu, Quraish Shihab (2000) menyatakan bahwa tujuan Islam tidak semata-mata mempertahankan kelestariannya sebagai sebuah agama. Namun juga mengakui eksistensi agama lain dengan memberinya hak hidup, berdampingan seiring dan saling menghormati satu sama lain. Sebagaimana hal itu pernah dicontohkan Rasulullah Saw. di Madinah. Setidaknya landasan normatif dari sikap toleransi dapat kita tilik dalam firman Allah yang termaktub dalam surat Al-An'am ayat 108.

Ketiga, adalah tegaknya prinsip demokrasi atau dalam dunia Islam lebih dikenal dengan istilah musyawarah. Terlepas dari perdebatan mengenai perbedaan konsep demokrasi dengan musyawarah, saya memandang dalam arti membatasi hanya pada wilayah terminologi saja, tidak lebih. Mengingat di dalam Alquran juga terdapat nilai-nilai demokrasi (surat As-Syura:38, surat Al-Mujadilah:11).

Ketiga prinsip dasar setidaknya menjadi refleksi bagi kita yang menginginkan terwujudnya sebuah tatanan sosial Masyarakat Madani dalam konteks hari ini. Paling tidak hal tersebut menjadi modal dasar untuk mewujudkan masyarakat yang dicita-citakan.

### **III. AKAD MUDHARABAH DAN KEPERCAYAAN SOSIAL**

Ilmu ekonomi konvensional bertujuan terutama dalam pencapaian pertumbuhan ekonomi, secara makro, yang ditunjukkan dengan besaran pendapatan perkapita (PDB/populasi). Sedangkan secara mikro para pelaku ekonomi mengejar maksimal utilitas, untuk konsumen, dan maksimal laba, untuk produsen. Titik berat dari tujuan ekonomi konvensional tersebut adalah peningkatan kekayaan yang akan terwujud bila para pelaku ekonomi bersaing dalam pasar persaingan sempurna. Tujuan ekonomi yang hanya mengejar kekayaan semata akan membuat individu semakin kehilangan sisi sosialnya sebagai manusia. Umer Chapra menyebutnya sebagai keruntuhan solidaritas keluarga dan sosial. Nilai-nilai inilah yang menjadikan sistem ekonomi konvensional tidak sesuai dengan ajaran agama Islam sehingga keselamatan di dunia dan akhirat tidak lagi dapat terwujud.

Berbeda dengan system ekonomi konvensional, sistem ekonomi Islam adalah suatu sistem ekonomi yang berdasarkan nilai-nilai Islam. Sumber utama system ini adalah Al-Quran dan Al-Hadis. Ia merupakan cabang ilmu pengetahuan yang membantu mewujudkan kesejahteraan manusia melalui alokasi dan distribusi sumber-sumber daya yang langka yang sesuai dengan magashid, tanpa mengekang kebebasan individu secara berlebihan, menimbulkan ketidakseimbangan makroekonomi dan ekologi, atau melemahkan keluarga dan solidaritas sosial dan jalinan moral dari masyarakat (Chapra, 2001). Sedangkan, M.A. Mannan mendefinisikannya, "...ilmu pengetahuan sosial yang mempelajari masalah ekonomi dari orang-orang yang memiliki nilai Islam." (Chapra, 2001: 146).

Terdapat keterikatan yang erat antara mewujudkan tujuan ekonomi Islam maqashid syariah. Dalam hal ini rumusan tujuan ekonomi Islam yang sesuai dengan syariat agama Islam juga menganut kepada maqashid syariah sebagai tujuan dari perekonomian. Menurut Al-Ghazali: "Tujuan dari Syariah adalah meningkatkan kesejahteraan seluruh manusia, yang terletak pada perlindungan keimanan (dien) mereka, manusia (nafs), akal mereka (aqal) keturunan mereka (nasl), dan kekayaan mereka (maal). Apapun yang menjamin perlindungan kelima ini menjamin kepentingan publik dan merupakan hal yang diinginkan (Chapra, 2001: 124).

#### **a. Dalil Syariah Mudharabah**

Mudharabah berasal dari kata *adh-dharbu fil ardhi*, yaitu berjalan di muka bumi. Dan berjalan di muka bumi ini pada umumnya dilakukan dalam rangka menjalankan suatu usaha, berdagang atau berjihad di jalan Allah. Para Ulama mazhab sepakat bahwa Mudharabah hukumnya dibolehkan berdasarkan Al-Qur'an, Sunnah, Ijma' dan Qiyas, adapun dalil dari Al-Qur'an antara lain surat Al-Muzammil (73) ayat 20 sebagai berikut;

إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَىٰ مِنْ ثُلُثِي اللَّيْلِ وَنِصْفَهُ وَثُلُثَهُ وَطَآئِفَةٌ مِّنَ اللَّيْلِ مَعَكَ وَاللَّهُ يَعْدُرُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ عِلْمَٰنٌ لَّنْ نَّحْصُوهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ عَلِمَٰنٌ أَن سَيَكُونُ مِنكُمْ مَّرْضَىٰ ۖ وَأَخْرُونَ يَصِرُونَ فِي الْأَرْضِ يُبْتَغُونَ مِن فَضْلِ اللَّهِ ۖ وَأَخْرُونَ يَقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ۖ فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْهُ ۚ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا ۚ وَمَا تُعَدِّمُوا لِأَنفُسِكُمْ مِن خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرٌ وَأَعْظَمُ أَجْرًا ۗ وَاسْتَغْفِرُوا لِلَّذِينَ تَبَتُّوا أَنَّهُ لَمْ يَدْعُوا بِهِ قَوْلًا عَفْوٌ رَّحِيمٌ ﴿٢٠﴾

Artinya: Sesungguhnya Tuhanmu mengetahui bahwasanya kamu berdiri (sembahyang) kurang dari dua pertiga malam, atau seperdua malam atau sepertiganya dan (demikian pula) segolongan dari orang-orang yang bersama kamu. Dan Allah menetapkan ukuran malam dan siang. Allah mengetahui bahwa kamu sekali-kali tidak dapat menentukan batas-batas waktu-waktu itu, maka Dia memberi keringanan kepadamu, karena itu bacalah apa yang mudah (bagimu) dari Al Quran. Dia mengetahui bahwa akan ada di antara kamu orang-orang yang sakit dan orang-orang yang berjalan di muka bumi mencari sebagian karunia Allah; dan orang-orang yang lain lagi berperang di jalan Allah, maka bacalah apa yang mudah (bagimu) dari Al Quran dan dirikanlah sembahyang, tunaikanlah zakat dan berikanlah pinjaman kepada Allah pinjaman yang baik. Dan kebaikan apa saja yang kamu perbuat untuk dirimu niscaya kamu memperoleh (balasan)nya di sisi Allah sebagai balasan yang paling baik dan yang paling besar pahalanya. Dan mohonlah ampunan kepada Allah; sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

Mudharabah disebut juga *qiraadh*, berasal dari kata *al-qardhu* yang berarti *al-qath'u* (memotong), karena pemilik modal mengambil sebagian dari hartanya untuk diperdagangkan dan ia berhak mendapatkan sebagian dari keuntungannya (Sabiq, III/220; Azhim: 359). Sedangkan menurut istilah fiqih, Mudharabah ialah akad perjanjian (kerja sama usaha) antara kedua belah pihak, yang salah satu dari keduanya memberi modal kepada yang lain supaya dikembangkan, sedangkan keuntungannya dibagi antara keduanya sesuai dengan ketentuan yang disepakati (Sabiq III/220). Sedangkan dalil dari Hadist antara lain:

a) Hadits Nabi riwayat Thabrani dari Ibnu Abbas:

“Abbas bin Abdul Muthallib jika menyerahkan harta sebagai mudharabah, ia mensyaratkan kepada mudharib-nya agar tidak mengarungi lautan dan tidak menuruni lembah, serta tidak membeli hewan ternak. Jika persyaratan itu dilanggar, ia (mudharib) harus menanggung resikonya. Ketika persyaratan yang ditetapkan Abbas itu didengar Rasulullah, beliau membenarkannya.”

b) Hadits Nabi riwayat Ibnu Majah dari Shuhaib:

“Nabi bersabda, ‘Ada tiga hal yang mengandung berkah: jual beli tidak secara tunai, muqaradhadh (mudharabah), dan mencampur gandum dengan jewawut untuk keperluan rumah tangga, bukan untuk dijual.’”

c) Hadits Nabi riwayat Tirmizi dari ‘Amr bin ‘Auf:

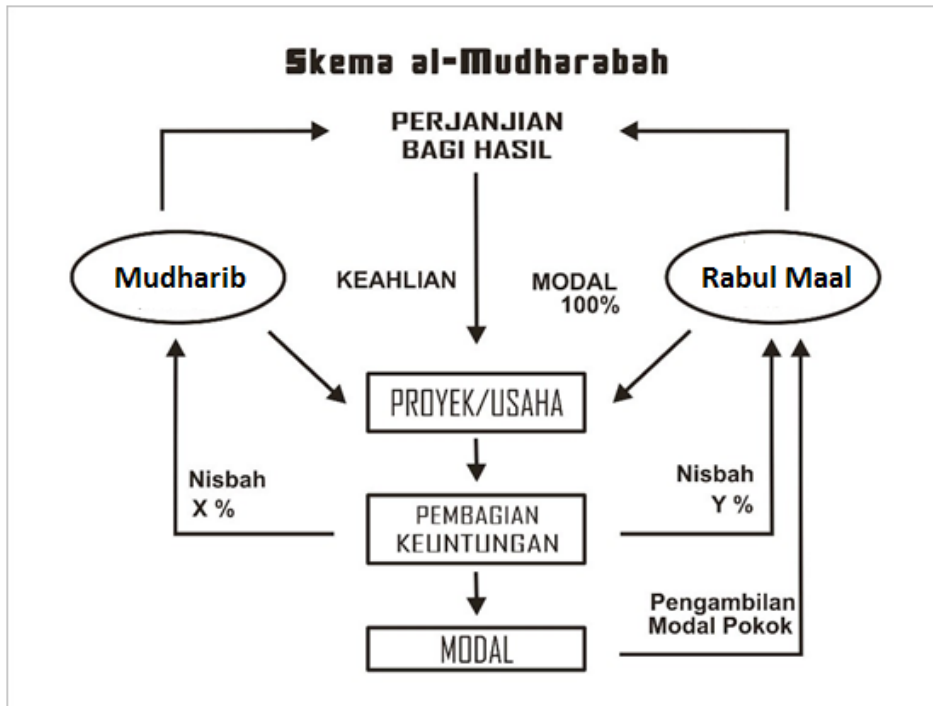
“Perdamaian dapat dilakukan di antara kaum muslimin kecuali perdamaian yang mengharamkan yang halal atau menghalalkan yang haram; dan kaum muslimin terikat dengan syarat-syarat mereka kecuali syarat yang mengharamkan yang halal atau menghalalkan yang haram.”

d) Hadits Nabi riwayat Ibnu Majah, Daraquthni, dan yang lain dari Abu Sa’id al-Khudri

“Tidak boleh membahayakan diri sendiri maupun orang lain”

Secara definitif, maka Mudharabah disebut sebagai bentuk kerja sama antara dua atau lebih pihak

di mana pemilik modal (shahibul amal) mempercayakan sejumlah modal kepada pengelola (mudharib) dengan suatu perjanjian di awal. Bentuk ini menegaskan kerja sama dengan kontribusi seratus persen modal dari pemilik modal dan keahlian dari pengelola. Transaksi jenis ini tidak mewajibkan adanya wakil dari shahibul maal dalam manajemen proyek. Sebagai orang kepercayaan, mudharib harus bertindak hati-hati dan bertanggung jawab atas kerugian yang terjadi akibat kelalaian dan tujuan penggunaan modal untuk usaha halal. Sedangkan, shahibul maal diharapkan untuk mengelola modal dengan cara tertentu untuk menciptakan laba yang optimal.



Akad mudharabah merupakan suatu transaksi pendanaan atau investasi yang berdasarkan kepercayaan. Kepercayaan ini sangat penting, karena dalam akad mudharabah pemilik dana tidak boleh ikut campur di dalam manajemen perusahaan atau proyek yang dibiayai dengan dana dari pemilik dana tersebut, kecuali sebatas membeikan saran-saran dan pengawasan pada pengelola dana. Sehingga sangat penting bagi pemilik dana untuk mencari pengelola dana yang berahlak mulia, jujur, dapat dipercaya, kompeten dan benar.

## b. Sejarah Mudharabah

Dalam sejarahnya, dasar dari awal mula munculnya sejarah perkembangan sistem mudharabah yakni di kala para ulama' fiqh membicarakan tentang riba, ketika mereka memecahkan permasalahan muamalah. Terdapat banyak ayat dalam al-Qur'an yang membicarakan riba yang sesuai dengan periode larangan, sampai akhirnya datang larangan secara tegas pada akhir periode penetapan hukum riba. Karena pada hakekatnya riba telah dikutuk oleh agama samawi baik yang termaktub dalam perjanjian lama maupun perjanjian baru.

Berbagai kajian tentang larangan melakukan praktik riba dalam konteks Islam telah dengan tegas dinyatakan dalam kitab suci al-Qur'an surah al-baqarah: 278. Larangan ini pada dasarnya didasarkan pada suatu peristiwa atau asbabun nuzulnya ayat yang dinyatakan berkenaan dengan pengaduan bani mughiroh kepada Gubernur Makkah setelah peristiwa kemenangan Rasulullah dalam peristiwa *Fathu Makkah*, yaitu 'Attab bin As-yad tentang hutang-hutangnya yang berriba sebelum ada hukum

penghapusan riba, kepada Banu Amr bin Auf dari suku Staqif. Banu Mughiroh berkata kepada ‘Attab: kami adalah manusia yang menderita akibat dihapusnya riba. Kami ditagih membayar riba oleh orang lain, sedangkan kami tidak mau menerima riba karena mentaati hukum penghapusan riba.”

Dari peristiwa ini, jelas bahwa setelah datangnya hukum yang tidak memperbolehkannya praktek riba, baik dalam bentuk kecil maupun besar, maka praktek tersebut segera berhenti dan dinyatakan berakhir. Maka dari sinilah muncul beberapa bentuk transaksi-transaksi islami yang mencoba untuk menjauhi praktek ribawi, salah satunya adalah sistem transaksi mudharabah.

Pada awalnya mudharabah terbentuk dari dua istilah yang saling melengkapi arti dan maksudnya yaitu mudarabah dan *Muqorobah*, yang semuanya bermaksud untuk memeberikan uang untuk pinjaman bagi tujuan perniagaan. Penduduk Iraq menggunakan istilah mudharabah untuk menyebut transaksi syarikah ini. Disebut sebagai mudharabah, karena diambil dari kata *dharb* di muka bumi. Yang artinya, melakukan perjalanan yang umumnya untuk berniaga dan berperang.

Praktik ini kerap diberinama begitu karena darib berhak menerima bagaian tertentu daripada keuntungan berdasarkan usaha dan tenaganya. Pada masa dahulu seorang darib terpaksa berjalan di atas muka bumi dalam jarak yang jauh bagi membawa barang dagangannya untuk mendapatkan keuntungan. Dalam istilah undang-undang, mudharabah, bermaksud satu kontak perkongsian yang melibatkan seseorang rakan (yang dinamakan pemilik saham) yang berhak terhadap keuntungan berdasarkan stoknya yang mana beliau menjadi rabbi mal, atau pemilik saham (yang disitilahkan sebagai ras mal, dan rakan yang satu lagi berhak terhadap keuntungan berdasarkan tenaganya. Beliau mennjadi darib (atau pengurus harta). Oleh sebab itu beliau mendapatkan keuntungan berdasarkan usahanya atau tenaga yang ia keluarkan dalam usaha itu.

### **c. Mekanisme Mudharabah dan Kepercayaan**

#### **a) Esensi dan Mekanisme Transaksi Mudharabah**

##### **i. Sifat kontrak Mudharabah**

Prinsip bagi hasil (profit sharing) merupakan karakteristik umum dalam landasan sistem Syariah secara keseluruhan. Secara Syariah prinsip berdasarkan pada kaidah *mudharabah*. Berdasarkan prinsip ini dharib akan sebagai mitra baik dengan shahibul mal demikian juga kepada pengusaha/nasabah yang meminjam harta. Sedangkan dengan penabung, pihak pengelola mal akan menjadi sebagai mudharib, sementara penabung mal bertindak sebagai penyandang dana (*shohibul mal*). Antara kedua belah pihak ini maka diadakanlah kontrak kesepakatan pembagian keuntungan maupun kerugian yang kemungkinan akan terjadi, sesuai dengan analisa dan kesepakatan diantara mereka berdua.

Sedangkan disisi lain, dengan pengusaha/atau peminjam dana pihak pengelola dana dari shohibul mal yang awalnya sebagai mudharib akan menjadi shohibul mal, sementara itu pihak peminjam yang akan mengelola dana tersebut akan menjadi mudharib.

##### **ii. Peraturan Sistem Mudharabah**

Al-Jazari telah menerangkan dengan mendalam mengenai peraturan-peraturan yang mengawasi kontrak mudharabah dengan memberikan gambaran yang sangat jelas mengenai jenis perkongsian ini. Peraturan itu dapat diringkas sebagai berikut:

- Darib memiliki stok modal sebelum dia memulai perniagaannya sebagai seorang pemegang amanah, ini bermakna bahwa dia mempunyai hak terhadap modal atau harta pemilik itu sebagai amanah.
- Apabila darib memuali perniagaan maka dia berfungsi sebagai pengusaha/pengelola bagi pemilik modal itu dan mewakilkannya dalam rangka ruang lingkup kekuasaanya.

- Pengelola akan mendapat *sham* tertentu daripada keuntungan yang diperoleh dalam perniagaan itu, sesuai dengan perjanjian dalam pembagiannya.
- Jika perusahaan melanggar syarat-syarat kontrak maka dia telah dianggap bersalah.
- Jika kontrak itu bathal atau gagal, darib dianggap sebagai pekerja dan keseluruhan keuntungan dan kerugian dalam perniagaan akan ditanggung oleh *shohibul mal*.
- Jika semua keuntungan itu dibagikan kepada pemilik modal, maka darib mempunyai kuasa dalam kontrak itu untuk membeli barang-barang dalam kuantiti yang tertentu sebagai imbalan kepada tenaganya tetapi dia tidak boleh menerima gajinya.

Jika seluruh keuntungan diambil oleh darib, urusan perniagaan dianggap sebagai satu pinjaman dan dia berhak terhadap semua keuntungan itu dan jika terjadi kerugian maka dia terpaksa mengantinya.

#### b) Kepercayaan dalam Mudharabah

Dalam sistem mudharabah pemilik saham atau mal (*shahibul mal*) tidak diberikan peranan dalam pengelolaan atau memenej perusahaan. Ini memberikan konsekuensi bahwa akad mudharabah merupakan perjanjian yang diperoleh para pemberi pinjaman adalah suatu bagian tertentu dari keuntungan/kerugian proyek yang telah mereka biayai. Dengan demikian faktor kepercayaan menjadi hal mutlak yang harus dilakukan.

Sedangkan *mudharib* menjadi penelola dana, untuk modal yang dipercayakanya kepadanya dengan cara mudharabah. Mudharib harus menggunakan dana dengan cara yang telah disepakati dan kemudian mengembalikan kepada *shohibul mal* modal dan bagian keuntungan yang telah disepakati sebelumnya. Mudharib menerima sisa uang itu sendiri untuk keuntungannya. Ada beberapa hal yang perlu diperhatikan dalam mekanisme transaksi ini yaitu;

- i. Pembagaian keuntungan di antara dua pihak tentu saja harus secara proposional dan tidak dapat memberikan keuntungan sekaligus atau yang pasti kepada *shohibul mal*.
- ii. *Shohibul mal*, tidak bertanggung jawab atas kerugian-kerugian di luar modal yang telah diberikan.
- iii. Mudharib tidak turut menanggung kerugian kecuali kerugian waktu dan tenaganya.

Model perjanjian semacam ini bisa sederhana bisa juga menjadi rumit, sesuai dengan jenis yang dikehendaki oleh kedua belah pihak tersebut. Karena seperti yang dikemukakan diatas dalam jenis macam-macam mudharabah itu sendiri ada dua macam baik secara *mugayad* maupun *mutlaqoh*.

#### c) Penghitungan margin laba dan bagi hasil

Dana yang telah masuk yang diterima mudharib dari *shohibul mal*, perlu dikelola dengan penuh amanah dan *istiqomah*. Dengan harapan dana tersebut mendatangkan keuntungan yang besar, baik untuk nasabah maupun pengelola dana. Prinsip utama yang harus dikembangkan dan ditanamkan dalam proses pengelolaan dana dari *shohibul mal* adalah mudharib harus mampu memberikan hasil kepada *shohibul mal* minimal sama dengan atau lebih besar dari suku bunga yang berlaku di sistem konvensional yang jelas menggunakan unsur ribawinya, dan mampu menarik bagi hasil dari debitor lebih rendah dari pada bunga yang diberlakukan pada bank konvensional.

Oleh karena itu, upaya manajemen dana perlu dilakukan secara baik. Baiknya manajemen dana yang dilakukan mudharib akan menunjukkan kredibilitas didepan kepercayaan *shohibul mal* untuk memberikan pinjaman atau menyimpan dananya kepadanya.

d. Hikmah Disyariatkannya Mudharabah

Sistem Mudharabah dapat memberi keringanan kepada manusia. Terdapat sebagian orang yang memiliki harta, tetapi tidak mampu untuk membuatnya menjadi produktif. Di lain pihak ada orang yang tidak memiliki harta, tetapi mempunyai kemampuan untuk memproduktifkannya. Dengan adanya akad mudharabah kedua belah pihak dapat mengambil manfaat dari kerja sama yang dibentuk. Pemilik dana mendapatkan manfaat dengan pengalaman pengelola dana, sedangkan pengelola dana dapat memperoleh manfaat dengan harta sebagai modal. Dengan demikian, dapat tercipta kerja sama antara modal dan kerja, sehingga dapat tercipta kemaslahatan dan kesejahteraan umat.

Islam mensyariatkan akad kerja sama Mudharabah untuk memudahkan orang, karena sebagian mereka memiliki harta namun tidak mampu mengelolanya dan disana ada juga orang yang tidak memiliki harta namun memiliki kemampuan untuk mengelola dan mengembangkannya. Maka Syariat membolehkan kerja sama ini agar mereka bisa saling mengambil manfaat diantara mereka. Pemilik modal memanfaatkan keahlian Mudharib (pengelola) dan Mudharib memanfaatkan harta dan dengan demikian terwujudlah kerja sama harta dan amal. Allah tidak mensyariatkan satu akad kecuali untuk mewujudkan kemaslahatan dan menolak kerusakan.

#### IV. KESIMPULAN: MUDHARABAH SEBAGAI INDIKATOR PERADABAN

Dari paparan di atas telah jelas bahwa ekonomi Islam merupakan pola dan praktek ekonomi yang berprinsip pada Syariah. Sistem Ekonomi Syariah meniscayakan adanya nilai-nilai tauhid dalam setiap bentuk aktivitas yang berada dalam naungan system ini.

Salah satu akad dalam ekonomi Islam yang cukup dominan membedakan antara ekonomi Syariah dan Konvensional adalah akad Mudharabah. Ini karena di dalam system ekonomi Konvensional tidak dikenal system transaksi model ini. Mudharabah merupakan sistem transaksi dalam ekonomi Islam yang memberikan kepercayaan penuh antara dua pihak yakni *rabul maal* (pemilik modal) dengan *mudharib* (pengelola modal). Rabul maal mempercayakan modalnya untuk dikeola oleh mudharib untuk diperoleh keuntungan bersama dengan membagi hasil sesuai dengan nisbah yang telah ditetapkan sebelum kontrak Mudharabah dijalankan. Jika terjadi kerugian dalam Sistem mudharabah maka kerugian akan ditanggung bersama. Rabul Maal kehilangan uangnya sementara mudharib kehilangan waktu dan tenaga yang telah tercurah.

Pada masa Rasulullah dan beberapa generasi sahabat Rasul telah menjadi moda transaksi bisnis yang sering dijumpai. Di sinilah letak arti penting makalah ini, yakni bahwa model Mudharabah yang berdasarkan kepercayaan itu memiliki signifikansi langsung dengan terbentuknya model masyarakat yang ideal, yakni Masyarakat Madani atau Sipil. Dalam konsep Masyarakat Madani faktor kepercayaan merupakan bagian integral yang tidak bisa dipisahkan. Karena itu dapat disimpulkan bahwa model transaksi dengan menggunakan akad Mudharabah dapat dijadikan tolok ukur untuk mengukur bagaimana individu masyarakat memberikan kepercayaan kepada individu yang lain. Secara hipotesis dapat dikatakan bahwa semakin tinggi penggunaan sistem transaksi dengan akad Mudharabah maka semakin tinggi tingkat kepercayaan antara individu dengan individu lainnya sehingga ini mencerminkan pola peradaban yang dibangun. Dan tentunya pola peradaban tersebut adalah Masyarakat Madani atau pun Civil Society.

## V. DAFTAR PUSTAKA

*Al Quranul Karim*

*Al Hadits*

‘Abdul ‘Azhim, Al-Wajiz Fi Fiqhis Sunnah Wal Kitabil ‘Aziz, karya bin Badawi al-Khalafi, hal.359

Afzal-ur-rahman. 1994. doktrin ekonomi Islam, dewan bahasa dan pustaka Kuala Lumpur, alih bahasa Hamad Osman,

Antonio, Muhammad Syafi’I. 2001. Bank Syari’ah dari Teori ke Praktek. Jakarta: Gema Insani.

Chapra, M. Umer. 2001. *The Future of Economics: An Islamic Perspective*. terj. Jakarta: SEBI.

DuBois, Brenda dan Karla Krogsrud Miley. 1992. *Social Work: An Empowering Profession*. Boston: Allyn and Bacon.

Foley, Michael W dan Edwards, Bob. 1996. *The Paradox of Civil Society*. Journal of Democracy 7.3. 38-52.

Gambetta, Diego. 1988. *Can we trust trust*. Journal of Trust: Making and breaking cooperative relations. Oxford: Basil Blackwell.

Hitti, Phillip K. Hitti. 2003. *History of The Arabs*. Yogyakarta: Serambi

Karim, Adiwarmarman Azwar. 2003. *Bank Islam: Analisis Fiqh dan Keuangan*. Jakarta: IIIT Indonesia

Muhammad (2006) Konstruksi Mudharabah dalam Bisnis Syari’ah. IJTihad. Jurnal Hukum dan Ekonomi Islam. Ponorogo: Fakultas Syari’ah Institut Studi Islam Darussalam Gontor.

Pindyck, Robert S. dan Daniel L. Rubinfeld. 2001. *Microeconomics 5th Ed*. New Jersey: Prentice-Hall Inc.

Putnam, Robert D. 1995. *Bowling Alone: America’s Declining Social Capital*. Journal of Democracy 6. 65-78.

Putnam, Robert D. 1993. *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton: Princeton University Press.

Rose-Ackerman, Susan. 2001. *Trust, Honesty and Corruption: Reflection on the state-building process*. Journal of Arch.europ.social., XLII, 3, 526-570.

Sabiq, Sayid. *Fiqhus Sunnah*. III/220,

Shihab, Quraish. 2000. *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur’an vol. 2*. Jakarta: Lentera Hati

Wahbah Az-Zuhaili. 1989. *Al-Fiqhu Al-Islaamiyu wa Adillatuhu*. Damaskus: Daar Al-Fikri.

# Measuring Social *Mashlaha* Performance of Islamic Banks in Indonesia

Oleh: Siti Amarah<sup>838</sup>

## Abstract

*Social mashlaha or collective welfare refers to direct contribution on social development through its own mechanism structure in constitution and transaction and not limited by activities such as a charity sponsored by certain organizations for marketing purposes. This study was designed with the aim to describe the social mashlaha performance of Islamic banks in Indonesia. Social mashlaha performance is measured using profit-sharing ratio, zakah performance ratio, qard performance ratio, and welfare ratio. The analysis was performed on published financial statements of 3 banks namely Bank Muamalat Indonesia, Bank Syariah Mandiri, and Bank Syariah Mega Indonesia during 2011-2013. After scoring, the average performance of the highest social performance is owned by Bank Syariah Mega Indonesia. The results of these calculations indicate that the social mashlaha of Islamic banks in Indonesia is still limited to the implementation of such amaliah values on zakah and qard and yet in the integrated system. Bank Muamalat Indonesia has the highest profit sharing ratio which shows the implementation of social mashlaha in the mechanism of Islamic bank products.*

*Keywords: Profit Sharing, Zakah, Qard, Social Mashlaha*

## Introduction

The concept of western economy is based on three pillars, namely economic freedom and self interest, maximizing profit, and market force domination<sup>839</sup>. Implication of economic freedom put capital owners to gain the most benefit in the economic system. Western economists have recognized that the system of free economic impact on a variety of issues such as inflation and unemployment<sup>840</sup>. Islam offers economic concepts that put human behavior based on the spirit and norms of Qur'an and Sunnah<sup>841</sup>. The ideal economic system leads people to achieve the objectives of the Shari'a in the happiness and well-being are essential not only in the world but also the hereafter. Therefore, the Islamic economic system is designed for the purpose of achieving economic, social, and divine in the integralistic system.

Islamic banking is a product of Islamic economics which offers financial services based on the principles of Islamic law. Islamic banks as well as other Islamic business organization built to run credentials in business transactions based on the rules and principles of Islamic law<sup>842</sup>. The rules and principles require that lawful transaction by prohibiting riba<sup>843</sup> both in funding and distribution of funds with profit loss sharing<sup>844</sup>.

---

838 Lecturer of STAIN Kudus

839 Badr El Din dan A. Ibrahim (2006), The "Missing Links" between Islamic Development Objectives and The Current Practice of Islamic Banking – The Experience of the Sudanese Islamic Banks (SIBs), *Humanomics*, Vol 22, No. 2, pp. 55-66

840 Sadono Sukirno, 2000, *Makroekonomi Modern Perkembangan Pemikiran Dari Klasik Hingga Keynesian Baru*, PT RajaGrafindo Persada, Jakarta

841 Munrokhim Misanam, Priyonggo Suseno, dan M. Bhekti Hendricanto, 2008, *Ekonomi Islam*, PT Rajagrafindo Persada, Jakarta

842 Rifaat Ahmed Abdel Karim, 2001, International Accounting Harmonization, Banking regulation, and Islamic Banks, *The International Journal of Accounting*, 36, hal 172, pp169-193

843 Maali, Bassam, P. Casson, dan C. Napier, 2006, Social Reporting by Islamic Bank, *Accounting Foundation*, The University of Sydney, *Abacus*, Vol 42, No. 2, 266-289

844 Choudhury, M.A dan Hussain Md.M, 2005, A Paradigm of Islamic money and Banking, *International Journal of social Economics*, Vol. 32, No. 3, p. 203-217



Islamic banks have been operating in more than 55 countries, 200 institutions with an estimated growth of third-party funds that can be raised by \$ 100 billion<sup>845</sup>. Bank assets grew of \$ 1,7t in 2013 or increase of 17.6% over the last 4 years with an average profitability of 12.6%<sup>846</sup>. Islamic banks performance will continue to be improved, especially in emerging markets with the aim to build an inclusive financial system.

Although the bank's asset and profitability grow rapidly throughout the world, however, there are some issues that need to be examined with regard to how much Islamic banks contribution in achieving social maslaha. Basically, social maslaha is the purpose of the establishment of Islamic banks to reduce underdevelopment and economic inequality despite existing social institutions such as zakat and waqf institutions that have contributed to the field. Contribution to social development or social maslaha is the mandate to every business entity to exceed the target of social responsibility. Therefore, this article will discuss how Islamic banks in Indonesia in achieving social maslaha. Social maslaha in this study is not limited to social responsibility but includes the social maslaha that is integrated with the system of Islamic banks operations.

## Conceptual Review

Human welfare is the ultimate goal of Islamic law (*maslahat al ibad*) as well as the purpose of the Islamic economic system<sup>847</sup>. Achievement of these objectives is not only limited to the physical development of materialistic but also covers all aspects of human life including the spiritual life.

Social maslaha, by definition is the provision of sustainable value and benefits to the general public through a series of activities or projects that are sustainable and measurable, and focus on the individual and institutional levels, including the process can be controlled, regulated, and clearly defined<sup>848</sup>. Furthermore, more specifically, social welfare or collective benefit refers to direct contributions to social development through its own mechanism structure (constitution and transactions) is not limited to activities such as a charity sponsored by certain organizations for marketing purposes. The concept of social maslaha requires Islamic banks to achieve social goals through projects that build long-term distributive justice and free from all the forms of exploitation.

The difference between Islamic banks from conventional banks lies on the view of social objectives to society interest. Islamic bank builds distributive justice and forbids all forms of economic activity that is detrimental to the moral and social as well as ensuring the ownership of wealth has been legally obtained, and allows an individual to retain any surplus wealth, and attempted to prevent the accumulation of wealth to a few parties. In addition, Islamic banks also prohibit extracting the values of the unfair way through the payment and receipt of interest-based.

The main objective of the development of Islamic banks is to contribute on social development, especially in reducing economic inequality so that resulting social maslaha<sup>849</sup>. Social maslaha itself has permanent values and benefits for the community through a series of ongoing and measured activities both at the level of individuals or institutions that aim for community development<sup>850</sup>.

Social maslaha in Islamic economic system is not limited on the purely domain-based charity as zakah, infaq, shodaqah, and qard al hasan. The mechanism of this charity can be realized through social

---

845 Shahinpoor, N., 2009, The Link Between Islamic Banking and Microfinancing, *International Journal of Social Economics*, Vol. 36, No. 10, p. 996-1007

846 World Islamic Banking Competitiveness Report 2013-2014, p. 8

847 Misanam, op cit., p. 54

848 Ismail Cebeci, 2012, Integrating the Social Maslaha into Islamic Finance, *Accounting Research Journal*, Vol. 25, No. 3, p 166, 166-184

849 Ibid, p 166

850 Ibid, p. 167

mechanisms in an integrated system with the operationalization of banking products such as *mudaraba* (partnership), *musharaka* (joint venture), *murabaha* (cost plus financing), *ijara* (lease), *salam* (prepaid agreement), and *istishna* (production employment contract). If the social *maslaha* system established in the operating system of Islamic banks, socio-economic problems can be solved systematically.

Islamic banks advantage is in the management of profit distribution that is flexible both for third parties as well as the owners of capital<sup>851</sup>. It includes profit sharing or revenue sharing and also benefit in other forms such as the payment of rent, additional profit or fee for services contract. Islamic banks contracts are based on capital participation so that moral hazard and adverse selection problem can be minimized.

Islamic banks principles that can achieve social *maslaha* include:

1. Wadiah deposit means a deposit that is purely from one party to the other, both individuals and legal entities that must be maintained and restored at any time in the peer wants. Depositor act as *yad amanah* that responsible for any loss or damage caused to the assets deposited. As a consequence then all profits generated from the funds deposited into the bank. Reward given to the banks as a result of the risks to be borne as the risk of loss or damage to goods.
2. Principle of sharing with contract *musharaka*, *mudarabah*, *muzara'ah* and *musaqah*. *Musharaka* is a form of cooperation agreement between two or more parties for a particular business in which each party contributes funds to the agreement that the benefits and risks will be shared according to the agreement. *Musharaka* is usually applied to project financing or in the form of venture capital in particular financial institutions are allowed to invest in the ownership of the company. Risks involved can be a side stream or discrepancy use financing as mentioned in the contract, negligence or willful misconduct and concealment of profits by customers, especially customers who are not honest. While *mudharaba* is cooperation between two parties in which the first (*shahibul maal*) provides a whole (100%) of capital, while the other party as a entrepreneur (*mudharib*). Profits are shared according to the agreements set forth in the contract and in the event of the loss is borne by owners of capital loss was not due to negligence manager. Risks that may occur as the risk to the *musharaka* contract.
3. Purchase contract principle is divided into three types namely *murabaha*, *salam*, and *istishna*. *Murabaha* is a sale of goods at the original price agreed with the additional advantage. In this case the seller must notify the principal and determining the price level as an additional benefit. The risk is the risk that must be borne by the negligence or the negligence of either its payment risk or delay, comparative price fluctuation risk, rejection of goods by the customer because they do not fit the specifications agreed upon as well as the risks that occur during delivery of goods. Hail is a type of sale and purchase agreement in principle in which the delivery of goods is done later in the day but the payment is made in advance. *Salam* transaction requires the measurement and specification of goods are clear and the presence of an intact *keridloan* between the two sides. Risks that may occur is the delivery risk and the risk of loss due to the specification of goods which are not in accordance with expectations. While *istishna* is a sales contract between the buyer and the manufacturer of the goods. In this contract goods maker receives orders from pembeli.pembuat items via other parties to make or buy goods as per agreed specifications and sold to the ultimate purchaser. Both sides agree on price and payment systems are made in advance, by installments or deferred until some time in the future. Risk is very possible that the risk of delivery and payment risk.
4. Lease (*ijara*) principle which is a transfer of right to use goods or services through the payment of wages lease, without being followed by the transfer of ownership of the goods themselves. The

---

851 Sayd Farook, M. Kabir Hassan. dan Gregory Clinch. 2012, Profit Distribution Management by Islamic Banks: An Empirical Investigation, *The Quarterly of Economics and Finance* 5, 333

benefits obtained bank is profit rental and return of principal. Risk is borne by the customer delays in payment, and the risk of damage to goods and hired.

5. Service principles include *wakala*, *kafala*, *hawala*, *rahn* and *qard*. *Wakala* is delegation of mandate by one person to another in terms of the represented. The risk profile between principals agency with the mandate of the recipient. *Kafala* is a guarantee given by the insurer to third parties to fulfill the obligations of both parties or incurred. *Kafala* also means shifting the responsibility of someone who is guaranteed to hold on to someone else's responsibility as a guarantor. Risks that may occur is a risk that non-fulfillment of obligations were passed. *Hawala* is the transfer of the debt owed to others who are required to bear it. *Hawala* contract usually applied in factoring receivables where the customer has a third party moved to the receivables to the bank or in the form of billing services. Risk that may occur in this contract is the possibility of cheating customers in providing the data or the occurrence of broken promises. *Rahn* means to hold one of the properties of the borrower as collateral for a loan he received. The detained goods have economic value. Thus, those who hold a guaranteed to be able to take back the whole or in part receivable. *Rahn* is often referred to as a debt security or lien. Risks that may occur is not unpaid customer debt and the risk of impairment of the asset retained. While *qard* is kind gift of property to someone else who may be charged or be refunded or so-called social lending without expecting anything in return. *Qard* not provide financial benefits for banks due to social purpose. Risks that may occur is not increasing bank earnings and return of principal which may reduce the value of bank assets.

## Research Methodology

### 1. Approach and Object Research

This study is based on a quantitative descriptive data so that valid measurement of the concept becomes clear and measurable. Performance is measured using the Islamic social welfare Quantitative Index (IQI)<sup>852</sup>. This research was conducted by analyzing the financial statements of 3 Islamic banks namely Bank Muamalat Indonesia (BMI), Bank Syariah Mandiri (BSM), and Bank Syariah Mega Indonesia (BSMI).

### 2. Operationalization of the Concept

Based Quantitative Islamic Index, the performance of social *maslaha* is measured by some formula as follows:

#### a. Profit-Sharing Ratio

Profit-Sharing Ratio (PSR) is used to measure the achievement of the goals of Islamic banks in implementing profit sharing system as a ultimate goal. The higher percentage of the financing shows the higher role of Islamic banks in the implementation of social *maslaha* in the integrated system of Islamic banks. Formulation of profit-sharing ratio is as follows:

#### b. Zakah Performance Ratio

Zakah Performance Ratio (ZPR) is used to measure how much bank's wealth is distributed into the charity of bank. If in the conventional system, *zakah* is determined by net income but in the Islamic system, the charity issued based on the number of bank assets.<sup>853</sup> The higher ZPR shows the higher of achievement in social *maslaha*. The ZPR formulation is as follows:

#### c. Qard Performance Ratio

---

852 Ibrahim *et al.*, Alternative Disclosure and Performance Measures for Islamic Banks, unpublished working paper, International Islamic University Malaysia

853 Ibid, p. 23

Qard Performance Ratio (QPR) is used to measure how much Islamic bank financing is allocated on the type of the financing that does not provide benefits (income) for the bank. The higher QPR shows the higher achievement of the goals of Islamic banks in social maslaha. The QPR formulation is as follows:

d. *Welfare Ratio*

Social welfare measure the distribution of income in the banks welfare both on the internal and external environment of the bank. Welfare costs in this measure emphasizes in the internal welfare costs include the cost of salaries, training, bonuses, and others. The higher the welfare ratio (WR) shows higher bank employee welfare. The WR formulation is as follows:

Assessment of the value of social maslaha is based on the scores of each measure with 3 for the highest value and 1 for the lowest value 1.

## Results

### 1. Description of Research Data

Islamic bank in Indonesia is growing rapidly and keep pace with the development of conventional banks<sup>854</sup>. Until 2013, there are 11 Islamic Banks, 24 Islamic Business Unit and 155 Islamic rural banks Syariah. Furthermore, the number of branches as much as 1876 Islamic Commercial Bank, 590 offices of Islamic business unit, and 397 offices of Islamic Rural Banks<sup>855</sup>. This study was conducted at 3 largest Islamic bank in Indonesia, namely BMI, BSM, and BSMI. The development of Islamic banks can be seen from the asset-financing and financing growth. The development can be described in the following tables:

**Table 1 Asset Growth 2011-2013 (in million rupiah)**

Bank Name	2011	2012	2013
Bank Muamalat Indonesia	32.479.506	44.854.413	54.694.021
Bank Syariah Mandiri	48.671.950	54.229.396	63.965.361
Bank Syariah Mega Indonesia	5.565.724	8.164.921	9.121.575

Source: Published Financial Statement of Islamic Bank, database of Bank Indonesia 2011-2013

The growth of bank assets is one indicator of the success of the bank. Table 1 shows the growth in the assets of the three banks in the period 2011-2013. Bank Syariah Mandiri (BSM) has the highest nominal assets, then Bank Muamalat Indonesia (BMI) and Bank Syariah Mega Indonesia (BSMI) has the lowest asset value compared to the two banks. If seen from the percentage of growth, BMI assets grew more rapidly than the two banks.

**Table 2 The Growth of Murabaha Financing 2011-2013 (in million rupiah)**

Bank Name	2011	2012	2013
Bank Muamalat Indonesia	10.042.862	16.151.644	19.566.857
Bank Syariah Mandiri	19.231.617	26.742.374	29.779.045
Bank Syariah Mega Indonesia	3.338.057	5.233.839	6.714.437

Source: Published Financial Statement of Islamic Bank, database of Bank Indonesia 2011-2013

Murabaha is a contract on the basis of Islamic bank financing purchase. Table 2 shows the growth

854 Thomas B. Pepinsky, Development, Social Change, and Islamic Finance in Contemporary Indonesia, *World Development*, Vol. 41, 2013, p. 157

855 Bank Indonesia, 2013, Islamic Banking Statistic

of Murabaha of Islamic banks between the period of 2011-2013. Number of murabahah each bank increased between the periods. Based on these data, BSM has the highest nominal murabahah compared BMI and BSMI.

**Table 3 The Growth of Mudharaba and Musyaraka 2011-2013 (in million rupiah)**

Bank Name	2011	2012	2013
Bank Muamalat Indonesia	9.675.116	14.805.385	20.898.935
Bank Syariah Mandiri	9.566.632	10.062.155	10.618.739
Bank Syariah Mega Indonesia	68.113	33.275	24.153

Source: Published Financial Statement of Islamic Bank, database of Bank Indonesia 2011-2013

Musharaba and Musharaka financing are Islamic bank financing with the principle of profit-risk sharing. Table 3 shows the growth and Musharaka financing is between the period of 2011-2013. Based on these data, BMI had the highest growth in terms of both nominal and increase the amount of funding in each period. Whereas the financing of the BSMI decreased from 2011-2013.

**Table 4 The Growth of Istishna Financing 2011-2013 (in million rupiah)**

Bank Name	2011	2012	2013
Bank Muamalat Indonesia	74.993	19.782	22.036
Bank Syariah Mandiri	65.772	66.883	47.963
Bank Syariah Mega Indonesia	0	0	0

Source: Published Financial Statement of Islamic Bank, database of Bank Indonesia 2011-2013

Istishna is financing with the principle of trading which allows the buyer (client) to select and determine the specifications of the items to be purchased. Table 4 shows the nominal allocation of funding istishna on each bank. Based on these data, the nominal financing istishna decreased between 2011-2013 and there is no funding allocation is at BSMI.

**Table 5 The Growth of Salam Financing 2011-2013 (in million rupiah)**

Bank Name	2011	2012	2013
Bank Muamalat Indonesia	0	0	0
Bank Syariah Mandiri	0	0	0
Bank Syariah Mega Indonesia	0	0	0

Source: Published Financial Statement of Islamic Bank, database of Bank Indonesia 2011-2013

As istishna and murabaha, salam is also financing the purchase basis. The differences with the two types of financing are at the time of delivery. Table 5 shows the growth between the period 2011-2013. Based on these data, the third bank does not distribute funds to finance the greeting.

**Table 6 The Growth of Ijarah 2011-2013 (in millio rupiah)**

Bank Name	2011	2012	2013
Bank Muamalat Indonesia	325.456	178.214	188.693
Bank Syariah Mandiri	195.074	191.465	267.552
Bank Syariah Mega Indonesia	0	0	0

Source: Published Financial Statement of Islamic Bank, database of Bank Indonesia 2011-2013

Ijara is a type of financing is based on the principle of the lease. Table 6 shows the growth of the financing between 2011-2013. The decline in growth occurred in BMI in the period 2011-2013, while the BSM has decreased in 2011-2012 and increased in the 2013 period, while BSMI not have funds

allocated on ijara financing.

**Table 7 The Growth of Qard 2011-2013 (in million rupiah)**

Bank Name	2011	2012	2013
Bank Muamalat Indonesia	1.933.610	1.270.796	420.636
Bank Syariah Mandiri	6.487.494	6.133.399	5.554.583
Bank Syariah Mega Indonesia	603.879	810.311	261.677

Source: Published Financial Statement of Islamic Bank, database of Bank Indonesia 2011-2013

Qard a given social financing by Islamic banks to the public without any additional financing costs. This funding does not provide for the bank as financial gain. Table 7 shows the qard financing growth between 2011-2013. Nominal decrease in financing qard down from year to year in all three banks.

**Table 8 Total Financing 2011-2013 (in million rupiah)**

Bank Name	2011	2012	2013
Bank Muamalat Indonesia	22.052.037	32.425.821	41.097.157
Bank Syariah Mandiri	35.546.589	43.196.276	46.267.882
Bank Syariah Mega Indonesia	4.010.049	6.077.425	7.000.267

Source: Published Financial Statement of Islamic Bank, database of Bank Indonesia 2011-2013

Based on Table 8, the total financing of Islamic banks has increased in every year. The highest nominal present in BSM, while the BSMI has the second lowest compared to the nominal value of the bank. increased bank financing growth is an indicator of an increase in the market potential of Islamic banks.

## 2. Social Maslaha Quantification Results

Quantitative Islamic Index (IQI) is used to measure and to identify the performance of Islamic banks in achieving the goal of Islamic sharia primarily social objectives. The calculation and assessment of social maslaha performance based IQI is as follows:

**Table 9 Profit -Sharing Ratio (dalam jutaan rupiah)**

BMI	BSM	BSMI

Source: Published Financial Statement of Islamic Bank, database of Bank Indonesia 2011-2013

Table 9 shows the profit-sharing ratio, BMI was 43.87%, in 2011, 45.66% in 2012, and 50.85% in 2013 Profit-Sharing Ratio BSM by 26.91% in 2011, 23.29% in 2012, and 22.95% in 2013, while profit-sharing ratio BSMI lowest of the three banks in the amount of 1.60% in 2011, 0.55% in 2012, and 0.35% in 2013 Based on these data showed that BMI has the highest value of social maslaha based on the PSR compared BSM and BSMI.

**Table 10 Zakah Performance Ratio**

BMI	BSM	BSMI

Source: Published Financial Statement of Islamic Bank, database of Bank Indonesia 2011-2013

Table 10 shows the BMI Zakah Performance Ratio of 0.01%, in 2011, 0.02% in 2012, and 0.02% in 2013 Zakah BSM Performance Ratio of 0.04% in 2011, 0.07% in 2012, and 0.04% in 2013, while Zakah BSMI Performance Ratio of 0.06% in 2011, 0.08% in 2012, and 0.04% in 2013 Based on these data showed that the BSMI has the highest rate of social maslaha based ZPR compared BMI and BSM.

**Table 11 Qard Performance Ratio**

BMI	BSM	BSMI

Source: Published Financial Statement of Islamic Bank, database of Bank Indonesia 2011-2013

Table 11 shows the BMI Qard Performance Ratio of 8.77%, in 2011, 3.92% in 2012, and 1.02% in 2013 Qard BSM Performance Ratio of 18.25% in 2011, 14.20% in 2012, and 12.01% in 2013, while Qard BSMI Performance Ratio of 15.06% in 2011, 13.33% in 2012, and 3.74% in 2013 Based on these data showed that BSM has the highest rate of social maslaha based on QPR than BSM and BSMI.

**Table 12 Welfare Ratio**

BMI	BSM	BSMI

Source: Published Financial Statement of Islamic Bank, database of Bank Indonesia 2011-2013

Table 12 shows the Welfare Ratio BMI was 61.19%, in 2011, 48.79% in 2012, and 47.22% in 2013 BSM Welfare Ratio of 50.52% in 2011, 35.75% in 2012, and 35, 35% in 2013, while Welfare BSMI Ratio of 266.22% in 2011, 107.73% in 2012, and 242.31% in 2013 Based on these data showed that the BSMI has the highest rate of social maslaha based WR compared BMI and BSM.

To determine the value of cumulative benefit then scoring performed on each bank with each measurement. Banks that have the highest ratio to get a score of 3, while the lowest ratio value of 1 The following table is a computation of scores on each bank as follows:

**Table 13 Scoring**

Bank Name	Ratio	2011	2012	2013
BMI	PSR	3	3	3
	ZPR	1	1	1
	QPR	1	1	1
	WR	2	2	2
		1,75	1,75	1,75
BSM	PSR	2	2	2
	ZPR	2	2	2
	QPR	3	3	3
	WR	1	1	1
		2	2	2
BSMI	PSR	1	1	1
	ZPR	3	3	3
	QPR	2	2	2
	WR	3	3	3
		2,25	2,25	2,25

Table 13 shows the scores on each bank based on the respective ratios. Average BMI score of 1.75, BSM at 2, and BSMI of 2.25. Cumulatively, the BSMI has the average value of the highest benefit based on measurements according to these ratios.

## Discussion and Conclusion

Islamic banks underlying activities based on four main principles<sup>856</sup> (1) risk-sharing to reflect the distribution of risk and return for each party in each transaction activities of Islamic banks; (2) the materiality of transactions related to real economic activity; (3) are not allowed any exploits on all parties to the transaction; and (4) the lack of funding to activities that are prohibited or forbidden.

Achievement of economic goals, especially in assets and profitability of Islamic banks, can not stand alone and must keep pace with the achievement of social objectives. Social maslaha will be achieved when social welfare distributed evenly, and create social and also economic equality in the society. Islamic banks as providers of financial services institutions have a strategic role in mediating the socioeconomic functions.

The data shows that murabaha is the highest Islamic bank financing. Under the profit sharing ratio, Bank Muamalat Indonesia has the highest PSR value of more than 50% so that the implementation of the sharing system dominates the allocation of bank financing. While other banks an average of 20% even less than that percentage. Other contracts such as greetings and istishna have the lowest nominal value.

Based on Zakah performance ratio, Bank Syariah Mega Indonesia has the highest ratio, as well as the welfare ratio. Whereas, qard highest performance ratio achieved by the Bank Syariah Mandiri. These results indicate that the implementation of social welfare is still limited to a charity or social responsibility and yet integrated with a comprehensive system of bank operations at the Islamic bank contracts.

Murabaha domination is the specific factors that influence the failure of Islamic banks in increasing

<sup>856</sup> Dahlia El-Hawary, Wafik Graiss, dan Zamir Iqbal, 2007, Diversity in the Regulation of Islamic Financial Institution, The Quarterly Review of Economics and Finance, 46, 780



institutionalization of social maslaha because it has been used as a fundamental instrument in the process of transformation into a capitalist financial institutions<sup>857</sup>. As financial transactions are recognized in the economic system and Islamic law, murabaha refers to the process where the client requests from an Islamic bank (usually due to lack of cash) to buy commodities and then sell them to clients on credit and then the bank approves the request to buy and sell commodities to the client and then the client pays back in the form of installments. Murabaha is considered more efficient and comprehensive than mudaraba msuyarakah and so adopted by Islamic banks in general. However, the dominance of these murabaha provides several implications: (1) weaken the social maslaha function as murabaha system has similarities with the conventional banks operating system; (2) murabaha has affected banking practitioners become more capitalistic as murabaha and short term risk is not so promising higher profits and help maintain liquidity; (3) murabaha trade and disconnected with the real market due to the lack of sharing of risks and responsibilities between the bank and the client; (4) murabaha obstacles to the realization of social maslaha because it is only based on the maximization of profit that does not have the potential to contribute to social development; (5) murabaha dominance in the overall banking system upsets the balance of the structure of Islamic banks because another transaction is undermined.

The advantages of musharaka and mudaraba in the development of social maslaha: (1) Islamic banks have the authority to determine the conditions of the project and compared murabaha transaction because the bank passively while the client has the sole authority to pick the commodity and the seller; (2) on Musharaka and mudaraba contract, Islamic banks have contact with the real market, and the types of customers involved in the proposed projects to be funded.

## Referensi

- Ansari, M. I., 1991, Methodological Foundations of of Islam as an Ethico-Economic Paradigm, *Humanomics*, Vol. 7, No. 3, 40-62
- Cebeci, I., 2012, Integrating the Social Maslaha into Islamic Finance, *Accounting Research Journal*, Vol. 25, No. 3, 166-184
- Choudhury, M.A dan Hussain Md.M, 2005, A Paradigm of Islamic money and Banking, *International Journal of social Economics*, Vol. 32, No. 3, Hal. 203-217
- El Din, B. and A. Ibrahim (2006), The “Missing Links” between Islamic Development Objectives and The Current Practice of Islamic Banking – The Experience of the Sudanese Islamic Banks (SIBs), *Humanomics*, Vol 22, No. 2, pp. 55-66
- El-Hawary, D., Grais, W. and Iqbal, Z., 2007, Diversity in the Regulation of Islamic Financial Institution, *The Quarterly Review of Economics and Finance*, 46, 778-800
- Farook, S., Hassan. M. K., and Clinch, G., 2012, Profit Distribution Management by Islamic Banks: An Empirical Investigation, *The Quarterly of Economics and Finance* 5, 333-347
- Karim, R. A. A., 2001, International Accounting Harmonization, Banking regulation, and Islamic Banks, *The International Journal of Accounting*, 36, 169-193
- Maali, Bassam, P. Casson, dan C. Napier, 2006, Social Reporting by Islamic Bank, *Accounting Foundation, The University of Sydney, Abacus*, Vol 42, No. 2, 266-289
- Misanam, M., Suseno, P., and Hendrieanto, M. B., 2008, *Ekonomi Islam*, PT Rajagrafindo Persada, Jakarta
- Shahinpoor, N., 2009, The Link Between Islamic Banking and Microfinancing, *International Journal of Social Economics*, Vol. 36, No. 10, hal. 996-1007
- Sukirno, S., 2000, *Makroekonomi Modern Perkembangan Pemikiran Dari Klasik Hingga Keynesian Baru*, PT RajGrafindo Persada, Jakarta
- World Islamic Banking Competitiveness Report 2013-2014, hal. 8

---

857 Ibid, p. 168

# Forbidden Houses of God: The Politics of Controlling Worship Place in the Reform Era

Oleh: Hamdani Ph.D<sup>858</sup>

## Abstract

*The acceptance of Indonesian people to democracy has demanded to adopt of pluralism, multiculturalism, human right protection, law enforcement, egalitarian and non-discriminatory principles. However, the ideology of hatred to other religion of conservative and radical groups still lives and challenges the promotion of mutual understanding on peaceful coexistence. This paper examines the Muslim and Christian relations in responding the aspiration of establishing worship place in the post Suharto era. Since the position of majority and minority relates to 'who oppresses whom', the project of building worship place has been a contested arena of two parties in showing their domination. This study focuses on the experience of two minority groups of Christian and Muslim in the case of GKI Yamin Bogor and Nur Musafir Mosque, Kupang, East Nusatenggara (NTT). I emphasize that the policy of precluding the establishment of worship place in Indonesia contravenes human rights which are basically guaranteed by national constitution. This study attempts to capture the conflict resolution of erecting worship place under the guideline of joint ministerial decree of 2006 in reform era.*

**Keyword:** Muslim-Christian relations, worship place, minority groups, conflict resolution, religious freedom.

## Introduction

Since the idea of *reformasi* has been promulgated by younger generation of Indonesian agents, human rights agenda has been accommodated in the democratic state system. Through several times of amendment, human rights principles have been guaranteed by constitution. Some observers found that coverage of human rights protection is more extensive in the amended constitution than any advance country.<sup>859</sup> In article 28 (e), for example, religious freedom is assured with the clause: "every citizen has right for freedom to believe a faith, expressing idea and attitude in accordance with his/her conscience". In terms of regulation, religious freedom has been also accommodated in the law No. 9/1999 concerning human rights which confirmed the freedom to adhere and observe religion and belief. Another regulation which acknowledges religious freedom is the law No. 12/2005 as part of ratification of International Covenant in Social and Political Right (ICCPR). The law basically has mandated state to respect, protect and fulfill religious freedom of its citizen.<sup>860</sup>

However, there are many records from human right advocates showing deplorable facts. Although democracy has been strengthened with the reform ideas, violation to religious rights has shown an increasing trend. Research conducted by Paramadina found that a great number of religious-based violence took place during the early transition of democratic regime (1998-2004).<sup>861</sup> Setara Institute reported an increasing violence impinged on religious minority, from 244 cases in 2011 to 264 cases in 2012. Wahid Institute documented 92 violations to religious freedom and 184 religious intolerant cases in 2011. The trend has increased from 64 violations and 134 intolerant cases in 2010. Such data shows that religious minority is susceptible to be target of violence and human right abuse.

---

858 Hamdani Ph.D is teaching staff at UIN Syarif Hidayatullah and STAINU Jakarta.

859 Denny Indrayana, *Amandemen UUD 1945: Antara Mitos dan Pembongkaran*. (Bandung: Mizan, 2007), p.386.

860 Ahmad Suaedy, et.al, *Islam, The Constitution and Human Rights: The Problematic of Religious Freedom in Indonesia*. (Jakarta: The Wahid Institute, 2010).

861 Fauzi and Panggabean, 2009, p.iv.

Worship places of religious minority usually become common target of destruction and closure from majority groups. In the Muslim-dominant circumstances, Christian church sometime becomes victim of violence, while in Christian-dominant circumstances, Muslim mosque sometime become target of attack. Both cases have significantly influenced Muslim-Christian relations in the reform era. The GKI Yasmin Bogor is one of popular cases showing how minority rights have been violated by Muslim majority group. Since the GKI Yasmin obtained the building permit (IMB) which was issued by Bogor administration in 2006, the committee of church building started the project on the land of 1,720 m<sup>2</sup>. Two years later, without any convincing reason, the IMB was revoked by the local authority. Muslim hardliners were mobilized to evict the religious activity of churchgoers in front of the unfinished church. The revocation of the IMB has stopped the establishment of church and the congregation has been unmanageable.<sup>862</sup>

Meanwhile, human right abuse conducted by Christian groups to Muslim community happened to people in Eastern Indonesia. One of important cases is NurMusafir Mosque in Batuplat, Kupang, EastNusatenggara (NTT). Aspiration of Muslim to build a mosque in Batuplat was precluded by Christian majority. Although building permit of the mosque was finally issued by the mayor of Kupang in 15 June 2011, the resistance of Christian people still go on. Protest and terror have disturbed the project of mosque enactment. Based on the insistence of local people, Kupang administration finally instructed the committee of mosque to stop the establishment of worship place in 12 September 2012.<sup>863</sup> While in Java, aspiration of Christians to build church have been repressed by Muslim majority, in Eastern Indonesia, the idea of Muslims to enact mosque have been precluded by Christian majority.

This paper examines the Muslim and Christian relations in responding the aspiration of establishing worship place in the post Suharto era. Since the position of majority and minority relates to ‘who oppresses whom’, the project of building worship place has been a contested arena of two parties to show their domination and power to others. I argue that the spirit of majority to impede minority groups is sociologically formed under the ruler mentality which assumes the world into primary and secondary class of citizen. This paper focuses on the experience of two minority groups of Christian and Muslim in the case of GKI Yasmin Bogor and NurMusafir Mosque, Kupang, East Nusatenggara (NTT). I emphasize that the policy of terminating the establishment of worship place in Indonesia contravenes human rights which are basically guaranteed by national constitution. This study attempts to capture the conflict resolution of erecting worship place under the guideline of joint ministerial decree of 2006 and local policy as the implementation of regional autonomy in the reform era.

## **Two Cases of Forbidden Worship Places (Christian and Muslim)**

### **GKI Yasmin**

The failure of GKI Yasmin to build the church in KH. Abdullah bin Nuh’s street, was triggered by the withdrawal of its building permit (IMB, *Izin Mendirikan Bangunan*). In 2006, when the committee of church erection successfully gained the IMB, it was later revoked by the Mayor of Bogor (Diani Budiarto) in 2008. The gate of unfinished church has been sealed by the apparatus of Bogor administration. The Mayor’s decision was encrypted at the outside wall of church quoting the local Perda (regional bylaw) No. 7/2006 on management of urban space. For this policy, the erection of church was halted. There is no sign of working activity in the 300 square-meter area at Taman Yasmin housing complex. The revoke of church permit has stopped the initiation step of establishment of the worship place.

However, the Mayor policy has only stopped the physical development. The spirit of worship is not perished among the church congregation of GKI Yasmin. Since the seal of the building, they held

---

<sup>862</sup>Ihsan Ali-Fauzi and Rizal Panggabean, *Kontroversi Gereja di Jakarta*. (Jakarta:Tim Yayasan Paramadina, 2011), p.86.

<sup>863</sup>Rizal Panggabean and Ihsan Ali-Fauzi, *Pemolisian Konflik Keagamaan di Indonesia*. (Jakarta:Pusat Studi Agama dan Demokrasi [PUSAD] Paramadina, 2014), p.250.

Sunday service in front of the unfinished church. Tens of people who participate in the weekly service gathered and prayed under the shade of tree and sitting on a plastic carpet. Some people stand up. The unusual service was moved to a house of one parishioner after hardliner groups (FPI, Forkami and Garis) evicted them from the front of church. The Sunday worship then move again further from the church since they were disturbed and threatened by the angry mass. The congregation decided to held worship in front of President Palace, Merdeka Utara Street. Until now, the members of GKI Yasmin still conduct their Sunday worship there.

The policy of Bogor Mayor was assumed by the GKI Yasmin as the violation of religious freedom. Soon after the revocation, the legal team of GKI Yasmin filed a lawsuit against the Bogor administration to the Bandung State Administrative Court (PTUN). At the first level of court, which was ruled in September 4th, 2008, the judge overturned the IMB withdrawal policy. It means that the policy was not on the right track. The mayor was not satisfied with this legal decision. He appealed to the Supreme State Administrative Court (PTTUN), but it seems that he must accept disappointment. In 11 June 2010, his appeal was rejected by the Supreme Court. Instead of accepting the legal decision, he continue his legal mechanism to the highest level of court. He requested revision (PK, *PeninjauanKembali*) to Supreme Court. But again, his request was rejected by the highest court in December 9th, 2010. The Supreme Court ruled that the closure of church was unlawful and ordered the reopening of the sealed church.<sup>864</sup>

Although those legal decisions ordered the mayor to change his policy, he seemingly still believes that his policy was right. He played the law order by pretending to obey it, but soon he returned to his initial policy. This strategy was started by his policy to issue a decree implementing the final decision of Supreme Court. But it was not long before the decision, he changed his policy. On behalf of the result of Leader Council of Bogor (Muspida), the mayor once more revoked the IMB. This decision was also claimed by the mayor for the indication of falsification of signature in the process of proposal of building permit. Munir Karta, a local resident who organized the requirement to get the IMB, was accused for the crime. Based on the two reasons, the church is still forbidden to use by its parishioners.

The transition of Bogor administration from Diani Budiarto to Bima Arya Sugiarto has emerged a new hope for Christian community to get their rights. After the installation of new mayor, GKI Yasmin team met the new leader of Bogor to discuss the solution of the unfinished case. Bima Arya has promised to the team to settle the case in a year. He said that dialogue between two conflicting parties is the only solution.<sup>865</sup> The GKI Yasmin team also put their hope to the new mayor because he is not part of the old bureaucracy. As stated by the spoke person, that it is not just only know the case, but it also takes courage. "So the key is not just the knowledge of elected mayors. The key was the elected mayor courage to uphold the law."<sup>866</sup>

### **Nur Musafir Mosque (Kupang, NTT)**

The idea of building a mosque in Batuplat-Kupang, has gained serious resistance from local Christians since its initial process. In 2003, when 30 Muslims made one of their houses to be worship place, local people protested the religious activity in the house. They argue that the worship place is too close to their home and their pig-farm. They also questioned whether the mosque has already met a formal requirement for a worship place or not. The objection of the new mosque was not only expressed by individual, but also institution. The Youth Organisation (*Karang Taruna Paskha*) officially protested the existence of new mosque by sending a letter to local administration (*kelurahan*). The letter asked the

---

<sup>864</sup>"Hundreds turn out for Bogor rally to denounce besieged Yasmin church," *The Jakarta Globe*, 28 November, 2011.

<sup>865</sup>"Bima Arya janjikan solusi terkait GKI Yasmin", *Merdeka*, 3 April 2014, Accessed on 07/04/2014 <http://www.merdeka.com/peristiwa/bima-arya-janjikan-solusi-terkait-gki-yasmin.html>

<sup>866</sup>"Bima Arya, Hope for GKI Yasmin", *Sigmanews*, September, 30th 2013 <http://www.sigmanews.us/id/read/6174/birma-arya-harapan-bagi-gki-yasmin.html>

government to stop the erection and verify the procedure of building a worship place.<sup>867</sup>

The local administration responded the aspiration of people with two policies in 2008. First, based on the various reports about the objection of mosque's erection, the *kelurahan* (sub-district administration) issued an instruction to stop the establishment of mosque for temporarily. Similar with the *kelurahan*'s political attitude, the Urban Planning Office of Kupang also asked the committee of mosque to postpone the establishment. Second, government is responsible to find a new location for the mosque. For this responsibility, the Mayor of Kupang provided 1000 m2 land in the RT 17/RW 07 of Batuplat which is 600 meter from the previous location.<sup>868</sup>

Although local government was very cooperative, the elements of local people were uncooperative. Black campaign was addressed by people to deter Muslims in building a mosque. They accused Muslims have manipulated signature of people, bribe people with '*daging kurban*' (meat of religious sacrifice in IdulAdha) and did not use updated data of signature for administrative prerequisite.<sup>869</sup> In May 2009, the displeasure of Christians increased to be destructive actions such as sabotage of personal and mosque property, removal of mosque board and stones-throwing to one of houses of mosque committee.<sup>870</sup> The involvement of Gereja Masehi Injili Timor (GMIT) against Muslims intensified heating tension. A father of Masehi Injili Church said that: "our Christian fellows in Java have obeyed the joint decree of 2006. We want it apply here too. If they do not want to obey the regulation, it should not be applied in other regions of Indonesia".<sup>871</sup>

In the middle of resistance and high tension, the committee of mosque has finally obtained the IMB in 15 June 2011. Confrontation between the mayor of Kupang and the head of Regional House of Representative (DPRD) caused the process of getting the building permit was very slow. Mayor Daniel Adoe and Viktor Lरिक even expressed their animosity in public. While Daniel supported the erection of mosque, Viktor against it. Even in the ceremony of putting the first stone as the official initiation step of establishment in 25 June 2011, the resistance of protesters emerged and confronted with apparatus. Shouting among them annoyed the ceremony. In July 8th, 2011, tens of Christian youth came to city hall to reject the mosque.<sup>872</sup> The increasing tension brought the police to safeguard around the mosque.<sup>873</sup>

The changing regional leader from Daniel Adoe to Jonas Salean did not change to a better situation. The new mayor even decided to stop the establishment of mosque in 12 September 2012.<sup>874</sup> However, Muslims keep building their mosque. They have gained new support to update the data which was questioned by protesters. The establishment of mosque has been conducted slowly and used unusual strategy. The committee has employed local people who work only in Sunday. Every day, the employers come to the site, but they do nothing. This is expected to avoid clash with those who against the establishment of the Muslim worship place.<sup>875</sup>

## State Policy on Worship Place

Since the Suharto's administration to reform era, the national policy dealing with the erection of worship place has not resolved the conflict yet. There were some cases of sabotaged or fired worship places in various regions of Indonesia. The authoritarian regime of Suharto did not create an adequate

---

<sup>867</sup>Panggabean and Ali-Fauzi, 2014, p.244.

<sup>868</sup>*Ibid.*

<sup>869</sup>*Ibid.*, p. 245.

<sup>870</sup>*Ibid.*, p. 246.

<sup>871</sup>Human Right Watch, *Atas Nama Agama: Pelanggaran terhadap Minoritas Agama di Indonesia*, (USA: Human Right Watch, 2013), p.59.

<sup>872</sup>Panggabean and Ali-Fauzi, 2014, p.249.

<sup>873</sup>*Ibid.*, p.248.

<sup>874</sup>*Ibid.*, p. 250.

<sup>875</sup>*Ibid.*, p.251.

regulation to cope with interreligious conflict which was triggered by the existence of worship place. The joint ministerial decree (SKB, *Surat Keputusan Bersama*) of 1969 was so simple to overcome the complex interreligious relations that were incapable of being guideline to resolve the conflict. The government's effort to improve the regulation of interreligious conflict has been manifested in the joint ministerial decree (PBM, *Peraturan Bersama Menteri*) of 2006. However, the latest decree still has not answered yet the increasing number of destruction of worship place, particularly which impinged on religious minority groups.

The failure of the 2006 decree to maintain the interreligious harmony can be perceived in the GKI Yasmin case. As ruled in the article 4, the responsibility to maintain interreligious harmony belongs to regional head (*bupati* or *walikota*). Instead of encouraging mutual understanding between Muslim and Christian, the mayor of Bogor failed to implement his duty. The revocation of the IMB basically destroyed the Muslim and Christian relations which lasted peacefully in Bogor. To some extent, the mayor has created heating conflict between two religions by means of the politics of confrontation. When the congregation of GKI Yasmin was doing Sunday service in front of the sealed gate of church, hardliners Muslim groups tried to evict them with rude approaches. The policy of Bogor administration did not educate people to respect each other and encourage to mutual understanding between Muslims and Christians. One source even mentioned that the ruling regime of Bogor facilitated radical groups to stage demonstration and precluded parishioners to conduct the religious activity.<sup>876</sup>

The decree has mandated regional head (mayor) to issue the IMB without further explanation of the criteria of its revocation. As a result, it brought to arbitrariness of the regional head to apply the policy based on his political and economic interest. The confusing policy of Bogor mayor in issuing and revoking the IMB has proven that the weakness of regulation was used arbitrarily for electoral politics. The political gain defeated a bigger gain of maintaining harmony and implementing the national constitution. In a campaign to win the regional election, the incumbent promised to Muslim constituent to reject the proposal of church.<sup>877</sup> The economic interest of the Bogor administration to GKI Yasmin was the plan of mayor to take over the land for business. The mayor offered 3.5 billion to buy the land of church, whereas the proposed budget to the Regional House of Representative (DPRD) was 16 billion.<sup>878</sup>

The absence of sanction in the 2006 decree has contributed significant role in allowing the regional head to challenge legal decision. When Supreme Court ruled that the closure of church was unlawful and ordered its reopening (Jakarta Globe, November 28, 2011), the mayor of Bogor pretended to obey the law. He issued a decree (SK) No. 503.45-135/2011 about withdrawal of the 2008 decree of Urban Planning Office of Bogor concerning the closure of Taman Yasmin church. A few days later, the policy changed. He issued a new decree No. 645.45-137/2011 concerning the revocation of IMB of GKI Yasmin permanently. This time, the mayor relied his argument on the indication of deception in the administrative procedure which required tens of supports from local people.<sup>879</sup> Unfortunately, there is no article mentioning the punishment for the peculiar policy.

The deficiency of the 2006 decree can also be observed in the case of Nur Musafir Mosque, in Batuplat, Kupang, East Nusatenggara (NTT). While article 14 requires 90 congregations and 60 supporters of local people to enact a worship place, the Muslim population in Batuplat was not enough to fulfill the administrative prerequisite. There are only 30 adult Muslims who live in the Christian

---

<sup>876</sup>Ali-Fauzi, 2011, p.89.

<sup>877</sup>Ahmad Asroni, "Menyegel 'Rumah Tuhan': Menakar Kadar Kemaslahatan Peraturan Bersama Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri No. 9/2006 dan No. 8/2006 dalam Mereduksi Konflik Pendirian Rumah Ibadah di Indonesia," *Religi*, Vol. VIII, No. 1, (January 2012), p. 68.

<sup>878</sup>Victor Silaen, *Bertahan di Bumi Pancasila: Belajar dari Kasus GKI Yasmin*, (Jakarta: Yayasan Bina Kasih, 2012), p.75.

<sup>879</sup>M. Subhi Azhari and Nurun Nisa, "Simpang Jalan Politik Rumah Ibadah Indonesia", in Ahmad Suady (ed), *Mengelola Toleransi dan Kebebasan Beragama: 3 Isu Penting*, (Jakarta: The Wahid Institute, 2012), p.89.

dominant village.<sup>880</sup> According to article 18, people's residence can be used as worship place with several criteria, such as sustainability of building, official permit from its owner, the *lurah* (local leader), office of religious affairs and the FKUB (unofficial bureaucrat). However, the objection of people in neighborhood closed the possibility of using house as worship place. The strong insistence from Christian people did not encourage the fulfillment of administrative things as ruled in the article 18, but they insisted Muslim community to find a new location. In fact, the relocation is ruled only for the permitted worship place due to the changing space management (article 17).

Duration of obtaining permit of worship place from the regional head should not be longer than 90 days (3 months), but practically this bureaucracy process took much longer than stipulated in the decree (article 16). Far from the ideal standard, the completion of the bureaucracy process of Nur Musafir Mosque took more than a year. Since the committee of mosque enactment has collected recommendation letter from the FKUB in 4 June 2010, they finally obtained the IMB in 15 June 2011. The composition of FKUB which was dominated by non-Muslims played important role in the long process of getting letter of recommendation. Besides, polarization of political standing point between executive and legislative made the issuance of IMB postponed "for a while". The aspiration of mosque enactment has been a contested area between those who support and those who against it.

Conflict resolution concerning worship place, according to article 21, should be undertaken with *musyawarah* (consultation) and bringing into court if agreement is not achieved. Also, the principle of justice and impartiality should be involved in reconciling two parties. However, without any consultation, the decision about the stopping of mosque enactment was made in a decree of mayor No. BKPPM.645/038/2012 in 12 September 2012.<sup>881</sup> Unfortunately, the committee of mosque enactment did not bring this case into court. Whereas, element of human right abuse has been fulfilled in the policy. Impartiality of new mayor of Kupang is also questioned since he did not involve in the process of proposal of mosque as the previous mayor, Daniel Adoe.

## Religious Freedom in the Pancasila State

Two cases of worship place of Christian and Muslim above shows that there is distance between religious freedom as guaranteed by national constitution (UUD 1945) and the practice of religious adherents responding the aspiration of erecting a new worship place and the policy of ruling regime. The distance determines how harmony or disharmony of the relations between Christian and Muslim in the test of being good religious citizen. Unfortunately, the distance of normative values with the practice of approaching the problem still far from the national ideal. While the Pancasila idealizes the concept of "*Ketuhanan yang berkebudayaan*" (religiosity with good culture), "*Ketuhanan yang berbudi pekerti luhur*" (religiosity with high morality) and "*Ketuhanan yang menghormati satu sama lain*" (religiosity with mutual respect), the growing trend of conflict around worship place has tended to escape from such ideal concepts.

Both Pancasila and the 1945 constitution acknowledge minority rights as equal as majority. Therefore, the concept of '*Ketuhanan*' (religiosity) has negated a religion-based state and majority tyranny to minority which enables to emasculate other religions as second class citizen.<sup>882</sup> Those who against the GKI Yasmin and Nur Musafir Mosque basically represent tyranny of majority in which the majority both Muslim and Christian oppressed other group to show their domination and power. The Bogor administration and element of Muslim hardliners acted as majority who do not respect the existence of other religion and even spread hostility to Christian people as if they are second class citizen. Similarly, Christian groups in Kupang who objected and attacked Muslim's mosque signify the

---

<sup>880</sup>Panggabean and Ali-Fauzi, 2014, p.244.

<sup>881</sup>*Ibid*, p. 250-1.

<sup>882</sup>Yudi Latif, *Negara Paripurna: Historisitas, Rasionalitas dan Aktualitas Pancasila*, (Jakarta: Gramedia, 2011), p.110-111.

growing intolerant groups with unfriendly mentality to fellow citizens.

There is problem with the role of formal leaders who failed to be impartial facilitator in resolving conflict in the case of GKI Yasmin and NurMusafir Mosque. Whereas, state should be able to protect and support the advancement of religious life as a way to foster ethical values in public life.<sup>883</sup> While the mayor of Bogor acted as the opponent of church enactment, the mayor of Kupang tended to pave the way of mosque establishment. But the spirit to debilitate Muslim community was represented by the head of Regional House of Representative (DPRD) of Kupang who was not sympathy with the aspiration of Muslim to erect the mosque. It is seemingly difficult for formal leaders to stand in neutral position and serve people by presenting ethical values in public life.

Observing articles in the 2006 decree, there is strong impression about the idea of restricting worship place particularly minority groups rather than encouraging the idea of religious freedom. This can be identified through administrative prerequisite which is very heavy to fulfill especially for religious community with small number of followers. The stipulation of 90 members and 60 supporters has no rational explanation relate to the concept of “real necessity” as ruled in article 14. If this prerequisite is intended to control the population of non-Muslim churches, this actually emasculated Muslim community who live as minority particularly in Eastern Indonesia. Instead, this article has been boomerang for fellow Muslims in Kupang and Ende.<sup>884</sup>

The difficulty to collect signature from 60 supporters also becomes potency to falsification and trade-off. It happens to many cases of collecting signature for worship place. Although it was denied by the committee of church erection, falsification of signature by Munir Karta was blown up by the Bogor administration. At the first level of court, he was punished by the court with three months in prison, but then he appealed the case.<sup>885</sup> The same case also happen to erection of Nur Musafir Mosque where Christians accuse the committee of mosque has falsified signature. The local people presume that signatures used by mosque committee was the signature of recipient of ‘*kurban* meat’<sup>886</sup>. In some cases, money-giving is a trade-off to get signature from supporters.<sup>887</sup>

Nevertheless, the explanation from Minister of Religious Affairs almost negates the complicated rule of the game of obtaining the permit of worship place. Minister Maftuh Basuni said that the number of 90 and 60 is not absolute prerequisite. It is only complementary. The main important is the existing user of worship place that really has a need to the sacred site. The point is government will immediately facilitate for those who propose worship place as long as it is based on the real need.<sup>888</sup> However the ball is in the hand of regional head who has authority to issue or not issue the IMB. That’s why, although national policy has encouraged and pave the way, but the implementation much depends on the regional leaders. This often becomes the gap between national and regional policy.

The idea of relocation in the 2016 decree is actually meant to the permitted worship place due to the changing space management, not the objection of local people. However, regional heads and political elite tend to solve interreligious conflict by relocate them. It happened to GKI Yasmin, Nur Musafir Mosque, Syiah and Ahmadiyah community, and other religious minority. In fact, the concept of relocation contravenes the multiculturalism concept which recognizes all religion, ethnic and culture to live together in one place. If every interreligious conflict is resolved with relocation, it means the policy does not acknowledge the concept of ‘*bhinnekatunggalika*’ (unity in diversity) which has been promoted by Indonesian founding fathers and mothers. That’s why, GKI Yasmin reject the offer from

---

883*Ibid.*

884Panggabean and Ali-Fauzi, 2014, p.241-304.

885*Ibid.*, p. 220.

886Azhari and Nisa, 2012, p.91.

887Asroni, 2012, p.70.

888Azhari and Nisa, 2012, p.87.



Bogor mayor to move the church in a new place. It does not only because of the legal reason that confirming their right and valid position, but also the problem of distrust to government.<sup>889</sup>

Since the 2006 decree is not effective to resolve conflict around worship place, aspiration to upgrade it has emerged among some parties. In 2012, Ministry of Religious Affairs conducted survey on the opinion of religious figures about the government policy on religious issues. In this study, there are 60% of religious figures agree to upgrade the 2006 decree to be law.<sup>890</sup> At the same time, government has also initiated to draft the bill on religious harmony which is known as RUU KUB (Rancangan Undang-undang Kerukunan Umat Beragama). However, the opinion of public has been divided into pros and cons dealing with the necessity of the law. Those who support the law argue that it is an effort to resolve the interreligious conflict that happened in many regions. The spirit of the bill is to strengthen the unity and brotherhood among citizen. While those who against the law believe that it will threaten diversity of society (*bhinekatunggalika*) because the bill regulates the religious community that has already peace.<sup>891</sup>

## Conclusion

The idea to maintain Muslim and Christian relations in peace and harmony has faced many problems. It is true that the relations of two religions were historically influenced by 'mutual suspicions'<sup>892</sup> and filled by mutual distrust and hostility<sup>893</sup>, but the acceptance of Indonesian people to democracy has demanded the adoption of pluralism, multiculturalism, human right protection, law enforcement, egalitarian and non-discriminatory principles. The ideology of hatred to other religion which has been favored by conservative and radical groups among religious adherents became root of the problem for the promotion of dialogue and mutual understanding on peaceful coexistence. The emergence of Muslim hardliners such as FPI, Forkami and Garis represented the dark side of religious-based movement that ignores various noble principles of religious teachings and civic education. The involvement of element of big church of 'Gereja Masehi Injili Timor' (GMIT) in opposing the inception of new mosque revealed the failure of understanding multiculturalism at the level of grass-root.

Ambiguous position of national policy on the worship place contributed significant role in the uncertain resolution of interreligious conflict. Although the joint ministerial decree of 2006 (PBM) is presumed more advance than the previous decree of 1969 (SKB), it still has some weaknesses. The joint ministerial decree is not recognized in the hierarchy of the Law regarding Legal Enactment No. 10/2004. Only five kinds of regulation acknowledge by the law such as constitution (UUD), Laws (UU) or governmental regulations enacted to substitute for the Law (Perpu), Governmental Regulations (PP), and Regional bylaw (Perda). Consequently, the 2006 decree can not be binding regulations for people. Another weakness of the decree is the absence of sanction or punishment for authorized agents if they fail to undertake their duties. This missing point led the authorized agents to have low responsibility to create religious life in harmony or even produce policy that contravenes the main principles of conflict resolution as ruled in the decree. The mayor of Bogor is an example on how responsibility of regional head to promote mutual understanding among religious adherents failed to be implemented.

The failure of establishing a new church and mosque as aforementioned before constitutes evidence of unresolved conflict between Muslims and Christians. The changing social and political constellation

---

889Silaen, 2012, p.116.

890Nuhrison M. Nuh, *Pandangan Pemuka Agama terhadap Kebijakan Pemerintah Bidang Keagamaan*, (Jakarta: Kementerian Agama RI, 2013), p.59.

891"RUU Kerukunan Umat Beragama Mengancam Kebhinekaan", 06/01/2014, <http://indonesia.ucanews.com/2014/01/06/ruu-kerukunan-umat-beragama-mengancam-kebhinekaan/>

892Mujiburrahman, *Feeling Threatened Muslim-Christian Relations In Indonesia's New Order*, (Leiden and Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006), p. 299.

893IsmatuRopi, "Muslim Response to Christianity in Modern Indonesia", Tesis Faculty of Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal, Canada, 1998, p. 109.

with democracy as an option is not followed by the changing mentality of dominant groups to be more democratic and respect diversity. The two cases above have proven that majority group has been frequently tempted to apply discriminative attitude to the minority group. The two cases also reveal arbitrary inclination from both Muslim and Christian groups in their position as the ruling regime. Beyond the mainstream groups, voices of less mainstream that recognize other different groups and support diversity were not heard. It is seemingly necessary to foster cultural movement which relies on the educational programs promoting pluralism and multiculturalism in many level of society. It is important to put basic understanding of coexistence and encourage more tolerant individuals.

## Bibliography

Ali-Fauzi, Ihsan and Panggabean, Rizal., *Laporan Kebebasan Beragama di Indonesia 2008*, (Jakarta: Yayasan Paramadina, 2009).

----, *Kontroversi Gereja di Jakarta*. (Jakarta: Tim Yayasan Paramadina, 2011).

Asroni, Ahmad, "Menyegel 'Rumah Tuhan': Menakar Kadar Kemaslahatan Peraturan Bersama Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri No. 9/2006 dan No. 8/2006 dalam Mereduksi Konflik Pendirian Rumah Ibadah di Indonesia," *Religi*, Vol. VIII, No. 1, (January 2012), p.

Azhari, M. Subhi and Nisa, Nurun, "Simpang Jalan Politik Rumah Ibadah Indonesia", in Ahmad Suady (ed), *Mengelola Toleransi dan Kebebasan Beragama: 3 Isu Penting*, (Jakarta: The Wahid Institute, 2012).

Indrayana, Denny. *Amandemen UUD 1945: Antara Mitos dan Pembongkaran*. (Bandung: Mizan, 2007).

Latif, Yudi. *Negara Paripurna: Historisitas, Rasionalitas dan Aktualitas Pancasila*, (Jakarta: Gramedia, 2011).

M. Nuh, Nuhriison, *Pandangan Pemuka Agama terhadap Kebijakan Pemerintah Bidang Keagamaan*, (Jakarta: Kementerian Agama RI, 2013)

Mujiburrahman. *Feeling Threatened Muslim-Christian Relations In Indonesia's New Order*, (Leiden and Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006).

Panggabean, Rizal dan Ali Fauzi, Ihsan. *Pemolisian Konflik Keagamaan di Indonesia*. (Jakarta: Pusat Studi Agama dan Demokrasi [PUSAD] Paramadina, 2014).

Ropi, Ismatu. "Muslim Response to Christianity in Modern Indonesia", Tesis Faculty of Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal, Canada, 1998.

Silaen, Victor, *Bertahan di Bumi Pancasila: Belajar dari Kasus GKI Yasmin*, (Jakarta: Yayasan Bina Kasih, 2012)

Suaedy, Ahmad et. al. *Islam, The Constitution and Human Rights: The Problematic of Religious Freedom in Indonesia*. (Jakarta: The Wahid Institute, 2010).

## Internet Sources:

"Hundreds turn out for Bogor rally to denounce besieged Yasmin church," *The Jakarta Globe*, 28 November, 2011.

"RUU Kerukunan Umat Beragama Mengancam Kebhinekaan", 06/01/2014, <http://indonesia.uca.news.com/2014/01/06/ruu-kerukunan-umat-beragama-mengancam-kebhinekaan/>

"Bima Arya jajakansolusi terkait GKI Yasmin", Merdeka, 3 April 2014, Accessed on 07/04/2014 <http://www.merdeka.com/peristiwa/bima-arya-jajakan-solusi-terkait-gki-yasmin.html>

# Qanun Hukum *Jinayat* di Aceh: Tantangan dan Harapan Menuju Syari'at Islam *Kaffah*<sup>894</sup>

Oleh: Nasrullah Yahya

Dosen Tetap STAIN Malikussaleh

## Abstract

*Legal Qanun Jinayah a series of regulations in the field of jarimah. Once approved, the Governor does not sign it and received sharp criticism, especially from Network Coalition. They rejected the Qanun Law Jinayah for violating human rights, the principles of making laws, and so on. One article is disputed Qanun stoning as a constitution, Divine and scholars schools of law agree on this to Muhsan adulterer (have/never married). Terms stoning is not regulated in the positive law and adultery is not considered a violation as long as no one was harmed. After a long vacuum occurs, the draft Qanun now under discussion to be ratified and enforced in Aceh Proovnsi. As Positive Law (Fiqh) of Aceh, ideal conditions have been met; philosophical, juridical and sociological. Regarding 'uqubat jarimah set according to the type that tends to follow the terms of fiqh, while the principle and method of writing from the perspective of usul fiqh. Application of the second post-authorization will require the government's seriousness in law enforcement and justice definite. Legal certainty and legal justice is an essential element in the frame of the implementation of Islamic Sharia kaffah and finally awakened civil society in Aceh Province.*

*Keywords: Qanun, Jinayat Law, Aceh*

## A. Pendahuluan

Paper ini dilatarbelakangi fenomena bahwa sejak draft rancangan Qanun Hukum *Jinayah* dirumuskan oleh Eksekutif, kemudian diserahkan dan dilanjutkan pembahasannya oleh Legislatif, terjadi perdebatan hangat terutama mengenai beberapa pasal. Meskipun ujungnya DPR Aceh mengesahkan, namun Gubernur tidak mau menandatangani karena pasal-pasal itu belum diperbaiki. Kelompok sipil mencatat telah terjadi peminggiran terhadap aspirasi masyarakat sipil, yang tergabung dalam Tim Perumus draft Rancangan Qanun tersebut.<sup>895</sup> Terjadinya pro-kontra pengesahan mengakibatkan terjadinya kevakuman terhadap penerapan hukum *Jinayat*, dan pada tahun 2014 ini Qanun tentang Hukum *Jinayat* masih dalam pembahasan sesuai dipublikasikan draft baru melalui media cetak<sup>896</sup> dan elektronik.

Pengesahan Rancangan Qanun tentang Hukum *Jinayat* tersebut merupakan penjawantahan dari UU No. 44 Tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Keistimewaan Provinsi Daerah Istimewa Aceh dan amanah dari UU No. 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh. Meskipun sebelumnya telah ada tiga Qanun *jinayah*, yaitu; Qanun No. 12 Tahun 2003 tentang Minuman Khamar dan Sejenisnya; Qanun No.

---

<sup>894</sup>\* Makalah ini disampaikan dalam "Annual International Conference on Islamic Studies (AICIS)" yang diselenggarakan oleh Direktur Jendral Perguruan Tinggi Islam KEMENAG RI dan Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Samarinda, pada hari Jum'at s/d Senin, tanggal 21 – 24 Nopember 2014, di Grand Senyur Hotels, Samarinda, Balikpapan.

<sup>895</sup> Hal itu mengindikasikan terhadap penciptaan situasi yang tidak kondusif bagi masyarakat untuk berpartisipasi, terutama ketika draft Rancangan Qanun dibahas di tingkat Legislatif, telah berdampak pada lahirnya Rancangan Qanun yang lebih menitikberatkan pada semangat untuk menghukum secara kejam, dibandingkan dengan membangun aspek pendidikan dan keadilan. [http://www.kontras.org/index.php? hal=siaran\\_pers&id=947](http://www.kontras.org/index.php?hal=siaran_pers&id=947); The Wahid Intitute, *Monthly Report on Religious Issues*, Edisi XXIII, Oktober 2009, h. 1

<sup>896</sup> Koran Lokal "Serambi Indonesia", Jum'at, tanggal 5 September 2014, h. 4

13 Tahun 2003 tentang Maisir (Perjudian); dan Qanun No. 14 Tahun 2004 tentang Khalwat (Mesum). Namun dalam penerapannya mendapat banyak kendala, antara lain belum disahkannya Qanun tentang Hukum Acara *Jinayat*. Artinya bahwa sejak dideklarasikan penerapan syari'at Islam di Provinsi Aceh,<sup>897</sup> hanya baru tiga Qanun *Jinayat* yang dihasilkan.

Rancangan Qanun tentang Hukum *Jinayat* tampaknya lebih komplisit dan komprehensif (juga didukung dengan disahkannya Qanun tentang Hukum Acara *Jinayat*), karena bukan hanya berisikan *jarimah* (perbuatan pidana); *ikhtilath*, *zina*, *pelecehan seksual*, *pemerksaan*, *qadzaf*, *liwath*, dan *musahaqah*, melainkan mencakup juga tiga *jarimah* sebelumnya.<sup>898</sup> Kesepuluh *jarimah* ini 'uqubatnya terdiri dari *hudud* dan *ta'zir*. Kategori 'uqubat ini ditetapkan sesuai jenis *jarimah* mana yang dilanggar, sehingga cenderung mengikuti ketentuan yang ada dalam fiqih itu sendiri. Sementara prinsip utama yang menjadi pegangan serta metode penulisan, Qanun ini berdasarkan perspektif ushul fiqih.

Tantangan pelaksanaan syari'at Islam melalui penerapan Qanun Hukum *Jinayat* (meskipun terjadi pro-kontra) ke depan tidak dapat dinafikan dan bahkan menjadi simbul belaka. Posisi pemerintah seperti mampu dan hanya sekedar merancang serta mengesahkan Qanun-qanun, seperti pengalaman tiga Qanun *jarimah* sebelumnya (Minuman Khamar, Maisir dan Khalwat). Tetapi sebaliknya bahwa penerapan Qanun ke depan akan lebih efektif dengan keseriusan Pemerintah Aceh, karena melalui kekuasaannya memiliki andil besar terhadap penegakan hukum secara *kaffah*<sup>899</sup>. Hal ini suatu harapan besar bagi masyarakat sebagai daerah Serambi Mekkah menuju Aceh madani, seperti kejayaan masa Sultan Iskandar Muda. Oleh karena itu, permasalahan ini sangat urgen dan aktual untuk dikaji secara komprehensif, sehingga menjadi kontribusi bagi pemerintah Aceh, disamping memperkaya khazanah ilmu pengetahuan khususnya berkenaan *pertaqin*an dalam bidang hukum Islam.

## B. Telaah Umum Hukum *Jinayat* Aceh

Dalam perjalanan panjang sejarahnya, masyarakat Aceh dikenal sebagai masyarakat yang sangat dekat bahkan fanatik terhadap ajaran Islam, sehingga Islam menjadi identitas budaya dan kesadaran jati diri. Masyarakat Aceh menyatukan ajaran agama ke dalam adat istiadat dan hukum adat sedemikian rupa, sehingga menyatu dan terbaaur, yang dalam pepatah adat dinyatakan dengan ungkapan: *Hukum ngoen adat lage dzat ngoen sifeut* (hubungan syariat dengan adat adalah ibarat hubungan suatu zat [benda] dengan sifatnya),<sup>900</sup> yaitu melekat dan tidak dapat dipisahkan.

Di era Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI), Aceh sejak awal kemerdekaan telah meminta dan bahkan menuntut kepada Pemerintah untuk diberi izin melaksanakan Syariat Islam dalam berbagai aspek kehidupan, seperti pendidikan, tata kehidupan bermasyarakat, tata kelola Pemerintahan Gampong, dan hukum, baik yang publik maupun yang privat. Pada masa sekarang, pelaksanaan syariat Islam di Aceh adalah amanat dan perintah paling kurang dari tiga Undang-Undang, yaitu:

1. Undang-Undang Nomor 44 Tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Keistimewaan Aceh bagi Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam;
2. Undang-Undang Nomor 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh; dan
3. Undang-Undang Nomor 48 Tahun 2007 tentang Penetapan Peraturan Pemerintah Pengganti

---

<sup>897</sup> Deklarasi dilaksanakan di halaman Mesjid Raya Baiturrahman banda Aceh pada medio Ramadhan 1412 H atau Desember 2000 oleh Gubernur Abdullah Puteh dan kemudian diikuti deklarasi Syari'at Islam pada 1 Muharram 1423. Lihat Safwan Idris, et.al, *Syari'at di Wilayah Syari'at: Pernik-Pernik Islam di Nanggroe Aceh Darussalam*, Ed. Fairus M. Nur Ibr, (Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam: Dinas Syari'at, 2002), h. xi

<sup>898</sup> Perhatikan Rancangan Qanun Aceh, No.? Tahun 2014 tentang Hukum *Jinayat*.

<sup>899</sup>Masykuri Abdillah dkk, *Formalisasi Syari'at Islam di Indonesia Sebuah Pergulatan Yang Tak Pernah Tuntas*, Cet. I, (Jakarta: Renaisan, 2005), h. 210

<sup>900</sup> Nasruddin Sulaiman, et.al., *Aceh: Manusia, Masyarakat, Adat dan Budaya*, (Aceh: Pusat Dokumentasi dan Informasi, 1992), h. 82

Undang-Undang Nomor 2 Tahun 2007 tentang Penanganan Permasalahan Hukum dalam Rangka Pelaksanaan Rehabilitasi dan Rekonstruksi Wilayah dan Kehidupan Masyarakat di Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam dan Kepulauan Nias Provinsi Sumatera Utara.

Dalam undang-undang yang pertama, pelaksanaan syariat Islam dinyatakan sebagai bagian dari upaya memberikan payung hukum yang konkrit untuk “Keistimewaan Aceh” yang sudah diberikan sejak tahun 1959 (melalui Keputusan Wakil Perdana Menteri Republik Indonesia, waktu itu Indonesia masih berdasarkan UUDS 1950).<sup>901</sup> Sedangkan dalam Undang-Undang Nomor 11 Tahun 2006, pelaksanaan syariat Islam dianggap sebagai bagian dari pemberian otonomi khusus untuk Aceh, yang diamanatkan oleh TAP MPR dan lebih dari itu juga sebagai bagian dari pelaksanaan *Memorandum of understanding between The Government of Republic of Indonesia And The Free Aceh Movement*, yang ditandatangani di Helsinki pada bulan Agustus 2005. Sedangkan dalam Undang-Undang Nomor 48 Tahun 2007, dicantumkan beberapa ketentuan tentang pelaksanaan Syariat Islam dan adat Aceh yang muncul sebagai akibat dari musibah Tsunami, yaitu tentang (1) penetapan Baitul Mal sebagai pengelola harta agama, yaitu harta orang Islam yang meninggal dunia tidak meninggalkan ahli waris dan harta yang terletak di lingkungan umat Islam tetapi tidak diketahui siapa pemiliknya. (2) Penetapan Baitul Mal sebagai badan resmi yang akan menjadi pengawas atas wali anak yatim.

Setelah kehadiran Undang-Undang Nomor 44 Tahun 1999, tetapi sebelum Undang-Undang Nomor 11 Tahun 2006, ada sebuah undang-undang lain tentang otonomi khusus untuk Aceh, yaitu Undang-Undang Nomor 18 Tahun 2001 tentang Otonomi Khusus bagi Propinsi Daerah Istimewa Aceh sebagai Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam. Undang-undang ini memperkenalkan Qanun sebagai wadah untuk syariat Islam yang akan dijalankan sebagai hukum positif di Aceh, sebagai bagian dari sistem hukum nasional. Undang-undang ini juga memperkenalkan peradilan syariat Islam di Aceh, yang akan dilakukan oleh Mahkamah Syar’iyah,<sup>902</sup> sebagai bagian dari sistem peradilan nasional dan dibantu oleh Kepolisian dan Kejaksaan. Undang-Undang Nomor 18 Tahun 2001 ini dicabut dan dinyatakan tidak berlaku oleh Undang-Undang Nomor 11 tahun 2006.

Berdasarkan Undang-Undang Nomor 18 Tahun 2001, Pemerintah Provinsi membentuk Panitia untuk menghimpun bahan, menetapkan bidang dan langkah kerja serta menulis Rancangan Qanun Aceh tentang pelaksanaan Syariat Islam sebagai hukum positif di Aceh. Untuk itu, Panitia menetapkan tiga bidang penulisan Rancangan Qanun dengan langkah-langkahnya sebagai berikut:

- a. Bidang pertama penulisan Qanun Aceh tentang peradilan Syariat Islam (*al qadha*) itu sendiri serta Qanun di bidang aqidah, ibadat (shalat, puasa, zakat dan rumah ibadat/masjid) serta syiar Islam;
- b. Bidang kedua penulisan Qanun di bidang *jinayat* (pidana) materiil dan formil dan;
- c. Bidang ketiga penulisan Qanun di bidang *muamalat* (perdata keharta-bendaan) materiil dan formil.<sup>903</sup>

---

901Dimana terjadi kesepakatan antara Dewan Revolusi DI/TII dengan Wakil Pemerintah Pusat (populer dengan sebutan Missi Hardi) untuk mengakhiri “Peristiwa Aceh”, dan untuk ini dibuatlah Keputusan Perdana Menteri Republik Indonesia Nomor 1/Missi/1959. Dengan keputusan ini Provinsi Aceh mendapat sebutan baru: Daerah Istimewa Aceh. Sebutan ini mengandung makna pemberian “... *Otonomi yang seluas-luasnya, terutama dalam lapangan keagamaan, peradatan, dan pendidikan.*” Namun, Keputusan Perdana Menteri ini cenderung tidak efektif di lapangan karena Pemerintah Pusat tidak mengeluarkan peraturan pelaksanaannya. Keputusan Perdana Menteri keluar sekitar tiga tahun setelah Undang-Undang tentang pembentukan Provinsi Aceh di buat (UU Nomor: 24 tahun 1956) dan setelah dua tahun Undang-undang tentang Daerah Istimewa dibuat-dalam hal ini Daerah Istimewa Yogyakarta-yaitu UU Nomor 1 Tahun 1957 jo UU Nomor 3 Tahun 1950. Menurut Hardi, Undang-undang inilah yang menjadi dasar dari pemberian otonomi yang seluas-luasnya dalam bentuk Daerah Istimewa kepada Provinsi Aceh. Tetapi sangat disayangkan, Aceh tidak pernah diberi kesempatan untuk mengatur rumah tangganya berdasarkan UU Nomor 1 Tahun 1957 ini. Aceh dipaksakan mengikuti berbagai peraturan perundangan yang dibuat belakangan, sehingga jati diri dan identitas Daerah Istimewa Aceh menjadi kabur. Hardi, *Daerah Istimewa Aceh, Latar Belakang Politik dan Masa Depan*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1993), hlm 181. Lihat juga Teuku Ibrahim Alfian, *Wajah Aceh dalam Lintasan Sejarah*, (Banda Aceh: Pusat Dokumentasi dan Informasi Aceh, 1999), h. 243-244

902 Rifyal Ka’bah, *Penegakan Syari’at Islam di Indonesia*, (Jakarta: Khairul Bayan, 2004), h. 26

903 Lihat *Himpunan; Undang-Undang, Keputusan Presiden, Peraturan Daerah/Qanun, Instruksi Gubernur; Edaran Gubernur*, Edisi 3, (Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam: Dinas Syari’at Islam, 2004), hlm. iii-iv

Untuk bidang yang kedua, yaitu penulisan Qanun di bidang *jinayat*, Panitia mengelompokkan persoalan menjadi empat kelompok besar yang sekaligus menjadi langkah penulisananya yaitu:

1. Penulisan peraturan (Qanun dan Peraturan gubernur) yang berkaitan dengan perlindungan akhlak, kesusilaan dan kehormatan diri, (keluhuran akhlak dan moral);
2. Penulisan peraturan yang berkaitan dengan perlindungan nyawa manusia;
3. Penulisan peraturan yang berkaitan dengan perlindungan harta kekayaan; dan
4. Adapun penulisan peraturan yang berkaitan dengan hukum acara, akan dilakukan secara bertahap sesuai dengan hukum materil yang memerlukannya.

Untuk langkah pertama disahkan tiga buah Qanun:

- a. Qanun Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam Nomor 12 Tahun 2003 tentang Minuman Khamar dan Sejenisnya;
- b. Qanun Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam Nomor 13 Tahun 2003 tentang Maisir (Perjudian); dan
- c. Qanun Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam Nomor 14 Tahun 2004 tentang Khalwat (Mesum).<sup>904</sup>

Pemilihan tiga masalah di atas untuk dituliskan ke dalam Qanun sebagai Qanun awal di bidang pidana, dilakukan paling kurang karena dua pertimbangan. *Pertama*, perbuatan-perbuatan tersebut merupakan maksiat (haram) dalam syariat dan relatif sangat meresahkan masyarakat Aceh namun belum tertangani secara baik. Perbuatan meminum khamar dan melakukan khalwat tidak merupakan perbuatan pidana dalam hukum nasional; sedang maisir hanya yang tidak mendapat izin yang merupakan perbuatan pidana. *Kedua*, terjadi euforia di berbagai lapisan masyarakat di Aceh, dalam bentuk “pengadilan rakyat” yang muncul di tengah masyarakat terhadap ketiga jenis perbuatan pidana di atas, segera setelah Undang-undang Nomor 44 Tahun 1999 disahkan. Antara bulan September sampai Desember 1999 tercatat belasan kasus dalam tiga masalah di atas, yang diselesaikan masyarakat melalui “pengadilan rakyat” di berbagai tempat di Aceh.

Seperti diketahui ‘*uqubat* cambuk pertama dijatuhkan pada bulan Januari 2005 dan eksekusinya dijalankan pada Juni 2005. Pada saat itu telah terlihat berbagai kelemahan pada Qanun yang ada, baik di bidang materil ataupun formilnya. Memang sejak awal ditulis dan disahkan sudah direncanakan bahwa Qanun-Qanun ini akan direvisi dan disempurnakan setelah dilaksanakan secara nyata di lapangan. Dalam arti telah ada tersangkanya, ada proses penyidikan, penuntutan, penyidangan dan pembacaan putusan sampai tingkat berkekuatan hukum tetap termasuk kasasi, dan setelah itu ada pelaksanaan ‘*uqubat* oleh jaksa penuntut umum. Menurut rencana, setelah disahkan pada tahun 2003 yang lantas diikuti dengan sosialisasi, maka Qanun ini akan dilaksanakan tahun 2004. Setelah itu dilakukan revisi tahun 2005. Karena berbagai sebab, diantaranya musibah tsunami dan MoU Helsinki yang kemudian disusul dengan kehadiran Undang-Undang Nomor 11 Tahun 2006, maka revisi dan penyempurnaan atas tiga qanun tersebut baru dapat terlaksana dan dibicarakan di DPRA pada tahun 2009. Tetapi karena ada perbedaan pendapat antara Eksekutif dan Legislatif, maka rancangan tersebut tidak jadi disahkan, walaupun sudah disetujui oleh fraksi-fraksi yang ada di DPRA dalam Sidang Paripurna mereka. Sesudah itu baru pada tahun 2014 sekarang inilah revisi dan penyempurnaan tersebut dapat disahkan.

### **C. Paradigma Qanun Hukum *Jinayat* Sebagai Hukum Positif (Fikih) Aceh**

Prinsip utama yang menjadi pegangan serta metode penulisan rancangan qanun tentang pelaksanaan Syari‘at Islam dari perspektif ushul fikih, ada empat pokok pikiran (prinsip) yang menjadi pegangan utama yang perlu dikemukakan dalam penjelasan ini, sebagai berikut:

---

904 *Ibid.*

*Pertama*, ketentuan-ketentuan yang akan dilaksanakan itu harus tetap bersumber kepada al-Qur'an dan Sunah Rasulullah; *Kedua*, penafsiran atau pemahaman atas al-Qur'an<sup>905</sup> dan Hadis<sup>906</sup> tersebut akan dihubungkan dengan keadaan dan kebutuhan lokal (adat) masyarakat Aceh pada khususnya atau dunia Melayu Indonesia pada umumnya, serta dengan tata aturan yang berlaku dalam kerangka NKRI; *Ketiga*, penafsiran dan pemahaman tersebut akan diupayakan untuk selalu berorientasi ke masa depan, guna memenuhi kebutuhan masyarakat Indonesia yang sedang membangun di awal abad XV H atau abad XXI M, serta mampu menyahuti "semangat" zaman modern seperti tercermin dalam isu perlindungan HAM dan kesetaraan gender, serta mempertimbangkan kemajuan ilmu dan teknologi terutama sekali ilmu hukum, yang perkembangannya relatif sangat cepat dan pesat, dan *Keempat*, guna melengkapi tiga prinsip di atas dipedomani prinsip yang terkandung dalam sebuah kaidah fiqh kulliah yang dikenal luas: *al-muhafazhah 'ala al-qadim al-shalih wa lakhdzu bi al-jadid al-ashlah* (memelihara keadaan yang lama yang maslahat dan mengambil yang baru yang lebih maslahat.<sup>907</sup> Kaidah ini dimaksudkan sebagai penetapan yang dituangkan ke dalam Qanun Hukum *Jinayat*, namun tetap memakai ketentuan-ketentuan lama (mazhab) yang masih baik (relevan) dan berusaha mencari serta merumuskan ketentuan baru yang lebih baik dan lebih unggul".

Keempat prinsip ini<sup>908</sup> diharapkan Syariat Islam yang dituangkan ke dalam Qanun Aceh sebagai hukum positif (fikih) Aceh yang menjadi sub-sistem dalam sistem hukum nasional dan sistem peradilan nasional ini, akan tetap berada di bawah naungan al-Qur'an dan Sunah Rasulullah dan tetap berada dalam bingkai sejarah panjang pemikiran fikih dan penerapan syariat Islam di berbagai belahan dunia. Begitu juga Qanun-qanun ini akan tetap bertumpu pada budaya dan adat istiadat lokal masyarakat Indonesia, khususnya masyarakat Aceh, serta sistem hukum yang berlaku di dalam NKRI. Dengan demikian kegiatan dan pilihan ini diharapkan mampu mewujudkan sebuah tatanan hukum (fiqh) baru yang berakar dan menyatu dengan kesadaran hukum rakyat serta mampu memenuhi kebutuhan masa depan bangsa yang semakin rumit dan kompleks, serta tidak tersandung pada tuduhan mengabaikan perlindungan HAM dan kesetaraan gender. Dalam ungkapan masyarakat lokal yang dikutip dari al-Qur'an, upaya ini sering dinyatakan sebagai upaya untuk merumuskan aturan hukum yang "*rahmatan lil 'alamin*".

Beralih kepada cara yang ditempuh untuk menentukan perbuatan pidana, bagaimana cara, apa ciri, dan atau apa rukun dan syarat yang diperlukan agar sebuah perbuatan dapat ditetapkan sebagai *jarimah* (perbuatan pidana), maka Qanun ini cenderung mengikuti ketentuan yang ada dalam fiqh itu sendiri. Dalam fiqh ada dua cara untuk menetapkan bahwa suatu perbuatan adalah *jarimah*. Cara yang pertama, *nash* (al-Qur'an atau hadis) sendiri yang menyatakannya sebagai perbuatan yang harus

---

905 Kitab suci yang berisikan kumpulan firman-firman Allah yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad Saw. sebagai kitab *samawi* dan menjadi petunjuk bagi para ilmuwan, peringatan bagi orang-orang yang ingkar serta pedoman bagi orang yang lalai dan melampaui batas. Di samping itu, *al-Qur'an* adalah mu'jizat Islam yang kekal dan mu'jizatnya selalu diperkuat oleh kemajuan ilmu pengetahuan. Ia diturunkan Allah kepada Rasulullah Muhammad Saw untuk mengeluarkan manusia dari suasana yang gelap menuju yang terang, serta membimbing mereka kejalan yang lurus. Rasulullah Saw menyampaikan *al-Qur'an* itu kepada shahabatnya orang-orang Arab asli, sehingga mereka dapat memahaminya berdasarkan nalurinya. Apabila mereka mengalami ketidak-jelasan dalam memahami suatu ayat, mereka menanyakan kepada Rasulullah Saw. Muhammad Farid Wajdy, *Da'irah al-Ma'arif al-Qur'an al-'Isyrun*, Juz VII, (Bairut: Al-Maktabah al-Islamiyah al-Jadidah, t. th), h. 666; Manna' Khalil Al-Qattan, *Studi Ilmu-Ilmu Qur'an*, Cet. VI, (Jakarta: Pustaka Litera AntarNusa, 2001), h. 1

906 Salah satu dasar sumber hukum yang mesti di ikuti oleh kaum muslimin. Meninggalkannya merupakan suatu tindakan yang menyimpang dari ketentuan-ketentuan agama, atau pengingkaran terhadap *al-hadis* sama artinya dengan ingkar terhadap kebenaran yang bersumber dari Allah sendiri. Hal ini sesuai dengan *ijma'* ulama bahwa umat Islam tidak perlu ragu terhadap keujubannya. Muhammad Abu Zahw, *Al-Hadis wa al-Muhaddisin*, (Cairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, t. th), h. 20; Daniel Djuned, *Paradigma Baru Studi Ilmu Hadis; Rekonstruksi Fiqh Al-Hadis*, (Banda Aceh: Citra Karya, 2002), h. vii

907 A. Djazuli, *Kaidah-kaidah Fikih, Kaidah-kaidah Hukum Islam dalam Menyelesaikan Masalah-masalah yang Praktis*, (Jakarta: Kencana, 2006), h. 193

908 Pilihan untuk menggunakan empat prinsip penafsiran di atas menjadi penting sekiranya diingat bahwa upaya pelaksanaan Syariat Islam di Aceh dalam kerangka Negara Kesatuan Republik Indonesia sekarang, adalah sebuah "terobosan besar dan penting" yang diberikan oleh negara kepada masyarakat Aceh untuk mencari dan merumuskan sebuah "model" penerapan hukum berdasar Syariat Islam di dalam masyarakat dan negara modern.

dijatuhi hukuman (*'uqubat*), misalnya al-Qur'an menyatakan bahwa pezina dicambuk seratus kali, pembunuh dikenai *qishash* atau diyat. Perbuatan jenis ini diidentifikasi sebagai *jarimah hudud*<sup>909</sup>. Di dalam hadis disebutkan bahwa Rasulullah menyuruh Sahabat memukul (mencambuk) orang yang terbukti meminum khamar. Sebagian ulama menyatakan *jarimah* dan *'uqubat* minum khamar sebagai *hudud*, tetapi sebagian lagi menyatakannya sebagai *ta'zir*.

Model yang *kedua*, ditetapkan denan salah satu dari tiga cara; *Pertama*, ayat al-Qur'an atau hadis menyatakan/menetapkan perbuatan tersebut berbahaya untuk masyarakat. *Kedua*, manusia berdasarkan pertimbangan akal sehat berkesimpulan bahwa untuk ketertiban umum, perbuatan itu perlu diatur dan pelanggarannya dapat dijatuhi *'uqubat*, seperti peraturan untuk tertib lalu lintas. Cara yang *ketiga*, perbuatan tersebut merupakan perbuatan pendahuluan yang sekiranya diteruskan akan menjadi *jarimah* kelompok yang pertama (*hudud*), misalnya *khalwat* dan *ikhtilath*, atau merupakan perbuatan yang sudah masuk ke dalam lingkup atau menjadi bagian dari *jarimah* kelompok yang pertama, misalnya menjual khamar, menyediakan tempat untuk melakukan *maisir* atau membantu atau membujuk orang akgar melakukan zina atau pemerkosaan dan seterusnya. Perbuatan jenis ini oleh ulama fiqh disepakati sebagai *jarimah ta'zir*<sup>910</sup>. Penetapan jenis dan bentuk *'uqubat*, serta berat atau ringan *'uqubat* yang akan dijatuhkan tersebut, diserahkan kepada masyarakat muslim itu sendiri untuk menentukan atau merumuskannya. Untuk kasus Aceh, kewenangan penyusunan secara formal oleh undang-undang diserahkan kepada Pemerintah Aceh dan DPRA, sedang secara substansial penulisan rancangannya dipersiapkan para ulama dan para sarjana. Begitu juga pembahasannya di DPRA didampingi oleh para ulama, para sarjana dan para praktisi.

Mengenai kerugian yang ditimbulkan, berhubung *jarimah* dalam qanun ini pada pokoknya berupaya memberi perlindungan pada akhlak, maka kerugian utama yang ditimbulkannya pun berhubungan dengan akhlak, lebih banyak menimpa diri sendiri dari orang lain. Meminum khamar akan merugikan orang yang meminumnya, begitu juga *maisir* akan merugikan orang yang melakukannya. Dengan demikian kerugian “langsung” yang ditimbulkan oleh *jarimah* (yang dirumuskan di dalam qanun ini), hanya sedikit yang berhubungan dengan orang lain, misalnya pemerkosaan, pelecehan seksual, menjual khamar, dan seterusnya. Kerugian yang menrimpa orang lain harus disebutkan kerugian “langsung”, karena kerugian tidak langsung atau kerugian jangka panjang dari pelanggaran *jarimah-jarimah* tersebut seperti keruntuhan akhlak, kemiskinan, hilangnya kesetiakwananan, dan sebagainya, kuat dugaan akan terjadi dalam jangka panjang. Mengenai jenis *'uqubat*, di dalam al-Qur'an sudah disebutkan beberapa jenis seperti: *'uqubat* mati (*qishash*), *'uqubat* amputasi (potong tangan), *uqubat* penjara (kurungan dalam rumah, diasingkan), *'uqubat* cambuk dan *uqubat* diyat (semacam ganti rugi yang dibayarkan pelaku kepada korban penganiayaan atau keluarga korban pembunuhan) dan *'uqubat* denda. Perincian dan penjelasan lebih lanjut tentang rumusan, bentuk, serta tata cara penjatuhannya oleh hakim dan pelaksanaannya oleh Jaksa Penuntut Umum relatif masih sangat terbuka untuk dikembangkan dan di dalam kenyataan telah diijthadkan oleh para ulama dari berbagai mazhab. Walaupun harus disebutkan bahwa pengembangan (*ijtihad*) pada *hudud* relatif lebih terbatas dibandingkan dengan pengembangannya pada *jarimah ta'zir*.

---

909 Tindak pidana yang diancam dengan hukuman *hadd*, yaitu hukuman yang telah ditetapkan kadarnya oleh *nash* (al-Qur'an dan al-Hadis), tidak ada dua batas (batas terendah dan batas tertinggi) dan tidak dapat diganti dengan hukuman lain, karena merupakan hak Allah. Jamal 'Athiyah dan Wahbah al-Zuhaili, *Tajdid al-Fiqh al-Islami*, (Bairut: Dar al-Fikr dan Damascus: Dar al-Fikr, 2000) h. 328. Lihat juga Al-Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, Jild. II, (Bairut: Dar al-Fikr, 1983), h. 302. Tindak kejahatan yang menjadikan pelakunya dikenakan sanksi *hadd*, yaitu sanksi yang telah ditetapkan kadarnya oleh syara' bagi suatu tindak kemaksiatan, untuk mencegah pelanggaran pada kemaksiatan yang sama. Abdurrahman al-Maliki, *Sistem Sanksi dalam Islam*, Penerj. Syamsuddin Ramadlan, Judul asli: *Nidzam al-'uqubat*, cet. I, (Bogor: Pustaka Thariqul Izzah, 2002), h. 19-20

910 Hukuman yang tidak ditentukan oleh *nash* yang berkaitan dengan kejahatan yang melanggar hak Allah dan hak hamba –yang berfungsi untuk memberikan pelajaran kepada pelaku kejahatan dan mencegahnya untuk tidak mengulangi kejahatan serupa. 'Atiyah Musthafa Musyarrafah, *Al-Qadha fi al-Islam*, (T.tp: Syirkah al-Syarq al-Awsath, 1966), h. 149; 'Abd al-'Aziz al-'Amir, *Al-Ta'zir fi al-Syari'ah al-Islamiyyah*, (Cairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1976), h. 52; Musthafa Ahmad al-Zarqa, *Al-Madkhal al-Fiqh al-'Ami*, Juz II, cet. X, (Damascus: Dar al-Fikr, 1968), h. 626



Pada *jarimah ta'zir* ada kemungkinan untuk memperluas atau menambah 'Uqubat dengan jenis 'uqubat lain yang dianggap layak dan sejalan dengan prinsip Syari'ah. Di dalam Qanun ini 'uqubat ta'zir dibagi dua, pertama 'uqubat ta'zir utama yang bentuk dan besarnya ditentukan di dalam Qanun, dan yang kedua 'uqubat ta'zir pelengkap yang hanya bentuknya ditentukan di dalam qanun. Sedang besarnya dan alasan serta pertimbangan untuk menjatuhkannya akan diatur dalam Peraturan Gubernur sehingga akan lebih lentur. Qanun memberi izin kepada hakim untuk menjatuhkannya walaupun tidak dituntut oleh jaksa penuntut umum. Dengan demikian hakim juga bisa tidak menjatuhkannya walaupun dituntut oleh jaksa penuntut umum.

Mengenai kesetaraan 'uqubat, di dalam Qanun Provinsi Nomor 11 Tahun 2002 ditetapkan bahwa satu kali cambuk sama dengan dua bulan penjara, sama dengan denda Rp. 500.000,- Alasan dan pertimbangan yang dipakai pada waktu itu adalah menyamakan seratus kali cambuk sebagai uqubat cambuk tertinggi yang ada dalam *nash* (al-Qur'an) dengan penjara dua ratus bulan (16 tahun delapan bulan) sebagai hukuman penjara tertinggi dalam KUHP, dan denda Rp 100.000.000,- (taksiran harga untuk 100 ekor anak lembu, 'uqubat *diyāt* untuk pembunuhan tidak sengaja).

Di dalam Qanun *jinayat* ini, berdasarkan bahan bacaan dan masukan dari banyak pihak, dan kenyataan di lapangan, diupayakan melakukan perbaikan sebagai berikut. Hukuman mati atau diyat yaitu membayar 100 (seratus) ekor unta dewasa (sebagai 'uqubat untuk pembunuhan sengaja) dianggap sebagai 'uqubat tertinggi, tepatnya uqubat denda tertinggi. 'Uqubat ini disamakan dengan hukuman penjara seumur hidup atau penjara tertinggi yang ada dalam KUHP yaitu 15 (lima belas) tahun (untuk memudahkan dibulatkan menjadi 200 (dua ratus) bulan). Adapun hukuman lain yang ditentukan oleh *nash*, yaitu cambuk seratus kali (untuk perbuatan zina) dan potong satu tangan (untuk pencurian) harus dianggap sebagai hukuman yang lebih rendah dari itu. 'Uqubat cambuk 100 (seratus) kali dianggap sama dengan separuh hukuman mati, dengan alasan hukuman tertinggi dalam masalah perlindungan kehormatan dan kejahatan seksual ini adalah hukuman untuk para pemerkosa yang beratnya direncanakan dua kali hukuman untuk orang-orang yang berzina. Dengan demikian hukuman cambuk seratus kali dianggap sama dengan penjara 100 (seratus) bulan dan harga 50 ekor unta.

Sedang mengenai 'uqubat denda dan restitusi, di dalam buku-buku fiqih ditemui hadis yang menyatakan bahwa pada masa Nabi *diyāt* berat, yaitu 100 (seratus) ekor unta dewasa dianggap sama dengan harga 1000 (seribu) dinar emas, lebih kurang sama dengan 4200 (empat ribu dua ratus) gram emas pada masa sekarang. Berdasarkan pendapat ini uqubat mati dapat disamakan dengan denda sebesar 4000 (empat ribu) gram emas (dibulatkan). Dengan demikian setengah hukuman mati, yaitu hukuman cambuk seratus kali dapat disamakan dengan denda 2000 (dua ribu) gram emas. Berdasarkan uraian di atas maka satu kali hukuman cambuk pada dasarnya dianggap sama dengan penjara satu bulan atau denda sebesar 20 (dua puluh) gram emas. Namun demikian, dengan mempertimbangkan kondisi ekonomi masyarakat di Aceh, penetapan denda dengan menggunakan emas dalam jumlah yang relatif besar terasa sangat memberatkan. Oleh karena itu, 'besaran 'uqubat denda diturunkan jumlahnya hingga 50% dari ketentuan asal. Dengan demikian ditetapkan kesetaraan baru 1 (satu) kali cambuk setara dengan 1 (satu) bulan penjara, dan setara pula dengan denda 10 (sepuluh) gram emas.

Emas dipilih untuk menentukan besaran uqubat denda, di samping karena lebih sesuai dengan hadis Rasulullah, juga karena dianggap lebih stabil, sehingga tidak akan terjadi kesenjangan antara 'uqubat denda dengan 'uqubat lainnya karena adanya inflasi setelah waktu berjalan beberapa lama. Untuk memudahkan, Ketua Mahkamah Syar'iyah Aceh diberi kewenangan untuk menetapkan kesetaraan harga emas dengan uang rupiah secara berkala. Mahkamah Syar'iyah Penetapan ini akan diubah dan disesuaikan setiap ada perbedaan dengan harga pasar. Ketua Mahkamah Syar'iyah wajib melakukan penyesuaian apabila harga dalam penetapan telah berbeda lebih dari sepuluh persen dengan harga di pasaran, baik lebih mahal ataupun lebih murah.

Untuk *jarimah hudud*, Qanun ini tidak menganut prinsip 'uqubat alternatif. Sedangkan untuk *jarimah*

*ta'zir* menganut prinsip uqubat alternatif yaitu cambuk atau denda atau penjara. Berdasarkan alur pikir di atas, maka 'uqubat hudud zina ditetapkan 100 (seratus) kali cambuk dan uqubat minum khamar ditetapkan 40 kali cambuk. Namun untuk orang yang sudah diputus bersalah, yang mengulangi kembali *jarimah* yang sama (residivis), maka hakim dapat menambah dengan 'uqubat *ta'zir* yang ditentukan di dalam qanun ini. Sedangkan untuk 'uqubat *ta'zir* seperti khalwat ditetapkan 10 (sepuluh) kali cambuk setara dengan 10 (sepuluh) bulan penjara atau 100 (seratus) gram emas murni. Sedang 'uqubat *ta'zir* yang dianggap lebih berbahaya dari *jarimah hudud*, yaitu pemerkosaan ditetapkan 'uqubat yang lebih berat, namun tetap bersifat alternatif, antara cambuk, denda dan penjara.

Prinsip bahwa 'uqubat ditetapkan secara alternatif dimaksudkan untuk memberi keleluasaan kepada bagi hakim untuk berijtihad guna lebih mendekati dan memenuhi rasa keadilan masyarakat. Dalam beberapa kasus, misalnya pengulangan dan pemerkosaan hakim berdasarkan pertimbangannya dapat menetapkan 'uqubat tambahan, sehingga 'uqubat yang dijatuhkan secara kumulatif telah melebihi ketentuan uqubat untuk *hudud*. Adapun besaran 'uqubat, dalam qanun ini ditetapkan batasan tertinggi dan terendah. Untuk batasan terendah ada tiga bentuk. Bentuk yang pertama ditentukan langsung pada masing-masing *jarimah*. Sedangkan yang kedua adalah batasan umum yaitu sperempat dari batasan tertinggi. Adapun bentuk yang ketiga tidak disebutkan, yaitu 'uqubat Utama yang dijadikan sebagai tambahan. Jadi untuk yang ketiga ini batas terendahnya adalah 'uqubat terendah yang dapat disetarakan yaitu cambuk satu kali, penjara satu bulan atau denda 20 gram emas murni.

Selain 'uqubat Utama, Hakim atas pertimbangannya dapat juga menjatuhkan 'uqubat Pelengkap walaupun tidak diminta (dituntut) oleh jaksa penuntut umum. Dengan demikian hakim diberi kekuasaan yang relatif besar untuk menjatuhkan 'uqubat, dan inilah yang memang digariskan dalam hukum (fiqih) Islam bahwa hakim bukanlah semata-mata sebagai 'corong' undang-undang. Peluang untuk menjatuhkan 'uqubat pelengkap dibuka di dalam qanun ini agar rasa keadilan yang tumbuh dan berkembang di dalam masyarakat, yang mungkin berbeda antara satu kasus dengan kasus lain, atau satu daerah dengan daerah lainnya, atau satu waktu dengan waktu lainnya, dapat tertampung. Sedangkan berkaitan dengan ketentuan umum, pada dasarnya mengikuti ketentuan umum dalam Kitab Undang-Undang Hukum Pidana (KUHP), kecuali yang disebutkan lain di dalam Qanun ini, atau tidak sejalan dengan prinsip-prinsip syariat Islam.

## **D. Problematika Penerapan Qanun Hukum *Jinayat*: Tantangan dan Harapan Menuju Islam *Kaffah***

### **1. Problem Pra Pengesahan Qanun Hukum *Jinayat***

Terjadinya pro-kontra ketika pengesahan Qanun Hukum *Jinayah* yang disahkan delapan fraksi DPR Aceh di ujung masa pensiunnya (tanggal 14 September 2009), memberikan sebuah pelajaran berarti bahwa meletakkan hubungan agama-negara dalam konteks negara Pancasila. Pengesahan tersebut dalam realitas terjadi polemik besar karena Gubernur (Irwandi Yusuf) tidak mau menandatangani, dengan alasannya bahwa beberapa pasal tidak diperbaiki, antara lain mengenai hukuman *rajam* yang sulit diterima oleh sebagian masyarakat dan melanggar HAM.

Bagi kelompok yang pro mengatakan bahwa penerapan hukum Islam adalah bagian dari kebebasan menjalankan agama, termasuk penerjemahan konteks "kekhususan" Aceh melalui UU No. 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh. Apalagi sebelumnya, peraturan senada nyatanya sudah berlaku dan berjalan seperti Qanun No. 13 Tahun 2003 tentang Perjudian yang salah satunya berisi hukum cambuk. Berbeda dengan kelompok yang menolak (kontra) Qanun,<sup>911</sup> mereka beralasan bahwa selain apa yang

---

911 Jaringan yang terdiri dari Koalisi NGO HAM Aceh, Kontras Aceh, RPUK, LBH Aceh, LBH APIK Aceh, KPI, Flower Aceh, Tikar Pandan, ACSTF, AJMI, KKP, SeiA, GWG, SP Aceh, Radio Suara Perempuan, Violet Grey, Sikma, Pusham Unsyiah, Yayasan Sri Ratu Safiatuddin.

disebutkan sebelumnya (dalam pendahuluan), beberapa pasal dalam Qanun *Jinayah* juga bertentangan dengan apa yang telah diatur dalam UU HAM, UU Penghapusan segala bentuk diskriminasi terhadap perempuan, UU pengesahan konvenan anti penyiksaan, UU Perlindungan anak, termasuk pula melanggar prinsip-prinsip pembuatan peraturan perundang-undangan.<sup>912</sup>

Fokus tentang pemberlakuan hukum rajam hingga mati, oleh kelompok kontra telah mendesak pemerintah untuk menindaklanjuti uji materiil Qanun *Jinayah* melalui *judicial review* oleh Mahkamah Agung. Sementara dari sisi kultural, perlu upaya dan kajian yang terus menerus dan mendalam untuk mendialogkan konsep syariat Islam dan konteks negara hukum Indonesia.<sup>913</sup> Sebab bagaimanapun konsep syariat dalam sejarahnya bukanlah konsep baku. Bahkan ada pandangan, apa dianggap sebagai “murni” hukum Islam seperti hukum cambuk dan rajam itu sesungguhnya juga peninggalan masa pra-Islam yang kemudian diadopsi Islam. Dengan begitu, bisa juga dipahami menerima atau menolak Qanun *Jinayah* ini tak berarti soal Islam dan bukan Islam, atau lebih sempurna (*kaffah*) atau tidak sempurna. Atau boleh jadi ini sekedar proses politik hukum.<sup>914</sup>

Upaya dari perjuangan mereka itu mengakibatkan penundaan beberapa kali pengesahan Qanun dimaksud. Penundaan ini mendapat reaksi dari kalangan ulama dayah yang mendesak Dewan Perwakilan Rakyat Aceh (DPRA) agar mensahkan kembali Qanun (peraturan daerah) Hukum *Jinayah*, sebelum berakhirnya tahun 2013. Melalui Sekjen Himpunan Ulama Dayah Aceh (HUDA) Tgk. Faisal Ali di Banda Aceh menyatakan bahwa tidak ada alasan bagi dewan untuk tidak mensahkan rancangan Qanun Hukum *Jinayah* menjadi Qanun.<sup>915</sup> Di bulan September 2014 ini, draft Qanun itu dalam tahap pembahasan, sementara materiil pasal ‘*uqubat* rajam hingga mati telah dihapuskan,<sup>916</sup> ini terlihat dari publikasi rancangan Qanun Hukum *Jinayah*.

Problematika perdebatan Qanun Hukum *Jinayah*, berdasarkan landasaan yang ditemukan dapat dianalisa dengan beberapa argumentatif, sebagai berikut:

**Pertama**, munculnya senyelemen bahwa pelaksanaan ‘*uqubah* dalam Qanun Hukum *Jinayah* telah melanggar HAM dan sebagainya, sebenarnya itulah ajaran Islam yang harus dijaga, dipertahankan dan diamalkan –bukan mempertahankan hukum Barat dengan konsepnya “HAM”. Karena konsep Barat itu tidaklah relevan dengan syari’at Islam (hukum Allah Swt). Islam mempunyai konsep *hak asasi*<sup>917</sup> dan kewajiban individu yang sangat mapan dan harus dipertahankan serta dijalankan oleh segenap umatnya tanpa memperadukkan dengan HAM konsep Barat. Tampaknya wawasan dan pemahaman tentang HAM ini dan apa itu kebebasan di seluruh dunia memang harus dirumuskan kembali.<sup>918</sup>

Issue HAM sebagai suatu bentuk perlindungan, dalam syari’at Islam bukanlah sesuatu yang betul-betul baru. Karena istilah *huquq al-adami* atau *huquq al-’ibad* merupakan dua istilah klasik sebagaimana

---

912 The Wahid Institute, *Monthly Report on...*, h. 2

913 Lebih lanjut mereka memandang bahwa “Kekhususan” Aceh jelas tak boleh melanggar hukum yang lebih tinggi, apalagi sebagian muatan Qanun berada di luar konteks kebebasan beragama. Untuk itu diperlukan kajian dan langkah-langkah konkrit untuk menyelesaikan perbedaan pandang ini. Langkah-langkah itu bisa dilakukan melalui langkah hukum yang tersedia, termasuk langkah kultural agar syariat Islam sejalan dengan semangat zaman.

914 The Wahid Institute, *Monthly Report on...*, h. 2

915 <http://www.antaraaceh.com/2013/11/ulama-aceh-desak-dpra-sahkan-qanun-jinayah.html>

916 Wacana awal yang berkembang bahwa penghapusan pasal dimaksud dapat terealisasi, jika Ketua DPRA sementara hasil pemilu 2009 Hasbi Abdullah mendukung penghapusan hukuman rajam. Penghapusan ini juga didukung mayoritas partai Aceh. *Media Indonesia*, 8 Oktober 2009.

917 Hak asasi adalah hak yang paling mendasarkan yang dimiliki oleh setiap individu – bagi agama Islam, bahwa sejak dunia diciptakan, nilai-nilai menghargai dan menghormati hak-hak orang lain sudah diatur. Jika ada yang mengatakan bahwa Islam tidak menghormati HAM atau Islam adalah anarkis, maka orang tersebut tidak mengenal Islam secara komprehensif. Karena itu, ajaran Islam memberikan jaminan sepenuhnya bagi setiap manusia, kecuali dengan alasan yang dibenarkan hukum syara’. Jaminan yang dimaksudkan adalah terletak dalam martabat *dharuriyah*. Abu Zahrah, *Ushul Fiqh*, (Cairo: Dar al-Fikr al-’Arabi, t.th), h. 291

918 Rusjdi Ali Muhammad, *Hak Asasi Manusia Dalam Perspektif Syari’at Islam; Mengenal Jadi Diri*, Hasan Basri (ed.), (Jakarta: Mihrab, 2004), h. xi

keklasikan fiqh itu sendiri. Para ulama sepakat bahwa setiap individu manusia memiliki sepenuhnya apa yang menjadi haknya itu. Dari itu para penguasa tidak boleh melakukan sesuatu yang melanggar atau mengurangi HAM, atau bahwa penguasa tidak mempunyai kekuasaan sedikitpun untuk mencabut hak-hak tersebut.<sup>919</sup> Seperti hak untuk mendapat ganti rugi akibat perbuatan yang tidak adil.

HAM sebenarnya telah terintegrasikan ke dalam salah satu sub disiplin ilmu seperti ushul fiqh. Melalui penalaran hukum, terdapat adanya pembahasan tentang perlindungan dan pemenuhan kebutuhan *dharuriyah* (kebutuhan primer), selain *hajiyah* (kebutuhan sekunder), *tahsiniyah* (tertier).<sup>920</sup> Disinilah sebenarnya posisi HAM yang telah terintegrasikan. Oleh karena itu, kebutuhan *dharuriyah* sangat penting bagi setiap manusia dan harus dipertahankan, untuk memelihara atau mewujudkan lima hal pokok yang terangkum dalam *al-Mabadi' al-Khamsah*, yaitu; perlindungan terhadap agama (*hifz al-din*), perlindungan terhadap jiwa (*hifz al-nafs*), perlindungan terhadap akal (*hifz al-'aql*), perlindungan terhadap keturunan (*hifz al-nasl*), dan perlindungan terhadap harta (*hifz al-mal*).<sup>921</sup> Kelima perlindungan tersebut merupakan wujud dari tujuan syara' (*maqashid al-syari'ah*)<sup>922</sup> dalam penetapan hukum, dimana di dalamnya mengandung *maslahat* dan dapat menafikan *mafsadat*.<sup>923</sup> Nilai kemaslahatan itulah yang menjadi hakikat dari pengakuan syara' terhadap hak asasi manusiawi baik menyangkut kepada individual (*fardi*) maupun kelompok (*jama'i*).

**Kedua**, dalam al-Qur'an hukuman bagi pelaku tindak pidana zina diturunkan tiga tahap; *a*). Dikurung di rumah seumur hidup atau diberikan jalan lain oleh Allah Swt.; *b*). Hukuman yang tak terbatas itu diserahkan bentuk dan ukurannya pada pemerintah (*waliyy al-'amr*) tergantung pada situasi dan kondisinya; *c*). Hukuman jilid (cambuk), bukan rajam (lempar batu hingga mati).<sup>924</sup> QS. al-Nur: 2 secara implisit tidak menjelaskan hukuman *rajam*, tetapi pertama kali hukum *rajam* dilakukan Nabi Saw. adalah sesuai yang terdapat dalam kitab Taurat, yaitu dua orang yang berasal dari orang Yahudi Madinah. Penerapan hukuman *rajam* pada masa Nabi Saw. adalah karena adanya pengakuan berulang kali dari pelakunya, dan terjadi sebelum turunnya ayat cambuk. Ketika pelaku hukum *rajam* berusaha untuk melarikan diri karena kesakitan, tetapi pelaksana eksekusi tidak memberi kesempatan melainkan dieksekusi hingga mati. Mendengar berita ini Nabi Saw. marah dan bersabda: "mengapa kalian tidak meninggalkannya?" Itulah batas yang dikehendaki dalam Sunnah Nabi Saw.

Dengan demikian, dosa-dosa pelaku zina dalam Islam adalah bersifat agama (*diniyyah*), yakni memperbaiki moral manusia bukan menghukumnya, sebab menghukum pelakunya bukanlah tujuan Islam. Oleh karena itu, tanggapan yang disampaikan oleh pihak-pihak tertentu adalah tidak ingin Qanun *Jinayat* tegak di bumi Aceh dan cenderung kepada pemikiran sekuler dan budaya Barat yang sudah merusak ke dalam pikiran sebagian umat Islam.

## 2. Tantangan dan Harapan Menuju Islam *Kaffah*

Setelah tantangan awal dilalui dengan sarat perdebatan, pasca pengesahan dalam konteks penerapan Qanun *Jinayat* bukan sesuatu yang kecil dan sepele di Provinsi Aceh, baik berkenaan dengan tantangan

919Khaled M. Aboe El Fadl, *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, Terj., (Jakarta: Serambi, 2004), hlm. 29

920Abu Ishaq Ibrahim Ibn Musa Al-Syathibi, *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*, Juz II, (Bairut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th), hlm. 207

921 Abu Hamid Muhammad Ibn Muhammad al-Ghazali, *Al-Musyasyfa min 'Ilm al-Ushul*, Juz I, (Bairut: Dar al-Fikr, t.th), hlm. 286

922*Maqashid* adalah bentuk jamak dari *maqshid*, artinya tujuan, kehendak, atau rahasia. Untuk menjelaskan tentang tujuan dan rahasia syari'at –para ulama ushul fiqh sering menggunakan jamaknya, yaitu *maqashid al-syari'ah*. Untuk menjelaskan tujuan dan rahasia syari'at itu, kata *maqashid* kadang-kadang digabungkan dengan *al-syari'at* dan kadangkala digabungkan dengan *al-syari'* (pembuat syari'at, Allah) dengan maksud dan pengertian yang sama. Jadi *maqashid al-syari'ah* dan *maqasid al-syari'* adalah dua istilah yang mempunyai maksud dan pengertian yang sama. Al-Syathibi, *Al-Muwafaqat fi Ushul...*, hlm. 7

923 Al-Ghazali, *Al-Musyasyfa...*, hlm. 286

924 Muhammad Said al-Asmawi, *Problematika dan Penerapan Syariah Islam dalam Undang-undang*, Terj. Saiful Ibad, (Ciputat: Gaung Persada Press, 2005), h. 129

intern maupun ekstern.<sup>925</sup> Agar terapan Qanun ini lebih baik dan sukses, tantangan intern menjadi prioritas utama dan memerlukan seperangkat metode interpretasi nilai lokal (kearifan lokal)<sup>926</sup> untuk penyelesaian kasus-kasus, sehingga opini publik yang terbentuk melalui media massa memihak kepada aplikasi Qanun *Jinayat*.

Terkait tantangan intern pasca pengesahan, penulis menuangkan beberapa pemikiran sebagai bentuk *sport* bagi penerapan Qanun Hukum *Jinayat* di Provinsi Aceh dan pemikiran ini akan menjadi kontribusi bagi kemajuan ke depan. Adapun pemikiran dimaksud antara lain:

**Pertama**, penerapan Qanun *Jinayat* menuntut pemerintah Aceh lebih serius dan konsisten, karena ia memiliki *grand power*. Peraturan daerah (Qanun) tersebut akan berjalan tergantung pada otoritas penuh penguasa (*uliy al-amr*) untuk mencapai kemaslahatan masyarakat Aceh. Begitu pun bahwa secara *de facto* dan *de jure* betapa pentingnya hukum (Qanun *Jinayat*) dalam kehidupan bernegara (daerah Aceh) dan bermasyarakat. Ditambah lagi bahwa hukum ini memenuhi syarat ideal (*sosiologis*) yang berorientasikan pada manfaat dan penerimaan sosial, dan ini sangat relevan dengan penduduk Aceh yang mayoritas Islam. Penerimaan (interaksi) terhadap Islam tersebut terutama berkaitan hukumnya yang bertingkat-tingkat pada dasarnya telah diamalkan tanpa ada pemaksaan, karena mereka telah memilih Islam sebagai jalan hidup. Meski demikian, Islam menjadi nilai dominan dalam kehidupan sehari-hari, baik dalam bentuk kandungan spiritual, bahasa, budaya, maupun praktik perilaku.

**Kedua**, penegakan hukum *Jinayat* dapat melahirkan kepastian hukum (*juridis*) dan keadilan (*filosofis*) di bumi Aceh. Hal ini sebagai integritas hukum Islam di Aceh yang akan menjadi *living law* dalam masyarakat, dan akan mengembalikan citra Aceh sebagai daerah pelaksanaan Syariat Islam baik dalam ruang lingkup nasional maupun di mata internasional. Bahwa dengan Syariat Islam hidup menjadi damai, indah dan hukum-Nya mengandung kepastian dan mengandung maslahat bagi umat. Apabila penerapan Qanun Hukum *Jinayat* ingin mencapai semua itu, maka kepastian hukum dan keadilannya adalah sesuatu yang mesti ditegakkan dalam tata hukum Aceh dengan tetap mempertimbangkan nilai-nilai kemaslahatan baik di tingkat *dharuriyat*, *hajiyyat* maupun *tahsiniyat*. Di samping dapat merujuk pada masa awal Islam (masa Nabi Saw. maupun shahabat) bagaimana hukum itu diterapkan sehingga masyarakat waktu itu merasa takut dan malu melakukan perbuatan pidana (*jarimah*). Akhirnya dari pembinaan hukum oleh Nabi Saw. dan para shahabatnya, kejahatan sangat minim muncul kepermukaan.

**Ketiga**, memerlukan kajian ulang yang lebih komprehensif khususnya berkaitan pemberlakuan Hukum *Jinayat* bagi non-muslim sebagaimana tercantum pada pasal 5 ayat (b) setiap orang beragama bukan Islam yang melakukan *jarimah* di Aceh bersama-sama dengan orang Islam dan memilih serta menundukkan diri secara sukarela pada Hukum *Jinayat*; ayat (c) setiap orang beragama bukan Islam yang melakukan perbuatan *jarimah* di Aceh yang tidak diatur dalam Kitab Undang-Undang Hukum Pidana (KUHP) atau ketentuan pidana di luar KUHP, tetapi diatur dalam Qanun ini. Materi pasal ini sepengetahuan penulis kurang bijak dan toleran terhadap non-muslim. Meskipun diakui bahwa Qanun tersebut mempunyai nilai tambah dibandingkan Kitab Undang-Undang Hukum Pidana (KUHP) dalam hal pengaturan *jarimah* (pasal 2 ayat [2]) dan penentuan *'uqubat* (pasal 4).

Pada masa awal Islam (masa Nabi Saw.) kaum non-muslim ini terbagi dua kelompok; *a*). Kafir *dzimmi*, yaitu kelompok yang tinggal di kalangan muslim dan tidak mengganggu Islam. Mereka ini harus dilindungi tetapi diwajibkan membayar pajak; *b*). Kafir *harbi*, yaitu kelompok yang memusuhi atau memerangi kelompok muslim, darah mereka ini halal ditumpahkan karena telah mengganggu keamanan orang muslim. Oleh karena itu, paradigma pemberlakuan *'uqubat* bagi non-muslim adalah kontradiktif dengan konsep yang ada. Tidaklah logis menerapkan *'uqubat hudud* kepada orang yang bukan Islam, sebab *'uqubat hudud* merupakan murni hukum Tuhan yang mesti dijalankan oleh umat Islam. Selain

---

925 Daud Rasyid, Peluang dan Tantangan Penerapan Syari'at Islam di Indonesia, dalam *Penerapan Syariat Islam di Indonesia: Antara Peluang dan Tantangan*, (Jakarta: Globelmedia Cipta Publishing, 2004), h. 60

926 Ridwan M. Hasan, dkk, *Modernisasi Syari'at Islam di Aceh*, (BandaAceh Aceh: Dinas Syariat Islam Aceh, 2013), h. 113

itu, bagaimana kaitan dengan dosa mereka apabila *'uqubat* terlaksana misalnya dalam *jarimah zina*?. Adalah pengkaburan yang tidak bersyari'at, apalagi mengantikan hukum Tuhan (*hudud-rajam*) dengan *'uqubat cambuk* (hukum dari nalar manusia) dalam *jarimah hudud*.

Dengan demikian, apabila beberapa pemikiran di atas terimplementasikan dengan baik, maka tantangan yang menjadi momok dalam penerapan hukum *Jinayat* adalah suatu keniscayaan. Budaya hukum dan kepatuhan hukum (hukum *Jinayat*) di kalangan masyarakat Aceh yang sudah melekat pada tiap individu, dengan sendirinya fungsi hukum *Jinayat* tidak berguna. Sebab hukum itu hanya sebagai *simbolik-literalistik* atau alat untuk menakuti masyarakat semata agar tidak melakukan perbuatan pidana, tetapi sebaliknya ia akan berfungsi ketika masyarakat melanggar hukum yang telah ditetapkan. Dengan kata lain, tetapi hukum hanya diberlakukan bagi orang bersalah dan orang seperti ini sangat minim dibandingkan dengan orang-orang yang tidak bersalah (benar). Intinya bahwa penerapan hukum *Jinayat* adalah untuk orang yang minim tersebut (bersalah), meskipun hukum itu diterapkan dalam kapasitas masyarakat secara keseluruhan.

Selain tantangan, harapan dari pasca pengesahan Qanun Hukum *Jinayat* adalah suatu dambaan bagi masyarakat Aceh secara umum dalam rangka pelaksanaan Syariat Islam secara utuh. Sebab Islam telah meletakkan sendi-sendi yang organik mengenai kegiatan kemasyarakatan umat manusia. Tujuan terpenting al-Qur'an adalah agar nilai-nilai dan perintah-perintah etiknya bisa dilaksanakan sepenuhnya. Nilai-nilai tersebut pada pokoknya adalah berkaitan dengan prinsip-prinsip keadilan, persamaan dan kemerdekaan yang sesungguhnya menempati posisi sentral dalam ajaran moral *al-Qur'an*. Begitupun terkait dengan penerapan Hukum *Jinayat* adalah menghasilkan perubahan total (*taghyir*)<sup>927</sup> dalam kehidupan masyarakat, mulai dari perubahan ideologis, pola pikir dan gaya hidup, hingga aspek hukumnya. Tentang Hukum *Jinayat* dengan mudah dapat dilihat dari; keseriusan dan konsistensi pemerintah Aceh; dan penegakan hukum yang berkeadilan (tanpa pandang strata, kasta, dan sebagainya).

Hal di atas menunjukkan bahwa penerapan Hukum *Jinayat* di Aceh akan memberi penilaian secara maksimal, apabila mampu menggambarkan sisi ke arah efektivitas sebuah aturan itu sendiri. Artinya sebuah hukum akan berlaku di kalangan masyarakat sekiranya aturan tersebut memenuhi suatu idealitas. Tujuan atau cita-cita masyarakat yang mencoba memahami suatu hukum yang dinilai "baru" atau keputusan suatu pengadilan (acuan Qanun) adalah alat atau sarana mengukur tingkat kepastian suatu aturan.<sup>928</sup> Penilaian masyarakat terhadap suatu kepastian aturan mencakup materi empiris berupa standar keadilan atau budaya hukum. Kiranya apa yang menjadi hukuman dalam suatu perbuatan pidana, baik berupa cambuk, penjara atau yang dinilai sejenis dengan itu haruslah berangkat atas dasar prinsip seadil-adilnya dan mengikat secara keseluruhan. Demikian pula dengan terpenuhinya realitas sebuah aturan, penerapan Hukum *Jinayat* akan diukur tingkat keberhasilan atau kegagalan, apabila pengaruhnya berhasil mengatur sikap tindak atau perilaku tertentu, sesuai dengan tujuannya.<sup>929</sup>

Perkembangan dan kejayaan masa depan Aceh akan ditentukan oleh pemberlakuan Syariat Islam secara *kaffah*, setidaknya melalui penerapan hukum *Jinayat* menjadi tolak ukur menuju Aceh yang bermartabat dan berdaulat, seperti masa *tempo doeloe*, yaitu Sultan Iskandar Muda yang terukir dalam historical. Karenanya sangat logis bila model pemberlakuan Syariat Islam pada masa modern ini, Aceh

---

927 Apa yang menjadi sandaran pemikiran yang hendak dibangun terkait dengan penerapan Qanun Hukum *Jinayat* di Aceh, maka acuan yang mendasar memerlukan konsep *taghyir* sebagai perubahan yang bersifat total yang diawali dari *asas* (ide dasar/aqidah). Asas ini merupakan ide dasar yang melahirkan berbagai ide cabang. Dalam individu seorang muslim, juga dalam masyarakat Islam, yang menjadi asas adalah *Aqidah Islamiyah*. Perubahan total ini tertuju pada kerusakan sesuatu yang bersifat mendasar dan fatal, sehingga harus diadakan perubahan pada dasarnya, yang berlanjut pada cabang-cabangnya. Adapun *ishlah* adalah perubahan yang bersifat parsial. Asumsinya, asas yang ada masih selamat/benar, atau hanya terkotori oleh sesuatu ide asing. A. Hamid S. Attamimi, "Kedudukan Kompilasi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional", Amrullah Ahmad, dkk, *Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), h. 151

928 Soleman B. Taneko, *Pokok-pokok Studi Hukum dalam Masyarakat*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1993), h. 48

929 Soerjono Soekanto, *Efektivitas Hukum dan Peranan Sanksi*, (Bandung: Remaja Karya, 1985), h. 7

menjadi kiblat bagi daerah dan negara lain untuk mengimplementasi Syariat Islam dalam pranata sosial bernegaranya. Kehidupan dalam bersyariat baik secara perorangan maupun kolektif menjadikan kehidupan yang tertib, aman, dan tenteram. Disinilah pranata sosial muncul yang berdemensikan sejahtera dan abadi, bukan hanya dalam konteks duniawi melainkan juga konteks ukhrawi. Dari konteks duniawi itu, dalam perkembangannya oleh pemikir-pemikir Islam telah mencoba dan ingin menerapkan suatu konsep dengan istilah “masyarakat madani”. Sakarang ini, konsep masyarakat madani sedang dicoba penerapannya di kota Banda Aceh sebagai ibu kota Provinsi Aceh. Meskipun belum memberikan hasil maksimal, namun dalam beberapa hal telah memberikan dampak positif.

## E. Kesimpulan

Berkaitan dengan uraian yang dikemukakan di atas dapat ditarik beberapa kesimpulan sebagai berikut; *pertama*, Qanun Hukum *Jinayat* di Aceh dalam konteks *siyash al-syar'iyah* adalah suatu keharusan supaya perbuatan-perbuatan mukallaf yang dilarang agama dapat dikendalikan sesuai pentadbiran jiwa syari'ah. Hukum positif Aceh (atau bisa disebut fiqh Aceh, atau fiqh mazhab negara/ Aceh) akan representatif jika pembentuk qanun mampu meminimalisir pengaruh politik sektarian dan emosional serta fanatisme mazhab. Karena itu, tinglat kalaborasi ulama sebagai *mujtahid al-Qanun* (penyusun qanun) dan lembaga legislatif (DPRA Aceh) sebagai *wadhi al-qanun* (pembentuk qanun) mutlak diperlukan bersama; *kedua*, terjadinya pro-kontra ketika pengesahan Qanun Hukum *Jinayat* yang berakibat kevakuman sekian lama pemberlakuan Qanun itu. Ini sebagai pertanda tumbuh dan berkembangnya demokrasi yang perlu dijunjung tinggi di daerah pelaksanaan Syariat Islam. Kondisi seperti ini bukanlah hambatan besar, sebab pemikiran-pemikiran yang konstruktif dan menyeluruh patut ditimbangan. Sebab pembuatan dan pemberlakuan hukum memerlukan diperhatikan khusus dan optimal, sebab tujuan hukum adalah demi kemaslahatan; dan *ketiga*, pengesahan Qanun Hukum *Jinayat* yang kedua kalinya nanti (direncanakan tanggal 22 September 2014) baik dalam bentuk tantangan maupun harapan dapat diakomodir dengan bijak, agar Qanun Hukum *Jinayat* ini benar-benar tumbuh dan berkembang di bumi Serambi Makkah. Setidaknya *kekaffahan* Syariat Islam di Aceh terelisasi, walaupun tidak *kekaffahan* yang dikehendaki oleh *nash* al-Qur'an. Martabat dan daulat Aceh di masa depan akan lahir kembali dengan terciptanya masyarakat madani.

## DAFTAR PUSTAKA

- ‘Abd al-‘Aziz al-‘Amir, *Al-Ta'zir fi al-Syari'ah al-Islamiyyah*, Cairo: Dar al-Fikr al-‘Arabi, 1976
- ‘Atiyyah Musthafa Musyarrafah, *Al-Qadha fi al-Islam*, T.tp: Syirkah al-Syarq al-Awsath, 1966
- A. Djazuli, *Kaidah-kaidah Fikih, Kaidah-kaidah Hukum Islam dalam Menyelesaikan Masalah-masalah yang Praktis*, Jakarta: Kencana, 2006
- A. Hamid S. Attamimi, “Kedudukan Kompilasi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional”, Amrullah Ahmad, dkk, *Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional*, Jakarta: Gema Insani Press, 1996
- Abdurrahman al-Maliki, *Sistem Sanksi dalam Islam*, Penerj. Syamsuddin Ramadlan, Judul asli: *Nidzam al-‘uqubat*, cet. I, Bogor: Pustaka Thariqul Izzah, 2002
- Abu Hamid Muhammad Ibn Muhammad al-Ghazali, *Al-Musyasyfa min ‘Ilm al-Ushul*, Juz I, Bairut: Dar al-Fikr, t.th
- Abu Ishaq Ibrahim Ibn Musa Al-Syathibi, *Al-Muwafaqat fi Ushul al-Syari'ah*, Juz II, Bairut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.th
- Abu Zahrah, *Ushul Fiqh*, Cairo: Dar al-Fikr al-‘Arabi, t.th
- Al-Sayyid Sabiq, *Fiqh al-Sunnah*, Jild. II, Bairut: Dar al-Fikr, 1983
- Daniel Djuned, *Paradigma Baru Studi Ilmu Hadis; Rekonstruksi Fiqh Al-Hadis*, Banda Aceh: Citra

Karya, 2002

- Daud Rasyid, *Peluang dan Tantangan Penerapan Syari'at Islam di Indonesia*, dalam *Penerapan Syariat Islam di Indonesia: Antara Peluang dan Tantangan*, Jakarta: Globelmedia Cipta Publishing, 2004
- Hardi, *Daerah Istimewa Aceh, Latar Belakang Politik dan Masa Depan*, Jakarta: Bulan Bintang, 1993
- Himpunan; Undang-Undang, Keputusan Presiden, Peraturan Daerah/Qanun, Instruksi Gubernur, Edaran Gubernur*; Edisi 3, Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam: Dinas Syari'at Islam, 2004
- <http://www.antaraaceh.com/2013/11/ulama-aceh-desak-dpra-sahkan-qanun-jinayah.html>
- [http://www.kontras.org/index.php?hal=siaran\\_pers&id=947](http://www.kontras.org/index.php?hal=siaran_pers&id=947)
- Jamal 'Athiyah dan Wahbah al-Zuhaili, *Tajdid al-Fiqh al-Islami*, Bairut: Dar al-Fikr dan Damascus: Dar al-Fikr, 2000
- Khaled M. Aboe El Fadl, *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, Terj., Jakarta: Serambi, 2004
- Manna' Khalil Al-Qattan, *Studi Ilmu-Ilmu Qur'an*, Cet. VI, Jakarta: Pustaka Litera AntarNusa, 2001
- Masykuri Abdillah dkk, *Formalisasi Syari'at Islam di Indonesia Sebuah Pergulatan Yang Tak Pernah Tuntas*, Cet. I, Jakarta: Renaisan, 2005
- Media Indonesia*, 8 Oktober 2009.
- Muhammad Abu Zahw, *Al-Hadis wa al-Muhaddisin*, Cairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, t. th
- Muhammad Farid Wajdy, *Da'irah al-Ma'arif al-Qur'an al-'Isyrun*, Juz VII, Bairut: Al-Maktabah al-Islamiyah al-Jadidah, t. Th
- Muhammad Said al-Asmawi, *Problematika dan Penerapan Syariat Islam dalam Undang-undang*, Terj. Saiful Ibad, Ciputat: Gaung Persada Press, 2005
- Musthafa Ahmad al-Zarqa, *Al-Madkhal al-Fiqh al-'Ami*, Juz II, cet. X, Damascus: Dar al-Fikr, 1968
- Nasruddin Sulaiman, *et.el., Aceh: Manusia, Masyarakat, Adat dan Budaya*, Aceh: Pusat Dokumentasi dan Informasi, 1992
- Rancangan Qanun Aceh, No.? Tahun 2014 tentang Hukum *Jinayat*.
- Ridwan M. Hasan, dkk, *Modernisasi Syari'at Islam di Aceh*, BandaAceh Aceh: Dinas Syariat Islam Aceh, 2013
- Rifyal Ka'bah, *Penegakan Syari'at Islam di Indonesia*, Jakarta: Khairul Bayan, 2004
- Rusjdi Ali Muhammad, *Hak Asasi Manusia Dalam Perspektif Syari'at Islam; Mengenal Jadi Diri*, Hasan Basri (ed.), Jakarta: Mihrab, 2004
- Safwan Idris, et.al, *Syari'at di Wilayah Syari'at: Pernik-Pernik Islam di Nanggroe Aceh Darussalam*, Ed. Fairus M. Nur Ibr, Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam: Dinas Syari'at, 2002
- Serambi Indonesia, Jum'at, tanggal 5 September 2014
- Soerjono Soekanto, *Efektivitas Hukum dan Peranan Sanksi*, Bandung: Remaja Karya, 1985
- Soleman B. Taneko, *Pokok-pokok Studi Hukum dalam Masyarakat*, Jakarta: Raja GrafindoPersada, 1993
- Teuku Ibrahim Alfian, *Wajah Aceh dalam Lintasan Sejarah*, Banda Aceh: Pusat Dokumentasi dan Informasi Aceh, 1999
- The Wahid Intitute, *Monthly Report on Religious Issues*, Edisi XXIII, Oktober 2009



# The Image of Indonesia in the World: An Interreligious Perspective

Oleh: Surya Darma<sup>1)</sup> & Syahrin Harahap<sup>2)</sup>

1) Postgraduate Student, State Institute for Islamic Studies of North Sumatra

2) Professor, State Institute for Islamic Studies of North Sumatra

## Abstract

*The image of Indonesia post-Soeharto in the world from an interreligious perspective could be divided into three categories. First, an image which views interreligious relationship as more harmonious, open, and fair; due to implementation legal reforms, such as the Law on House of Worship, in which non-Muslim house of worships have increased by more than 300%, and the fact that SBY and several regional governments have been given 'peace' awards by foreign institutions. Second, an image of Indonesian society as secular, liberal and Western-oriented, due to its religious openness which exceed other Muslim societies in Southeast Asia and the world. Third, an image where Indonesia is the place where various religious tensions or conflicts occur between different religious communities, religious schools of thoughts, as well as the place for the existence of religious fanaticism, and the involvement of religious community members in terroristic acts. There is a need to improve Indonesian image in the world, especially from an interreligious perspective, by taking several actions, such as providing a fairer service to religious communities through 'remoderation', informing the world of positive interreligious relationships in Indonesia, and broadening the horizon of Indonesian communities and societies in Indonesia through globalization studies.*

*Keywords: image, Indonesia, interreligious perspective*

## 1. Introduction

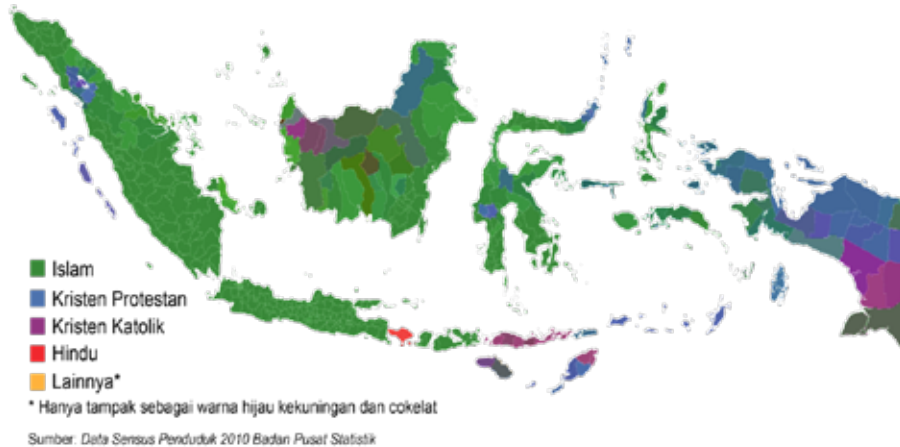
Indonesia is one of the most diverse countries in the world, not least in terms of religion. According to the 2010 Indonesian Central Statistic Agency (*Badan Pusat Statistik*) survey, out of almost 240 million Indonesians only 0.13% adopted other religions and 0.38% did not answer or were not asked about their religion. The rest adhere to the various religions listed below and spread across the various Indonesian islands as follows.

**Table 1 Percentage and absolute numbers of various religion adherents in Indonesia**

	Percentage share (of total population)	Absolute numbers (in millions)
<b>Muslim</b>	87.2	207.2
<b>Protestant</b>	6.9	16.5
<b>Catholic</b>	2.9	6.9
<b>Hindu</b>	1.7	4.0
<b>Buddhist</b>	0.7	1.7
<b>Confucian</b>	0.05	0.1

Source: Central Statistic Agency, Population Census 2010 (indonesia-investments.com)

**Diagram 1 Map of various religion adherents spread across Indonesian islands**



Source: Central Statistic Agency, Population Census 2010 (id.wikipedia.org)

Out of the five largest countries in the world in terms of population size, Indonesia is the only archipelagic one in shape. China (population about 1.37 billion), India (1.25 billion), the United States (319 million), and Brazil (203 million) are all continental in shape (Wikipedia). Being archipelagic, it is no wonder that the diverse Indonesia could gain different images from foreign observer. The analogy would be like the parable of the blind people and the elephant. The blind person who grabs the tusk may say, “An elephant is like a spear!”, while another who feels the trunk may conclude, “An elephant is like a snake!”, and another who hugs the leg thinks, “An elephant is like a tree!” and so on. An observation of only the island of Java may provide the image of Indonesia as almost wholly Muslim, of only the island of Bali as almost wholly Hindu, and of only the island of Papua as almost wholly Christian. However, as the previous table and diagram have shown, Indonesia is a multi-religious country. Indeed, Islam is the predominant religion, but it should be noted that many scholars have theorized that Islam came to Indonesia mostly by trade and spirituality and thus brings with it peace and tranquility, in essence a moderation in all things. However, in the post-Soeharto era, where the public and private atmosphere have been much more open and free, a variety of liberalistic and literalistic ideologies or schools of thoughts have occupied the public and private sphere of discourse and action. This is a rather agreeable phenomenon in Indonesia’s democratic experience, where it not for some of the more extremist discourses or actions, in which innocent people became collateral damage. Based on this development and using an interreligious perspective, this paper shows that three images of Indonesia could be discerned in the post-Soeharto era: one that is harmonious, open, and fair; another that is secular, liberal and Western-oriented; and the other that is conflicting, in tension, and terroristic. This paper concludes by offering some thoughts on the way forward for Indonesia especially to counter the last image.

## **2. Harmonious, open, and fair interreligious image**

The Indonesian constitution guarantees all people in Indonesia the freedom of worship, each according to his or her own religion or belief. However, the Indonesian government until this year only recognizes six official religions adhered by Indonesians in the aforementioned survey (which are Islam, Protestantism, Catholicism, Hinduism, Buddhism and Confucianism). Indonesia’s founding father, Soekarno, has cleverly resolved potential problems caused by religious diversity in Indonesia by proposing belief in the one Supreme God (*Ketuhanan yang Maha Esa*), hypothesizing that every religion (including ‘soft polytheistic’ Hinduism) essentially has one highest Supreme God to which one

subjects oneself. Perhaps this is one of the reasons, in addition of its monotheistic nature, which made the Indonesian Ministry of Religious Affairs recognize the Baha'i faith as one of the official Indonesian religions (Jakarta Post, August 2014). This recent addition opens up the potential for other religions to be recognized as official, as long as it adheres to the belief of one Supreme God.

The above development may provide an image that interreligious relationship in Indonesia post-Soeharto is more harmonious, open, and fair. In the Soeharto era, only five religions were recognized as official: Islam, Protestantism, Catholicism, Hinduism, Buddhism. Post Soeharto, the late 'plural and multicultural president' Abdurrahman Wahid, nicknamed Gus Dur, added Confucianism to the list of official religions, and now under the administration of the 'award-winning president' (to be elaborated later) Susilo Bambang Yudhoyono, nicknamed SBY, another religion, Baha'i is added to the list. Furthermore, according to the former Indonesian Minister of Religious Affairs, Suryadharma Ali, the number of non-Muslim house of worships until 2013 has increased much more than the number of Muslim house of worships to the tune of 156 percent for Protestants, 136 percent for Catholics, 300 percent for Hindus, and 400 percent for Buddhists, while only 64 percent for Muslims (UIN Jakarta's Main News Archive, 2013). Nasaruddin Umar, the current Vice Minister of Religious Affairs confirmed this fact and gave more details as follows: for the past 27 years, the growth of house of worships for Muslims is 64,22%, Christians 131,30%, Catholics 152,00%, Buddhists 268,09%, and Hindus 475,25%, in addition of a decrease in Muslim population from 87.91% to 87.21% and an increase in Christian population from 5.73% to 6.96% (Nasaruddin Umar, 2013).

This high percentage increase occurred along with the implementation of joint regulation between the Ministry of Interior and the Ministry of Religious Affairs in 2006, the full title being 'Joint Ministerial Regulation Number 8 and 9 Year 2006 on Interreligious Peace and Harmony' and sub-titled 'Guidance for Duty Implementation of Local Head/Vice Head of Governments in Maintaining Interreligious Harmony, Empowering Forum for Interreligious Harmony, and Building House of Worships'. Hence, the regulation does not specifically focus on house of worship building, but interreligious harmony in general. This can be seen from the details of the regulation, which stipulates in Article 14 Clause 1 that to build a house of worship, the requirements are: 1) A list of name and identification number for the house of worship's users of at least 90 people validated by local official according to region level; 2) Local societal support of at least 60 people validated by sub-district/villagehead; 3) Written recommendation by Head of Regency/City Office of Religious Affairs; 4) Written recommendation by Regency/City Forum for Interreligious Harmony. In the same Article Clause 2, when societal support has not yet been obtained, the local government is obligated to facilitate the location for the house of worship building. The regulation's stipulations are much more conducive to the building on non-Muslim house of worship, as the previous regulation before 2006, stipulated that 400 people of the surrounding society must provide support for its existence before it can be built. It can thus be understood if all Indonesia's major religious councils, such as *Majelis Ulama Indonesia* (MUI – Indonesian Ulama Council), *Konferensi Wali-gereja Indonesia* (KWI – Indonesian Church Guardians Conference), *Persekutuan Gereja-gereja Indonesia* (PGI – Indonesian Church Association), *Perisadha Hindu* (PH – Hindu Association) and *Majelis Agama Budha* (MAB – Buddhist Religious Council) accept and agree with the joint regulation. In cases when the regulation was demanded to be revoked by a number of non-Muslim protesters, some non-Muslim religious figures, such as Romo Benny Susetyo, the Executive Secretary General of KWI, did not agree as the regulation has indeed made it very easy for the building of house of worship. However, Romo Benny asked that the regulation be revised such that it contains sanction for those local government officials who refuse to adhere to it (Republika, September 2010).

In addition to the recognition of more religions as official and the high increase of non-Muslim house of worship, the harmonious, open, and fair interreligious image may be bolstered by the fact that several Indonesian leaders have been given awards for interreligious harmony and cooperation. The most prominent of these awards was given to SBY, Indonesia's outgoing President, by the United States

Jewish organization's 'Appeal of Conscience Foundation' (ACF), headed by Rabbi Arthur Schneier. Rabbi Schneier is the spiritual leader of the Park East Synagogue in Manhattan, a Modern Orthodox congregation, who has developed a reputation for high-profile interfaith dialogue after the former Pope Benedict XVI visited his congregation in 2008, marking the first time a pope visited a United States synagogue (Haaretz, May 2013). Given the 'World Statesman Award', SBY was recognized by the 48-years old ACF as the first directly-elected President in the country with the largest Muslim-majority population in the world, who has been in the forefront to bring peace to Indonesians and help them to form a democratic society by limiting extremist movements. ACF also acknowledged SBY's peacebuilding achievements at the international level and wishes to encourage him to advance human rights, religious freedom and interreligious cooperation (Nasaruddin Umar, 2013). The award was considered significant by Umar as SBY was selected out of the leaders of at least 30 countries, including Germany, Japan, Switzerland, Turkey, and Russia, by a distinguished panel of at least 40 people, including Imam Yahya Hendi of Georgetown University, Cardinal Theodore E. McCarrick who was the Archbishop in Washington, and Pastor Joseph A. O'Hare who was a former president of Fordham University. Umar also pointed out that Indonesia has the most number of religious holidays in the world. During the reception of the award, some world leaders, such as United States President Barack Obama, United Kingdom Prime Minister David Cameron and South Korean President Lee Myung-bak expressed written congratulation read by Rabbi Schneier. Three Noble peace prize winners, Ramos Horta, Daw Au San Suu Kyi and Shirley Johnson also expressed their congratulation to SBY (Ministry of Foreign Affairs Embassy of the Republic of Indonesia Pyongyang, 2013).

Recently, three local government heads in Indonesia, from Wonosobo, South Kalimantan, and Yogyakarta, have also been given Pluralism Award for their encouragement of diversity and upholding of religious freedom by the Indonesia Interfaith Network (Jaringan Antariman Indonesia-JAII) during their sixth national conference in Papua on May 2014. Elga Sarapung, the JAAI coordinator, said that the 3 recipients were selected out of 13 local government heads, with the consideration of many factors in addition to the criteria used, such as socio-cultural and political factors. Similar to the ACF award to SBY, the presentation of Pluralism Award was also hoped to increase the motivation of the leaders to maintain their favorable attitude towards religious difference of the people in their region and eliminating any discrimination due to this difference. One of the most important results hoped by JAII by giving this award is that the local leaders would be more courageous and independent in taking actions against religious intolerance in their regions (Antaraneews East Java, May 2014).

Last, but not least, another factor contributing to this harmonious, open, and fair interreligious image is the interfaith dialogue and cooperation of Indonesia with many parties at the state or multi-state level, such as with Australia, New Zealand, the United States, ASEAN, Asian, and European Union countries, as well as under organizational umbrellas such as the World Public Forum Dialogue of Civilizations, Global Peace Foundation (GPF), and Asian Conference of Religions for Peace (ACRP). Examples would be the annual meetings of Regional Interfaith Dialogue to strengthen tolerance and pluralism in the region spearheaded by Indonesia and Australia in 2004, the annual executive meeting of the ACRP in Malang in 2013 which ended with an agreement to increase interfaith dialogue in Asia to push for conflict resolution, the Indonesia-U.S. Interfaith Dialogue held in Jakarta in 2010, the session of the EU-Indonesia Human Rights Dialogue in Jakarta this year 2014, and the partnership between GPF and Nahdlatul Ulama, the largest Muslim organization in the world, to affirm the values of tolerance, respect for diversity, and care for the less fortunate. Indonesia also has the Indonesian Consortium for Religious Studies (ICRS), a unique consortium of three diverse universities (the 'secular' Universitas Gadjah Mada (UGM), State Islamic University Sunan Kalijaga (UIN), and Duta Wacana Christian University (UKDW)), which has established the Center for Religious and Cross Cultural Studies (CRCS). CRCS has an integrative and interdisciplinary Masters and Ph.D program in religious studies with students coming from Indonesia, China, Philippines, United States, Egypt, Serbia, Poland, Singapore, Vietnam, Myanmar, Gambia, Sierra Leone and India (ICRS, 2014).

### 3. Secular, liberal and Western-oriented image

Among Muslim countries, aside from Turkey, Indonesia is well known as one of the most secular, liberal and Western oriented. This image is in part due to a strong liberal intellectual network present in Indonesia, such as can be found with the Liberal Islam Network (*Jaringan Islam Liberal – JIL*). Size-wise, this organization is minuscule compared to the mass Muslim organization Nahdatul Ulama and Muhammadiyah. However the influence of its leaders and members are comparable to the leaders and members of these two organizations, due to the space given in the media and policy circles to their views. Some of the views they espoused on secularism, religious pluralism, emancipation of women, freedom of opinion and freedom of expression have become controversial not only in Indonesia, but also in the surrounding South East Asian region and the wider Muslim world, not least due to their acceptance of financial assistance from The Asia Foundation. Several examples of their controversial views are: 1. The Qur'an is a text which must be studied through hermeneutics; 2. Classical Muslim scholars' book are no longer needed; 3. Polygamy must be forbidden; 4. Marriage dowry could be paid by husband or wife; 5. The waiting period after divorce must also apply to men; 6. Marriage for a defined period is legally acceptable; 7. Marriage between Muslim and non-Muslims is allowed for men or women; 8. Inheritance portion for sons and daughters is equal; 9. Children out of wedlock whose biological fathers are known maintain inheritance right from their fathers (Atho' Mudzhar, 2011). In the wider Muslim world, such as in Pakistan and some Middle Eastern countries, these views may actually bring death to their proponents, but in Indonesia, the environment of religious openness ensures that these views were merely discussed in the public sphere or academic events, and death threats that were issued because of these views never materialized.

For South East Asia Muslim countries, it has been stated both Indonesia and Malaysia contains significant strands of liberalism. In Indonesia, liberal Islam seems to be compatible with Indonesia's national motto of *Bhineka Tunggal Ika* (Unity in Diversity) which embraces social and religious plurality, thus resisting the idea of an Islamic state, political Islam, the formalization of Islamic law, and the homogenization of cultures, while in Malaysia, liberal Islam is defined in the context of a racial politics among Malays, Chinese, and Indians (Muhamad Ali, 2012). Thus, it can be understood if Indonesia is viewed as more secular and liberal as compared to Malaysia, especially when the case of fatwa on the ESQ (Emotional Spiritual Quotient) training movement is considered. ESQ is a training movement based on a mix of Qur'anic recitation, business leadership training, Islamic history, and popular psychology to enable a purported "natural" propensity for spirituality to guide the work and home life of its participants (Daromir Rudnycky, 2009). Instead of viewing ESQ simply as a multimedia training program that encourages personal growth in leadership, well-being and Islamic spiritual values, in 2010 the Mufti for the Federal Territories of Malaysia (Kuala Lumpur, Putrajaya and Labuan), Wan Zahidi Bin Wan Teh, issued a fatwa banning the training, deeming it to breach of Islamic teaching, as it supports liberalism by making free interpretation of the Qur'an, supports the concept of pluralism which says that all religions are the same and true, combines Islamic teachings with other religious teachings, including Jewish and Hindu, and uses logic as the main reference instead of the Qur'an and Sunna (Jakarta Post, July 2010). In contrast, the chairman of the Council for Indonesian Ulama (*Majelis Ulama Indonesia – MUI*) then, Amidhan, deemed the fatwa to be exorbitant, saying that even though the ESQ training welcome participants from all religions, it does not mean it embraces pluralism in religions. He considered the ESQ method to be very advanced and extraordinary and those who issued fatwa against it are simply just not ready for it. It is to be noted that after the fatwa issuance, scheduled ESQ training sessions in Malaysia's federal territories were indeed cancelled while no sessions in Indonesia were cancelled.

The inter-religious image of Indonesia as western-oriented may be gained from the fact that many Indonesian Muslim leaders has studied in Western or secular countries. Two of the most prominent Indonesian Muslim leaders currently active at the national and international levels are Azyumardi Azra and Komaruddin Hidayat. Azra graduated from Columbia University in the United States of America

(USA) while Hidayat graduated from the Middle East Technical University in Turkey. Another leader, Din Syamsudin, who is the current leader of the mass-organization Muhammadiyah as well as the current head of MUI, also graduated in the US from the University of California, Los Angeles (UCLA). Even though Said Aqil Siradj, the current leader of the mass-organization Nahdlatul ‘Ulama graduated in the Middle East from University of Umm al-Qura at Saudi Arabia, he is well-known to espouse ‘modern and moderate’ Islamic views which are sometimes deemed as ‘Western-oriented’, such as his claim that a prosperous Indonesia does not need to be an Islamic country or have Islamic parties to uphold justice and rule of law, defend ordinary citizens’ rights, welfare, health, and stability (Reuters, May 2014). The current perceived ‘Western-oriented’ tendency of many prominent Indonesian Muslim leaders such as those listed above may have started and be traced from the fact that their predecessors had been trained under a cooperation framework between Indonesia and Canada since 50 years ago. Promising graduates from the State Institute for Islamic Studies (*Institut Agama Islam Negeri*-IAIN) were sent to McGill University’s Institute of Islamic Studies (IIS) to pursue their advanced studies. Two IIS graduates, Mukti Ali and Mohammad Rasjidi, went on to occupy the highest position related to religion in the government, the Minister of Religious Affairs. Other graduates all returned to senior positions in the Ministry and in the IAINs (McGill’s IAIN Indonesia Social Equity Project).

A significant leader in the IAINs, Harun Nasution, well-known for his rationalist views, again sometimes deemed as Western-oriented, led the most strategic these IAINs, IAIN Jakarta, for more than a decade. IAIN Jakarta was significant because it was a training ground for many regional or local Muslim leaders from all over Indonesia, employing sociological, cultural, rational, and non-denominational approaches to Islam as opposed to theological, normative, and denominational approaches (Azra, 2014). It was the first of a number of IAINs to be transformed into UIN (*Universitas Islam Negeri* – State Islamic University) in 2002, followed by IAIN Yogyakarta, IAIN Pekanbaru, IAIN Makassar, and IAIN Bandung in 2004, as well as many other IAINs later including IAIN Sumatra Utara, where the author currently works. One of the main aims of these transformations is to equip Indonesian Muslims, especially those who graduate from Islamic schools such as *madrrasah* and *pesantren*, with the tools necessary to be successful in today’s age of globalization through the integration of ‘religious’ and ‘general’ sciences and the upgrading of IAINs’ physical and non-physical infrastructure. A common feature of this transformation is the sending of IAINs academic and non-academic staff to foreign institutions of higher learning deemed able to increase their capacities. Some of these programs are conducted in Asian countries such as Turkey, Qatar, and the Philippines, but most are conducted in Western countries such as the Netherlands, Germany, France, and Australia. In these programs, aside from research methodology and management technique capability building, these staffs are exposed to contemporary idea of compatibility between Islam and democracy, civic education, civil society, gender equity, women empowerment, multicultural education and other related idea deemed by some as ‘Western-oriented’.

#### **4. Interreligious conflict, tension, and terroristic image**

There are three types of religious conflict in Indonesia: conflict between adherents of different religion (interreligious), such as those between Muslims and Christians; conflict between adherents of a particular religion and a strand of the religion deemed deviant, such as those between Muslims and Ahmadiyah followers; conflict between adherents of a religion with different theological understanding, such as those between Sunni and Shia Muslims (Andik Wahyun Muqoyyidin, 2012). These conflicts have occurred in significant numbers in the post-Soeharto era. In the years immediately following 1998 when Soeharto stepped down, several interreligious conflict exploded in Ambon, Maluku and Poso, Central Sulawesi. Several civil society organizations, such as Moderate Moderate Muslim Society (MMS), Center for Marginalized Communities (CMC), and SETARA Institute (SI) have recorded tens of cases where interreligious conflict occurs in a number of Indonesian regions. For example, about ten

years after the Central Sulawesi conflict, in 2010 MMS recorded 81 cases of violence related to religion throughout Indonesia, while CMC recorded 56 cases where the principle of religious freedom were broken in East Java alone. In 2011, SI recorded 244 violations against religious freedom, where West Java with 57 cases showed the highest number, followed by South Sulawesi (45 cases), East Java (31 cases), North Sumatra (24 cases), and Banten (12 cases). The violations could be performed by actors from state institutions such as Ministerial office, state agencies, the police, judicial courts, the military, and the local government at village, district, regency, city, or provincial level, as well as actors from non-state institutions such as mass-organizations especially the religious ones, groups and individuals, and unidentified masses (Andik Wahyun Muqoyyidin, 2012). It is to be noted that most of these conflicts were and continued to be caused by an interplay of economic, social, and legal in addition of religious factors.

Zainal Abidin Bagir, the editor of recent book (2014) written by Robert W. Hefner and Ihsan Ali-Fauzi, which short title is *Memetakan Masalah dan Advokasi untuk Keragaman Agama* (Mapping the Problems and Advocacy of Religious Diversity), stated that the major evidence of interreligious tension in Indonesia is related to public policy which includes the issues of religious desecration and house of worship building. Bagir stated that the interreligious public policy issues started with the effort to amend the UUD 1945 (*Undang-undang Dasar* 1945 – Foundational Laws of 1945) in the early years of post-Soeharto era as a number of Muslim political groups brought up the issue of *Piagam Jakarta* (*Jakarta Charter*) again. A particular principle concerning Muslims in the Jakarta Charter is they are obligated to apply the *sharia* in their daily lives. In the post-Soeharto era, Muslim political groups has been attempting to turn this principle into policy at national and local levels. Nationally, several Laws and Bills have polarized religious groups, such as *Undang-undang* or Law on National Educational System (*Sistem Pendidikan Nasional*), Law on Anti-pornography (Anti-pornografi), Joint Regulation on Building House of Worship (*Pendirian Rumah Ibadah*), Joint Regulation on the Indonesian Ahmadiyah Congregation (*Jemaat Ahmadiyah Indonesia*), Law on Health (*Kesehatan*) especially articles that concerns abortion, Law on Population Administration (*Administrasi Kependudukan*), Law on Prevention of Religious Desecration (*Pencegahan Penodaan Agama*), Law on Islamic Alms (*Zakat*), *Rancangan Undang-undang* or Bill on Halal Product Guarantee (*Jaminan Produk Halal*), and Bill on Interreligious Harmony (*Kerukunan Umat Beragama*).

Locally, many regional governments and local House of People Representatives (Dewan Perwakilan Rakyat Daerah) have attempted to produce and implement religious-based or religion-inspired law, be they Islamic (*sharia*) or Christian (*injili*-Biblical). The fact that Muslims are the majority population in Indonesia is reflected in the manifestation of tens of *sharia* regulations in the provinces West Sumatra, Lampung, Banten, West Java, South Kalimantan, West Nusa Tenggara, East Java, South Sulawesi, Riau, Bangka Belitung, Yogyakarta, Central Java, and Aceh, while only one *injili* regulation could be found in the city of Manokwari, province of West Papua. It is to be noted that aside from the replacement of Manokwari's name from *Kota Buah* (Fruit City) to *Kota Injil* (Biblical City) and the prohibition of non-Christian house of worship building near churches, the *injili* regulation is quite similar with the *sharia* regulation as both prohibits alcoholic beverages and prostitution activities as well as specify the types of dresses to be worn by residents. A rather extensive examples on these regulations could be found on Wikipedia titled *Daftar peraturan daerah di Indonesia berlandaskan hukum agama* (A list of local regulations based on religious law).

A useful classification of the above phenomena can be found in Arskal Salim's account of the historical struggle to implement Islamic-based or Islamic-inspired law in Indonesia. The historical struggle is divided into five 'Islamicity' levels, increasing in order of comprehensiveness. The first and lowest level covers family issues which includes marriage, divorce and inheritance. The second level covers economic and finance issues which include Islamic finance, banking, and alms. The third level covers ritual or religious practice issues which include the obligation to wear head cover for women

or the prohibition of alcohol, gambling, and prostitution. The fourth level covers the implementation of Islamic criminal law especially on punishments meted out to criminals. The fifth and highest level covers the application of Islam as the foundation of state and government. Once a level is achieved, Islamic political groups would work for the achievement of the next level. As such, interreligious (and ‘interideological’ – between religious and secular) tension at the policy level would continue to occur at the local and national level. An table of sample regulations (laws, bills, and instructions) which falls under the above five levels could be seen as follows.

**Table 2 Examples of regulations categorized under the five ‘Islamicity’ levels**

Level	Description	Regulation
1	Family issues	<ul style="list-style-type: none"> <li>- UU No. 1 Year 1974 on Marriage</li> <li>- UU No. 7 Year 1989 on Religious Court which becomes UU No 3 Year 2006 on Religious Court</li> <li>- Inpres No 1 Year 1991 on Islamic Legal Compilation</li> </ul>
2	Economic issues	<ul style="list-style-type: none"> <li>- UU No. 7 Year 1992 jo UU No 10 Year 1998 and UU No 23 Year 1999 on National Banking System</li> <li>- UU No. 38 Year 1999 on Zakat Management</li> <li>- PP No. 28 Year 1977 on Endowment which becomes UU No 41 Year 2004 on Endowment</li> <li>- Perda Aceh No. 7/2004 on Zakat Management</li> <li>- Perda Kab. Bukit Tinggi No. 29/2004 on Zakat and Charity Management</li> </ul>
3	Religious practice issues	<ul style="list-style-type: none"> <li>- UU No. 17 Year 1999 on Pilgrimage Management</li> <li>- RUU on Anti-pornography and Anti-'pornoaction'</li> <li>- Perda Kab. Pesisir Selatan No. 8/2004 on Ability to Read and Write the Qur'an</li> <li>- Regent Instruction Sukabumi No. 4 Year 2004 on Wearing Muslim Attire for School and College Students in Sukabumi Regency</li> <li>- Perda Kab. Padang Pariaman No. 02 Year 2004 on the Prevention, Punishment and Eradication of Vice</li> <li>- Perda Tangerang No. 7/2005 on the Sale and Storage of Alcohol and Being Drunk in Public</li> </ul>
4	Criminal punishment issues	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Qanun Aceh No. 7 Year 2013 on Criminal Law Procedures</li> <li>- Qanun Aceh No. 11/2002 on Religious Affairs, Worship and Religious Symbols</li> <li>- Qanun Aceh No. 12/2003 on Khamar (Consumption of Alcohol),</li> <li>- Qanun Aceh No. 13/2003 on Gambling</li> <li>- Qanun Aceh No. 14/2003 on Khalwat (Affectionate Contact between an Unmarried Couple)</li> <li>- Village Regulation of Padang Islamic Village, Gantarang District, Bulukumba Regency No. 05 Year 2006 on Implementation of Punishment by Whipping</li> </ul>
5	State or government foundation issues	None

Source: Nanang Handoko at *Forum Kompas*, Wikipedia, and Jakarta Post

Explanation of Abbreviation: UU = *Undang-undang* (Law), PP = *Peraturan Pemerintah* (Government Regulation), RUU = *Rancangan Undang-undang* (Bill), Inpres = *Instruksi Presiden* (President’s Instruction), Perda = *Peraturan Daerah* (Local Regulation), Kab. = *Kabupaten* (Regency)

A more worrying image of Indonesia in the post-Soeharto era viewed from an interreligious perspective is that of a terroristic nation and people. Indeed, a number of violent acts such as bombing and killing have occurred since Soeharto gave up formal power in 1998. What is even more worrying these violent acts were justified based on religious reasons. Examples of these acts would include the 2002 Kuta bombing in Bali, the 2003 JW Marriott Hotel bombing in 2003, the 2004 Australian embassy bombing in Jakarta, and the 2005 Jimbaran and Kuta bombing in Bali (Zainal Abidin Bagir, 2014). In



2009, several smaller acts of bombing also occurred in Jakarta. The religious and related justifications used for this bombing were: (1) Indonesia is seen as being in a state of war (thus justifying a defensive attack); (2) Suicide bombing is believed to be noble; (3) The West (as a whole) is targeted as it is considered the invader of Muslim countries and a representative of evil; the Indonesian government is viewed as its corrupt ally (Idhamsyah Eka Putra and Zora A. Sukabdi, 2013). As to why civilians were targeted, especially in Bali where bombing occurred twice, Imam Samudra, who was executed due to his involvement in the bombing, accused that ‘the West’ had first targeted civilians in the following incidents: (1) The trade embargo on Iraq in 1991 initiated by the United States (US) through the United Nation brought about the death of 600.000 babies; (2) The US embargo on Afghanistan during the Taliban rule (1994–2001) resulted in thousand civilians’ death; (3) Israeli’s attack on civilians with US military and financial support; (4) US. attack on Afghanistan after the World Trade Center and Pentagon attack in 2001 caused 200,000 civilians death (Muhammad Haniff bin Hassan, 2007). Samudra also dismissed the legitimacy of business activities where the bombing occurred by claiming that: (1) The core businesses involving alcohol in Sanur, Kuta, Jalan Legian, and the vicinities are prohibited in Islam; (2) There is close symbiosis between businesses that are prohibited and those that are not where both supports each other.

However, in recent years, this terroristic image has faded from international perception, evidenced by the presentation of awards given to Indonesian leaders elaborated in the early parts of this paper. Two major reasons contributed to this recent perception: (1) Response of moderate Indonesian Muslim scholars and public who are in the majority; (2) Severe terrorism crackdown performed by the police and its special antiterrorism unit. Whenever any bombing occurred in Indonesia, in the subsequent period many Muslim scholars would issue pronouncements that it is Islamically forbidden (*haram*). Terroristic acts at public or private locations which inadvertently will harm innocent people are especially condemned by these scholars, especially the moderate ones such as those who have studied in Western countries mentioned above. Condemnation of terrorism was also voiced by a broad spectrum of scholars from all schools of thought such as those that can found in MUI. In 2004, MUI issued a fatwa which declares acts of terrorism as criminal acts and thus *haram*, stating especially that “suicide bombing because of any reason is *haram*” (MUI, 2004). These moderate views gained widespread currency in major print and non-print media throughout Indonesia. Furthermore, the Indonesian police have acted very swiftly and effectively in terms of hunting down the perpetrators of these bombing acts. Almost all known ones, such as Amrozi, Mukhlis, and Imam Samudra, the perpetrators of Bali bombings, were captured and sentenced to death by court decision. Azahari Husin, Dulmatin, and Noordin Mohammad Top were killed during raids by the anti-terror police unit, Densus 88. Many further raids of supposedly smaller terrorist cells by this unit were later shown on television, sometimes live. Very few objections to these terrorist raids could be found from the moderate Indonesian Muslim majority. However, some prominent Muslim scholars did warn that the raid should be conducted carefully to prevent the impression of cheap publicity stunt and Islam being the religion of terrorists.

## 5. The way forward

In view of the previous three images elaborated in this paper, especially with the last less-than-positive image, there are several actions that could be taken by those interested in Indonesia’s good standing in the coming years. One is to apply the principle of ‘remoderation’. Remoderation here means returning to the moderate roots of Indonesian Islam. As stated earlier, Islam came to Indonesia in peace and encourage the principle of moderation in all aspects of lives. Thus this principle should be strengthened through the process of ‘remoderation’ in every Indonesian institutions, from the localized Islamic boarding school (*pesantren*) to the globalized Ministry of Tourism and Creative Economy. There has to be a concerted effort by all concerned Indonesians especially the Indonesian diaspora to explain that the moderate view is upheld by almost all of the Indonesian people because of their

history and psychology. The Indonesian foreign affairs representatives in various world cities play a very important role in this effort. Funds should be allocated to allow Indonesia's 'soft-power' to be showcased, especially in terms of culture and literature. Indonesian performers, artists, filmmakers and writers with international potential should be brought to these cities to present their work. Another action is to introduce the study of globalization across all Indonesia's educational institutions. All this while, globalization has been understood by Indonesians merely as a general term, thus resulting in a lack of specific knowledge of its advantage and disadvantage, especially in terms of allowing extremist idea (because or despite of it) to spread and take hold among the minds of the young. It could be argued that religiously-justified bombings performed by young Muslims in Indonesia or abroad are very crude responses to the negative effects brought about by globalization. Thus globalization study should be introduced in Indonesian educational institutions at the primary, secondary and tertiary level.

## 6. Conclusion

Recently, with the successful conclusion of people's representatives and Presidential election in Indonesia, a fascinating transition of power has occurred in Indonesia. The general impression is that the religious groups (namely the Muslim political groups) did not gain much in the representatives election and lost a lot in the Presidential election. This development, along with three interreligious image elaborated in this paper, may spur the new government to pay a significant attention to interreligious issues, pushing for the reemergence of moderate Indonesian Muslim society. It may then be seen, as has been seen centuries ago in Indonesia and elsewhere, that Islam and Muslims can only progress under a moderate society and government. As can be seen in this paper, Indonesia could be viewed from a number of images. However, it is in the harmonious, open, and fair image, in essence a moderate image, that Islam and Muslims in Indonesia could be seen to be flourishing and thriving.

## REFERENCES

- Ali, Muhammad. *Islamic Liberalism in Southeast Asia*. In "Oxford Islamic Studies Online", <http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t343/e0040>. Retrieved from [https://www.academia.edu/3709445/Islamic\\_Liberalism\\_in\\_Southeast\\_Asia](https://www.academia.edu/3709445/Islamic_Liberalism_in_Southeast_Asia)
- AntaraneWS. (2010, January 25). *Indonesia, US co-sponsoring first interfaith dialog*. Retrieved from <http://www.antaraneWS.com/en/news/1264406980/indonesia-us-co-sponsoring-first-interfaith-dialog>
- AntaraneWS East Java. (2014, May 25). *JAII Beri Penghargaan Pluralisme Tiga Kepala Daerah*. Retrieved from <http://www.antarajatim.com/lihat/berita/133655/jaii-beri-penghargaan-pluralisme-tiga-kepala-daerah>
- Asian Conference of Religions for Peace. (2013, October 5). *Executive Committee Meeting 2013 Report*. Retrieved from <http://www.religionsforpeaceasia.com/malang-ecm-report-2013/>
- Azra, Azyumardi. (2014). *Reforms in Islamic Education: A Global Perspective seen from the Indonesian Case*. In "Reforms in Islamic Education: International Perspectives" edited by Charlene Tan. London: Bloomsbury. Retrieved from [http://www.google.co.id/books?hl=en&lr=&id=FyT-AgAAQBAJ&oi=fnd&pg=PA59&dq=iain+uin&ots=6xByt2ctPV&sig=tGKQomDlvn3QUwBks9leOz3ouT0&redir\\_esc=y#v=onepage&q=iain%20uin&f=false](http://www.google.co.id/books?hl=en&lr=&id=FyT-AgAAQBAJ&oi=fnd&pg=PA59&dq=iain+uin&ots=6xByt2ctPV&sig=tGKQomDlvn3QUwBks9leOz3ouT0&redir_esc=y#v=onepage&q=iain%20uin&f=false)
- Badan Pusat Statistik. (2010). *Sensus Penduduk 2010-Penduduk Menurut Wilayah dan Agama yang Dianut*. Jakarta, Indonesia. Retrieved from <http://www.indonesia-investments.com/culture/religion/item69>.
- Bagir, Zainal Abidin. (2014). *Memetakan Masalah dan Advokasi untuk Keragaman Agama*. In

“*Mengelola Keragaman dan Kebebasan Beragama di Indonesia: Sejarah, Teori dan Advokasi*”. Center for Religious and Cross-cultural Studies, Sekolah Pascasarjana, Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta, Indonesia.

European Union Delegation to the United Nations, New York. (2013, November 18). *4th Indonesia – European Union Human Rights Dialogue Joint Statement*. Retrieved from [http://eu-un.europa.eu/articles/en/article\\_14256\\_en.htm](http://eu-un.europa.eu/articles/en/article_14256_en.htm)

Global Peace Foundation. *Partners*. Retrieved from <http://www.globalpeace.org/about-us>

Haaretz newspaper. (2013, May 22). *Jewish group gives tolerance award to Indonesian leader blamed for crackdown*. Retrieved from <http://www.haaretz.com/jewish-world/jewish-world-news/jewish-group-gives-tolerance-award-to-indonesian-leader-blamed-for-crackdown-1.525287>

Handoko, Nanang. (2010, September 7). *Menggugat Perda Syariah*. Forum Kompas. Retrieved from <http://forum.kompas.com/nasional/32364-menggugat-perda-syariah.html>

Hassan, Muhammad Haniff Bin. (2007). *Imam Samudra's Justification for Bali Bombing*. Studies in Conflict & Terrorism, Volume 30, Issue 12. DOI:10.1080/10576100701670896. Retrieved from <http://counterideology2.files.wordpress.com/2012/11/imam-samudras-justification-of-bali-bombing.pdf>

Indonesian Consortium for Religious Studies. *History*. Retrieved from <http://icrs.ugm.ac.id/history>

Indonesia Investments. *Religion in Indonesia*. Retrieved from <http://www.indonesia-investments.com/culture/religion/item69>

Jakarta Post, The. (2014, August 8). *Welcoming Baha'i: New official religion in Indonesia*. Opinion Article by Amanah Nurish. Retrieved from <http://www.thejakartapost.com/news/2014/08/08/welcoming-baha-i-new-official-religion-indonesia.html>

Jakarta Post, The. (2014, February 8). *Sharia should not apply for non-Muslims: Aceh ulema*. Headlines Article by Hotli Simanjuntak. Retrieved from <http://www.thejakartapost.com/news/2014/02/08/sharia-should-not-apply-non-muslims-aceh-ulema.html>

Jakarta Post, The. (2013, June 10). *ACRP promotes interfaith dialogue to solve conflicts in Asia*. Article by Wahyoe Boediwardhana. Retrieved from <http://www.thejakartapost.com/news/2013/06/10/acrp-promotes-interfaith-dialogue-solve-conflicts-asia.html>

Jakarta Post, The. (2010, July 8). *MUI rebuffs Malaysian fatwa on ESQ*. Article by Argea Desafti Hapsari. Retrieved from <http://www.thejakartapost.com/news/2010/07/08/mui-rebuffs-malaysian-fatwa-esq.html>

Majelis Ulama Indonesia. (2014, May 22). *Fatwa Terorisme*. Retrieved from <http://mui.or.id/mui/produk-mui/fatwa-mui/fatwa-komisi-fatwa-mui/fatwa-terorisme.html>

McGill's IAIN Indonesia Social Equity Project. *History of the McGill IAIN relationship*. McGill University, Canada. Retrieved from <http://www.mcgill.ca/indonesia-project/about/history>

Ministry of Foreign Affairs, Embassy of the Republic of Indonesia's News in our Portal. (2013, June 1). *Accepting the World Statesman Award, President SBY Pointed Out the Importance of Pancasila*. Pyongyang, Democratic People's Republic of Korea. Retrieved from <http://www.kemlu.go.id/pyongyang/Pages/News.aspx?IDP=6265&l=en>

Ministry of Foreign Affairs, Embassy of the Republic of Indonesia Washington DC. *Bilateral Relations*. Washington DC, United States of America. Retrieved from [http://www.embassyofindonesia.org/wordpress/?page\\_id=516](http://www.embassyofindonesia.org/wordpress/?page_id=516)

- Mudzhar, M. Atho. (2009, September 10). *Perkembangan Islam Liberal di Indonesia*. Retrieved from <http://balitbangdiklat.kemenag.go.id/indeks/artikel-ilmiah/395-perkembangan-islam-liberal-di-indonesia.html>
- Muqoyyidin, Andik Wahyun. *Potret Konflik Bernuansa Agama di Indonesia (Signifikansi Model Resolusi Berbasis Teologi Transformatif)*. Analisis, Volume XII, Number 2, December 2012. Retrieved from [https://www.academia.edu/4900906/POTRET\\_KONFLIK\\_BERNUANSA\\_AGAMA\\_DI\\_INDONESIA\\_Signifikansi\\_Model\\_Resolusi\\_Berbasis\\_Teologi\\_Transformatif](https://www.academia.edu/4900906/POTRET_KONFLIK_BERNUANSA_AGAMA_DI_INDONESIA_Signifikansi_Model_Resolusi_Berbasis_Teologi_Transformatif)
- Putra, Idhamsyah Eka and Sukabdi, Zora A. (2013, January 3) *Basic concepts and reasons behind the emergence of religious terror activities in Indonesia: An inside view*. Asian Journal of Social Psychology, Volume 16, Issue 2. DOI: 10.1111/ajsp.12001. Retrieved from <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/ajsp.12001/abstract>
- Republika newspaper. (2010, September 17). *Konferensi Waligereja Indonesia tak Setuju PBM Dicabut, Mengapa?* Retrieved from <http://www.republika.co.id/berita/breaking-news/nasional/10/09/17/134987-konferensi-waligereja-indonesia-tak-setuju-pbm-dicabut-mengapa->
- Reuter. (2014, May 11). *In Indonesia, moderate Islamic party returns to political centerstage*. Retrieved from <http://www.reuters.com/article/2014/05/11/us-indonesia-election-idUSBREA4A02Q20140511>
- Rudnyckyj, Daromir. (2009, January 29). *Spiritual Economies: Islam and Neoliberalism in Contemporary Indonesia*. Cultural Anthropology, Volume 24, Issue 1. DOI: 10.1111/j.1548-1360.2009.00028.x. Retrieved from <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1548-1360.2009.00028.x/full>
- UIN Jakarta's Main News Archive. (2013, November 11) *Menag: Rumah Ibadah Non-Muslim Tumbuh Lebih 100 Persen*. Retrieved from <http://www.uinjkt.ac.id/index.php/arsip-berita-utama/2644-menag-rumah-ibadah-non-muslim-tumbuh-lebih-100-persen-.html>
- Umar, Nasaruddin. (2013, May 27). *Hikmah di Balik Penghargaan ACF (Surat Cinta Buat Romo Magnis)*. Retrieved from <http://setkab.go.id/berita-8796-hikmah-di-balik-penghargaan-acf-surat-cinta-buat-romo-magnis.html>
- Salim, Arskal. *Penerapan Syariat Bukan Negara Islam?* Retrieved from <http://www.islamlib.com/index.php?site=1&aid=257&cat=content&cid=11&title=penerapan-syariat-bukan-negara-islam>
- Wikipedia. *Daftar peraturan daerah di Indonesia berlandaskan hukum agama*. Retrieved from [http://id.wikipedia.org/wiki/Daftar\\_peraturan\\_daerah\\_di\\_Indonesia\\_berlandaskan\\_hukum\\_agama](http://id.wikipedia.org/wiki/Daftar_peraturan_daerah_di_Indonesia_berlandaskan_hukum_agama)
- Wikipedia. *List of countries by population*. Retrieved from [http://en.wikipedia.org/wiki/List\\_of\\_countries\\_by\\_population](http://en.wikipedia.org/wiki/List_of_countries_by_population).
- World Public Forum "Dialogue of Civilizations". (2012, October 23). *Building Interfaith Bridges through Dialogue: Perspectives from ASEAN and the Philippines*. Retrieved from <http://wpfdc.org/blog/politics/18384-building-interfaith-bridges-through-dialogue-perspectives-from-asean-and-the-philippines>

# Strategi Peningkatan Mutu Perguruan Tinggi Agama Islam Berbasis Balanced Scorecard

Oleh: Rahman El Junusi, dkk

Dosen Fakultas Ekonomi dan Bisnis Islam IAIN Walisongo Semarang

## Abstrak

*Professionalism of teachers and other personnel to achieve the vision and mission of PTAI through improving the quality of teachers and education through qualification standards, to increase the competence and professionalism. To get to the achievement of the quality of education and governance PTAI clean and transparent, offering researchers a balanced scorecard concept of technical, tactical and operational-prinsip with implementing the principles of good governance as a development strategy PTAI policy in the future. By developing a model of balanced scorecard of Kaplan (1996) which is based on the 5 (five) perspective, among other things: stakeholders (stakeholders), administrative and financial management (administration and finance), the process of education and development (teaching and learning), work ethic and culture (ethos and culture) and good governance are integrated in a model of quality improvement strategies PTAI the purpose of the study was (1) to determine the implementation of the balanced scorecard in PTAI in Central Java, and (2) the strategies used in order to improve the quality of education in PTAI based on the balanced scorecard approach. This research is a policy, which uses STAIN in Central Java Object As research, while faculty, students, employees, officers and alumni of the unit being analyzed. The analysis technique used is descriptive eksploratif.*

*In order to implement the balanced scorecard to STAIN course requires accurate data and documents, it is to be aware of changes in the key indicators that can be used as the basis of evidence of organizational activity. Reality field a lot of which are not well documented so that from various perspectives there are some drawbacks-kelurahan. This is one of the biggest obstacles in implementing the balanced scorecard and implement ukran-measure or balanced scorecard key indicators on PTAI or STAIN. So in essence the implementation of the balanced scorecard on STAIN can be done based on the studies of various aspects, and by researchers scorecard on four perspektif be modified into 5 (five) perspective adapted to the characteristics of being owned STAIN as Islamic Higher education institution. In this study, the perspective used is the perspective of stakeholders (stakeholders), administrative and financial management (administration and finance), the process of education and development (teaching and learning), work ethic and culture (ethos and culture) and good governance. Results from five perspectives menunjukkan to implementation differences, but for administrative and financial management perspective STAIN encountered in Central Java, had in common the velum optimal service units so that the limited contribution to revenue STAIN.*

*Keywords: Balanced Scorecard, Quality PTAI, STAIN*

## A. LATAR BELAKANG MASALAH

Aras strategi pengembangan perguruan Tinggi Agama Islam (PTAI) adalah PTAI mampu menghasilkan lulusan yang Islami dan unggul dalam mengintegrasikan keilmuan dengan nilai keislaman. Oleh karena itu penyelenggaraan pendidikan tinggi yang dilaksanakan oleh baik2 lembaga Perguruan Tinggi Agama Islam Negeri (PTAIN) dan 539 Perguruan Tinggi Agama Islam Swasta (PTAIS) harus dilandasi dengan penyelenggaraan pendidikan yang selaras dengan prinsip profesionalisme dan prinsip good governance yang terintegrasi dalam pembinaan kepribadian dan pengembangan jaringan

akademis yang didukung oleh ketersediaan tenaga pendidik yang berkualitas. Ketersediaan tenaga pendidik PTAI berdasarkan kualifikasi pendidikan dapat dijelaskan pada tabel 1.

**Tabel 1 Jumlah kualifikasi pendidikan Pada PTAI Tahun 2007/2008**

No.	Jenis PTAI	Status Ketenagaan			Kualifikasi Pendidikan			
		Tetap	Tidak Tetap	Jumlah	S-1	S-2	S-3	Jumlah
1.	UIN	2.698	2.274	4.972	1.216	3.206	550	4.972
2.	IAIN	2.956	1.473	4.429	1.505	2.623	301	4.429
3.	STAIN	2.461	1.500	3.961	1.458	2.357	146	3.961
4.	PTAIS	9.539	12.868	22.407	10.803	9.960	1.644	22.407
Jumlah		17.654	18.115	35.769	14.982	18.146	2.641	35.769
Prosentase		49,36	50,64	100,00	41,89	50,73	7,38	100,00

Sumber: Data Direktorat Pendidikan Tinggi Islam TA 2007-2008

Pada tabel 1 menunjukkan bahwa kualifikasi tenaga pendidikan di PTAI 50,73 beroendidikan S2, 41,89 persen berpendidikan S1 dan yang berpendidikan S3 hanya 7,38 persen. Kondisi ini merupakan salah satu kelemahan pengembangan PTAI yang berimplikasi pada lemahnya mutu PTAI, sehingga kebijakan pengembangan PTAI difokuskan pada tahun 2010-2014 pengembangan PTAI yang mampu menghasilkan lulusan (intelektual muslim) yang unggul dalam mengintegrasikan keilmuan dengan nilai keislaman, dilandasi penyelenggaraan pendidikan yang selaras dengan prinsip profesionalisme dan *good governance* yang terintegrasi dengan pembinaan kepribadian yang berdaya saing.

Isu utama dalam peningkatan mutu PTAI adalah peningkatan kompetensi dan profesionalisme pendidik dan tenaga kependidikan untuk mencapai visi dan misi PTAI melalui meningkatkan kualitas pendidik dan tenaga kependidikan melalui standar kualifikasi pendidikan, peningkatan kompetensi serta profesionalisme. Untuk menuju tercapainya mutu pendidikan dan tata kelola PTAI yang bersih dan transparan, peneliti menawarkan konsep *balanced scorecard* yang bersifat teknis, taktis dan operasional dengan menimplementasikan prinsip-prinsip *good governance* sebagai bahan kebijakan strategi pengembangan PTAI di masa yang akan datang. Selama ini *balanced scorecard* sukses diterapkan pada perusahaan-perusahaan bisnis di Eropa dan Australia, oleh peneliti kembangkan sebagai suatu strategi peningkatan mutu pendidikan dan kelembagaan PTAI dengan harapan dapat terwujudnya penyelenggaraan Pendidikan Tinggi Islam yang menjunjung tinggi nilai-nilai amanah, *tafaquh fi al-din*, profesional, tranparan, akuntabel dan berkualitas.

Dalam penelitian awal yang dilakukan ada beberapa persoalan yang muncul seputar penyelenggaraan PTAI di Jawa Tengah antara lain pada kualitas, potensi, sistem, etos kerja, dana, sarana, dan prasarana, atau persoalan yang berkaitan dengan perannya dalam membangun SDM yang merupakan indikator menentukan standar kualitas PTAI. Secara tidak langsung, kompetensi *out-put* dan *out come* tidak saja akan membawa citra terhadap PTAI, tetapi secara luas juga terkait erat dengan citra PTAI dalam menjalankan salah satu kewajibannya, yakni menyelenggarakan pendidikan tinggi agama yang berkualitas.

Berdasarkan realita tersebut, maka diperlukan suatu rumusan kebijakan dalam pengembangan PTAI yang menitikberatkan pada peningkatan kualitas PTAI dengan pendekatan *balanced scorecard*. *Balanced scorecard* diciptakan untuk menetapkan tujuan dan sekaligus melakukan pengukuran kinerja PTAI, sehingga secara langsung sistem ini taktis dan operasional dalam upaya meningkatkan mutu PTAI yang berdaya saing. Selama ini kebijakan yang diterapkan dalam meningkatkan mutu PTAI tidak berorientasi pada hasil riset, sehingga kebijakan-kebijakan diterapkan kurang efektif. Oleh karena itu penelitian menawarkan konsep *balanced scorecard* dan menerapkan prinsip-prinsip *good governance*, dengan harapan strategi ini dapat meningkatkan kualitas pendidik dan tenaga kependidikan serta

tatakelola PTAI yang bersih, transparan dan akuntabel pada akhirnya dapat meningkatkan kepuasan stakeholders.

Dengan mengembangkan model *balanced scorecard* dari Kaplan (1996) yang didasarkan pada 5 (lima) perspektif, antara lain: pemangku kepentingan (*stakeholders*), manajemen administrasi dan keuangan (*administration and finance*), proses pendidikan dan pengembangan (*teaching and learning*), etos kerja dan budaya (*ethos and culture*) dan *good governance* yang terintegrasi dalam suatu model strategi peningkatan mutu PTAI. Model *balanced scorecard* ini sangat tepat di implementasikan pada lembaga PTAI dalam usaha turut serta dalam mencerdaskan masyarakat serta memberi beberapa kontribusi dalam mewujudkan bangsa yang berdaya saing. Adapun tujuan penelitian adalah (1) untuk mengetahui implementasi *balanced scorecard* pada PTAI di Jawa Tengah dan (2) strategi yang digunakan dalam rangka meningkatkan mutu pendidikan di PTAI berdasarkan pendekatan *balanced scorecard*.

## B. KAJIAN PUSTAKA

### 1. Konsep Balanced Scorecard

*Balanced scorecard* merupakan sistem manajemen strategis yang menterjemahkan visi dan strategi suatu organisasi kedalam tujuan dan ukuran operasional.<sup>930</sup> Tujuan dan ukuran operasional tersebut kemudian dinyatakan dalam empat perspektif yaitu perspektif finansial, pelanggan (*customers*), proses bisnis internal (*internal business process*), serta pembelajaran dan pertumbuhan (*learning and growth*).<sup>931</sup> Perspektif finansial menggambarkan keberhasilan finansial yang dicapai oleh organisasi atas aktivitas yang dilakukan dalam 3 perspektif lainnya. Perspektif pelanggan menggambarkan pelanggan dan segmen pasar dimana organisasi berkompetisi. Perspektif proses bisnis internal mengidentifikasi proses-proses yang penting untuk melayani pelanggan dan pemilik organisasi. Perspektif pembelajaran dan pertumbuhan menggambarkan kemampuan organisasi untuk menciptakan pertumbuhan jangka panjang. *Balanced scorecard* sebagai suatu kerangka kerja atau sistem manajemen yang mengintegrasikan visi, strategi dan keempat perspektif secara seimbang. Pendekatan perspektif keuangan dalam *balanced scorecard* merupakan hal yang sangat penting, hal ini disebabkan ukuran keuangan merupakan suatu konsekuensi dari suatu keputusan ekonomi yang diambil dari suatu tindakan ekonomi. Ukuran keuangan ini menunjukkan adanya perencanaan, implementasi.

Pada masa lalu seringkali perusahaan mengkonsentrasikan diri pada kemampuan internal dan kurang memperhatikan kebutuhan konsumen. Sekarang strategi perusahaan telah bergeser fokusnya dari internal ke eksternal. Jika suatu unit bisnis ingin mencapai kinerja keuangan yang superior dalam jangka panjang, mereka harus menciptakan dan menyajikan suatu produk atau jasa yang bernilai dari biaya perolehannya. Dan suatu produk akan semakin bernilai apabila kinerjanya semakin mendekati atau bahkan melebihi dari apa yang diharapkan dan persepsi konsumen.<sup>932</sup>

Kaplan menjelaskan untuk memasarkan produknya perusahaan terlebih dahulu harus menentukan segmen calon pelanggan mana yang harus dimasuki oleh perusahaan, dengan demikian akan lebih jelas dan lebih terfokus tolak ukurnya.<sup>933</sup> Dewasa ini fokus strategi perusahaan lebih diarahkan pada pelanggan (*Customer drive strategy*), dengan kata lain apa yang dibutuhkan pelanggan harus dipenuhi oleh perusahaan. Kinerja produk yang dihasilkan perusahaan minimal harus sama dengan apa yang dipersepsikan oleh pelanggan. Tolak ukur kinerja pelanggan dibagi menjadi dua kelompok.<sup>934</sup> *Pertama*.

---

930 Hansen D. R., Maryanne M. Mowen (2003), 7<sup>th</sup> edition. *Cost Accounting*. Cincinnati, Ohio: South-Western Publishing, Co.

931 Kaplan, R. and Norton, D., "Using the balanced scorecard as a strategic management system", *Harvard Business Review*, January-February 1996a, pp. 75-85.

932 Julianto, Heppy, 2000, Mengukur Kepuasan Pelanggan, *Manajemen*, No 138, Februari, pp 34-35.

933 Kaplan, Robert S and David P Norton, 1996. *Balanced Scorecard: Menerapkan Strategi Menjadi Aksi*, Erlangga: Jakarta

934 Soetjipto, Budi W, 1997, Mengukur Kinerja Bisnis Dengan Balanced Scorecard, *Usahawan*, No 06, Tahun XXVI, Juni, pp. 21-25.

Kelompok Inti yang terdiri dari: (1) Pangsa pasar: mengukur seberapa besar porsi segmen pasar tertentu yang dikuasai oleh perusahaan, (2) Tingkat perolehan para pelanggan baru: mengukur seberapa banyak perusahaan berhasil menarik pelanggan-pelanggan baru, (3) Kemampuan mempertahankan para pelanggan lama: mengukur seberapa banyak perusahaan berhasil mempertahankan pelanggan-pelanggan lama, (4) Tingkat kepuasan pelanggan: mengukur seberapa jauh pelanggan merasa puas terhadap layanan perusahaan dan (5) Tingkat profitabilitas pelanggan: mengukur seberapa besar keuntungan yang berhasil diraih oleh perusahaan dari penjualan produk kepada para pelanggan. Sedangkan kelompok *kedua*. Kelompok Penunjang. Yang terdiri dari: (1) Atribut-atribut produk (2) Hubungan dengan pelanggan. Dan (3) Citra dan reputasi perusahaan beserta produk-produknya dimata para pelanggannya dan masyarakat konsumen.<sup>935</sup>

Penilaian kinerja yang ketiga dengan perspektif bisnis internal. Untuk bisa menggunakan tolok ukur kinerja ini, maka perusahaan harus mengidentifikasi proses bisnis internal yang terjadi pada perusahaan. Secara umum proses tersebut terdiri dari inovasi, operasi dan layanan purna jual.<sup>936</sup> Perspektif proses bisnis internal mengidentifikasi proses-proses yang penting bagi organisasi untuk melayani pelanggan (persepektif pelanggan) dan pemilik organisasi (persepektif finansial). Komponen utama dalam proses bisnis internal adalah: 1) proses inovasi, yang diukur dengan banyaknya produk baru yang dihasilkan organisasi, waktu penyerahan produk ke pasar, dan lainnya 2) proses operasional, yang diukur dengan peningkatan kualitas produk, waktu proses produksi yang lebih pendek, dan lainnya 3) proses pelayanan, yang diukur dengan pelayanan purna jual, waktu yang dibutuhkan untuk memberikan pelayanan kepada pelanggan, penanganan keluhan pelanggan dan lainnya.

Perspektif keempat dalam *balanced scorecard* mengembangkan pengukuran dan tujuan untuk mendorong organisasi agar berjalan dan tumbuh. Tujuan dari perspektif pembelajaran dan pertumbuhan adalah menyediakan infrastruktur untuk mendukung pencapaian tiga perspektif sebelumnya. Perspektif keuangan, pelanggan dan sasaran dari proses bisnis internal dapat mengungkapkan kesenjangan antara kemampuan yang ada dari orang, sistem dan prosedur dengan apa yang dibutuhkan untuk mencapai suatu kinerja yang handal. Untuk memperkecil kesenjangan tersebut perusahaan harus melakukan investasi dalam bentuk *reskilling employes*.

Adapun faktor-faktor yang harus diperhatikan adalah (Kaplan dan Norton, 1996): (1) Kapabilitas karyawan. Hal yang perlu ditinjau adalah kepuasan karyawan dan produktivitas kerja karyawan. (2) Kemampuan Sistem Informasi. Perusahaan perlu memiliki prosedur informasi yang mudah dipahami dan mudah dijalankan. Tolok ukur yang sering digunakan adalah bahwa informasi yang dibutuhkan mudah didapatkan, tepat dan tidak memerlukan waktu lama untuk mendapat informasi tersebut. Dan (3) motivasi, pemberdayaan dan keselarasan.<sup>937</sup>

Setiap tujuan dan ukuran dari setiap perspektif merupakan suatu hubungan sebab akibat, artinya jika tujuan dari perspektif pelanggan, proses bisnis internal, dan pembelajaran dan pertumbuhan tercapai, maka pada akhirnya adalah peningkatan kinerja finansial organisasi. Hubungan sebab akibat merupakan komponen penting dalam *performance measurement model* karena hubungan sebab akibat dapat membantu memprediksi tujuan finansial yang akan tercapai, dan dapat menciptakan proses pembelajaran, motivasi dan komunikasi yang efektif.

## 2. **Balanced Scorecard pada Lembaga Pendidikan**

Program Kualitas Nasional Baldrige memulai proses mengubah kriteria bisnis untuk digunakan didalam sektor pendidikan. Konsep *balanced scorecard* telah diadopsi secara luas dan digunakan didalam

---

<sup>935</sup> Kaplan, R. and Norton, D., "Putting the balanced scorecard to work", *Harvard Business Review*, September-October 1993, pp. 134-142

<sup>936</sup> Ibid

<sup>937</sup> Ibid



sektor bisnis, sedangkan untuk sektor pendidikan konsep *Balanced scorecard* tidak digunakan secara luas, sebagaimana diindikasikan oleh kurangnya penelitian yang diterbitkan tentang topik ini. Sebuah kajian literatur yang menyeluruh menghasilkan beberapa terbitan yang signifikan. Cullen, Joyce et. al mengusulkan bahwa pendekatan *balanced scorecard* digunakan didalam lembaga-lembaga pendidikan untuk menguatkan pentingnya mengelola dan bukannya sekedar memantau kinerja.<sup>938</sup> Sutherland (2000) melaporkan bahwa Jurusan Pendidikan Rossier di Universitas California Selatan mengadopsi pendekatan *balanced scorecard* untuk menaksir program akademik dan proses perencanaannya.<sup>939</sup> Chang dan Chow (1999) melaporkan bahwa respon-respon didalam sebuah survei terhadap 69 kepala departemen akunting secara umum mendukung kebiasaan diterapkan dan manfaat-manfaat dari *balanced scorecard* tersebut untuk program-program akunting.

Pentingnya pengukuran menyebarluaskan Kriteria Baldrige untuk Keunggulan Kinerja berdasarkan *balanced scorecard* pada lembaga pendidikan. Faktor-faktor ini meliputi dasar-dasar filosofis dari keunggulan kinerja *balanced scorecard* dan adalah sebagai berikut (Program Kualitas Nasional Baldrige, 2003b): (1) Kepemimpinan bervisi, (2) Pendidikan berpusat pada pembelajaran, (3) Pembelajaran organisasi dan pribadi, (4) Menghargai guru/dosen, staf dan para mitra, (5) Keaktifan, (6) Fokus pada masa depan. (7) Mengelola untuk inovasi, (8) Manajemen berdasarkan fakta, (9) Tanggung jawab sosial, (10) Fokus pada hasil-hasil dan menciptakan nilai dan (11) Perspektif sistem.<sup>940</sup>

Inti dan konsep *balanced scorecard* pada lembaga pendidikan yang diwujudkan dalam enam kategori pertama menghasilkan: *Pertama* Mahasiswa hasil belajar harus-harus Berdasarkan Ragam Metode Penilaian dan Merefleksikan keseluruhan organisasi Misi Tujuan dan Peningkatan Diambil bersama Mewakili suatu Holistik Penilaian belajar siswa (pelanggan perspektif). *Kedua* Mahasiswa-dan stakeholder-Fokus Hasil pengukuran kepuasan Harus melibatkan pendidikan khusus program dan layanan pendidikan yang mengarah pada pengembangan hasil belajar siswa serta stakeholder untuk masa depan (perspektif pelanggan). *Ketiga* Anggaran, keuangan, dan pasarJika hasil mencakup Instruksional dan pengeluaran administrasi umum melalui Mahasiswa, Biaya Kuliah dan Biaya Tingkat, biaya per Akademik kredit, sumber daya diarahkan kependidikan dari daerah lain, dan beasiswa pertumbuhan (perspektif keuangan). *Keempat* Fakultas dan staf hasilnya harus-termasuk inovasi dan tarif saran, program pendidikan atau magang di tempat kerja-kinerja perbaikan, pelatihan dan kerja sama tim, pengetahuan dan keterampilan berbagi di banyak bekerja di fungsi, unit, dan lokasi, Kesejahteraan Karyawan, Kepuasan, Ketidakpuasan dan (Belajar dan perspektif pertumbuhan). *Kelima* Efektivitas Organisasi Hasil, Termasuk kunci internal yang operasional-ukuran kinerja, harus-meliputi: Kapasitas untuk Meningkatkan kinerja pelajar dan mahasiswa pembangunan, iklim pendidikan, Indikator tanggap untuksiswa atau kebutuhan stakeholder, Pemasok dan mitra kinerja, Tindakan Kunci atau indikator pencapaian strategi organisasi, dan rencana aksi (Perspektif proses bisnis internal). *Keenam* Tata Kelola dan Tanggung Jawab SosialJika hasil mencakup internal dan Akuntabilitas eksternal Fiskal, Tindakanatau indikator perilaku etis dan kepercayaan pemangku kepentingan dalam pemerintahan Organisasi, Peraturan dan Hukum Kepatuhan, dan Organisasi Kewarganegaraan(Tata Kelola dan Tanggung Jawab Sosial perspektif).

### 3. Implementasi *Balanced Scorecard* Pada Lembaga Pendidikan

Setelah membangun *balanced scorecard* maka langkah selanjutnya adalah mengimplementasikan apa yang telah dibangun atau disusun. Langkah pertama dalam mengimplementasikan *balanced scorecard* adalah team yang telah disusun melakukan identifikasi data yang diperlukan untuk mengimplementasikan *balanced scorecard*. Selanjutnya menentukan teknologi informasi yang

---

938 Cullen, J., Joyce, J., Hassal, T., & Broadbent, M. (2003). Quality in higher education: From monitoring to management. *Quality Assurance in Education*, 11(1), 5-14.

939 Sutherland, V. dan Cary L. Cooper. (2000). *Strategic Stress management*. London: Macmillan

940 Baldrige National Quality Program (2003), *Education Criteria for performance Excellent*, [www.quality.nist.gov](http://www.quality.nist.gov)

digunakan untuk memudahkan proses mengkomunikasikan *balanced scorecard*. Implementasi dari *balance scorecard* tidak bisa langsung dilakukan pada setiap unit organisasi secara bersamaan, tetapi harus dilakukan secara bertahap. Langkah kedua adalah membangun *scorecard* secara menyeluruh. Pada awalnya *balanced scorecard* dibuat pada tingkat organisasi, yang kemudian diterjemahkan kedalam *balanced scorecard* unit-unit dalam organisasi, diterjemahkan lagi kedalam *balanced scorecard* departemen, dan yang terakhir adalah *balanced scorecard* tim atau individu. Pada tahapan ini tim yang terbentuk mengkomunikasikan inisiatif strategis dan ukuran yang dibutuhkan untuk setiap perspektif kepada manager dari masing-masing unit organisasi.

Dalam penelitian *Nomura Research Institute (NRI) Papers* No. 45, 1 April 2002 dikemukakan bahwa Jepang sudah beberapa tahun lalu mengintroduksikan pola kerja *balance scorecard (Balanced Scorecard)* terhadap lebih dari 20 perusahaan (Morisawa, 2002:3). Dari hasil penelitiannya, NRI dapat memberi kesimpulan bahwa berdasarkan pengalaman-pengalaman perusahaan yang menerapkan pengukuran kinerja dengan *balanced scorecard* tersebut merasakan bahwa *balanced scorecard* memang memiliki keunggulan yang dirangkum menjadi lima point sebagai berikut: (1) *Balanced scorecard* dapat digunakan untuk melakukan perbaikan keseimbangan di antara sasaran-sasaran jangka pendek, jangka menengah, dan jangka panjang, (2) Dapat menciptakan pemahaman strategi perubahan dengan menyusun atau menetapkan indikator-indikator non-finansial kuantitatif disamping indikator-indikator financial, (3) Mengurangi keragu-raguan atau kekaburan dengan tetap menjaga indikator-indikator non finansial kuantitatif (4) Mempromosikan proses pembelajaran organisasi melalui suatu pengulangan siklus hipotesis verifikasi dan (5) Memperbaiki *platform* strategi komunikasi secara umum dalam organisasi yang mencerminkan keterkaitan antara pimpinan dan bawahan.

Meskipun konsep *Balanced Scorecard* telah banyak diadopsi dan digunakan dalam sektor bisnis, sektor pendidikan ternyata belum memeluk *Balanced Scorecard* konsep luas, seperti ditunjukkan oleh kelangkaan penelitian diterbitkan pada ini topik. Sebuah tinjauan literatur menyeluruh signifikan menghasilkan beberapa publikasi misalnya, Cullen, Joyce, Hassall, dan Broadbent (2003) mengusulkan bahwa seimbang *scorecard* digunakan dalam pendidikan institusi untuk penguatan pentingnya mengelola bukan hanya pemantauan kinerja. Sutherland (2000) melaporkan bahwa Rossier Sekolah Pendidikan di University of Southern California mengadopsi seimbang pendekatan *scorecard* untuk menilai akademis program dan proses perencanaan. Chang dan Chow (1999) melaporkan bahwa respon dalam survei dari 69 akuntansi kepala departemen pada umumnya mendukung dari *balanced scorecard* yang penerapan dan manfaat akuntansi program.<sup>941</sup>

Kajian *balanced scorecard* dikembangkan dalam program kualitas Baldrige National dengan tujuan membantu bisnis-bisnis Amerika memperbaiki daya saing mereka didalam pasar global. Bisnis-bisnis bisa memperbaiki daya saing mereka dengan mengidentifikasi organisasi-organisasi model peran, mengenali mereka, dan menyebarkan praktek-praktek terbaik mereka di seluruh Amerika Serikat. Program Baldrige diakui secara luas sebagai sebuah faktor yang sangat signifikan didalam memperkuat daya saing AS di pasar global (Program Kualitas Nasional Baldrige, 2003a)<sup>942</sup>

Program Baldrige adalah Kriteria untuk Keunggulan Kinerja, kriteria ini mendefinisikan sebuah model manajemen paling canggih yang memadukan tujuan wilayah berikut kedalam sebuah sistem yang komprehensif: kepemimpinan; perencanaan strategis; fokus konsumen dan pasar; pengukuran, analisis dan manajemen pengetahuan; fokus sumber daya manusia; manajemen proses; dan hasil-hasil bisnis.

Kriteria tersebut memberi penekanan yang kuat pada pengembangan sebuah sistem yang komprehensif yang disesuaikan dengan tujuan-tujuan strategis perusahaan. Sistem pengukuran tersebut menghasilkan hasil-hasil didalam wilayah-wilayah berikut (Program Kualitas Nasional Baldrige, 2003a): (1) hasil-hasil yang berfokus konsumen, (2) hasil-hasil produk dan layanan, (3) hasil-hasil

---

941 Ibid

942 ibid

keuangan dan pasar, (4) hasil-hasil sumber daya manusia, (4) hasil-hasil efektivitas organisasi termasuk ukuran-ukuran kinerja operasi-operasi internal kunci dan (5) hasil-hasil tata kelola dan tanggung jawab sosial.

Implementasi *balanced scorecard* juga dilakukan pada University of Wisconsin–Stout dengan menggunakan indikator dan ukuran sebagai berikut: (1) Dimensi Student-learning results/Siswa-hasil belajar; (2) Dimensi Student- and stakeholder focused results/Mahasiswa-dan stakeholder terfokus hasil; (3) Dimensi Budgetary and financial results; (4) Dimensi Faculty and staff results dan (5) Dimensi Organizational effectiveness results.

Dengan berbagai kombinasi, eksperimen, pengalaman, penerapan serta pengembangan, *balanced scorecard* umumnya diimplementasikan pada perusahaan bisnis, oleh peneliti dikembangkan menjadi suatu model penilaian peningkatan mutu PTAI yang berbasis kinerja dan telah disesuaikan dengan tata kelola PTAI khususnya STAIN di Jawa tengah. Tujuan dari implementasi *balanced scorecard* menghasilkan model peningkatan mutu dan tata kelola PTAI yang profesional, transparan dan akuntabel berdasarkan 5 (lima) perspektif antara lain: perspektif pemangku kepentingan (*stakeholders*), manajemen administrasi dan keuangan (*administration and finance*), proses pendidikan dan pengembangan (*teaching and learning*), etos kerja dan budaya (*ethos and culture*) dan *good governance*. Perspektif-perspektif dalam *balanced scorecard* menunjukkan capaian yang ingin dihasilkan serta menggambarkan strategi pertambahan nilai (*value added*) organisasi PTAI secara *komprehensif* dan *holistik*. Perspektif dan indikator *balanced scorecard* yang dikembangkan oleh peneliti dapat dijelaskan pada kerangka pemikiran gambar 1. Dengan harapan penelitian ini, akan dihasilkan suatu rumusan kebijakan dalam upaya peningkatan mutu PTAI, hal ini sesuai dengan dengan program PTI sebagai *center of excellence* dengan mengimplementasikan *balanced scorecard* berdasarkan prinsip-prinsip tatakelola kelembagaan yang bersih (*good governance*) yang ditinjau dari berbagai perspektif sehingga dapat menghasilkan kebijakan ini bersifat *komprehensif* dan *holistik* yang dibutuhkan dalam peningkatan mutu PTAI.

#### 4. Kerangka Pemikiran

Visi dan strategi diterjemahkan kedalam 5 perspektif yang kemudian oleh masing-masing perspektif visi dan strategi tersebut dinyatakan dalam bentuk tujuan yang ingin dicapai oleh PTAI, ukuran (*measures*) dari tujuan, target yang diharapkan dimasa yang akan datang serta inisiatif–inisiatif atau program yang harus dilaksanakan untuk memenuhi tujuan-tujuan strategis PTAI. Proses menterjemahkan visi dan strategi PTAI yang dikembangkan berdasarkan 5 (lima) perspektif antara lain: perspektif pemangku kepentingan (*stakeholders*), manajemen administrasi dan keuangan (*administration and finance*), proses pendidikan dan pengembangan (*teaching and learning*), etos kerja dan budaya (*ethos and culture*) dan *good governance*.<sup>943</sup>

Dalam perspektif pemangku kepentingan (*stakeholders*), PTAI mengidentifikasi pelanggan dan segmen pasar dimana organisasi akan bersaing. Tujuan yang bisa ditetapkan dalam perspektif ini adalah pemuasan kebutuhan pelanggan/stakeholders. Ukuran-ukuran yang digunakan dalam perspektif ini antara lain: Peningkatan jumlah mahasiswa yang diterima, Peningkatan jumlah lulusan, Peningkatan lulusan yang dapat bekerja/berusaha, Peningkatan instansi yang menggunakan lulusan, Peningkatan hasil penelitian murni oleh dosen, Peningkatan hasil Penelitian terapan oleh dosen, Peningkatan hasil Penelitian oleh mahasiswa, Peningkatan publikasian hasil penelitian, Peningkatan Pembinaan Pesantren, Madrasah dan desa binaan, Penyelesaian kegiatan program penanggulangan masalah sosial, rekrutmen calon mahasiswa yang berprestasi, Pemberian beasiswa kepada mahasiswa kurang mampu dan Peningkatan kualitas kerjasama dengan pihak ketiga.

Dalam perspektif ini merumuskan tujuan manajemen administrasi dan keuangan yang ingin dicapai organisasi dimasa yang akan datang. Selanjutnya tujuan manajemen administrasi dan keuangan

---

943 ibid

tersebut dijadikan dasar bagi ketiga perspektif lainnya dalam menetapkan tujuan dan ukurannya. Tujuan manajemen administrasi dan keuangan PTAI berhubungan dengan Peningkatan kualitas sistem informasi keuangan, Nilai tingkat kinerja pelayanan, *Economic value-added* dari Unit Usaha, Peningkatan kualitas SDM yang mengikuti pelatihan bidang pemeriksaan, Nilai kesehatan finansial, Peningkatan unit-unit usaha dalam memberikan kontribusi pendanaan terhadap pengembangan mutu akademik, Peningkatan pembiayaan organisasi publik dan organisasi non profit luar negeri terhadap total anggaran PTAI, Pembiayaan organisasi publik dan organisasi non profit luar negeri terhadap, Pembiayaan organisasi publik dan organisasi non profit luar negeri terhadap, Pembiayaan pemerintah terhadap total anggaran PTAI, pembiayaan dari mitra dalam negeri terhadap total anggaran PTAI, Pembiayaan dari mahasiswa terhadap total anggaran PTAI, Unit cost pendidikan per mahasiswa per tahun dan Peningkatan pemeliharaan sarana teknologi informasi dalam rangka mengefektifkan sistem informasi akademik.

Perpektif proses pendidikan dan pengembangan (*teaching and learning*) mengidentifikasi proses-proses yang penting bagi organisasi untuk melayani pemangku kepentingan (persepektif *Stakeholders*) dan pemilik organisasi (persepektif manajemen administrasi dan keuangan). Komponen utama dalam proses pendidikan dan pengembangan (*teaching and learning*) adalah: relevansi kurikulum sesuai dengan perkembangan masyarakat, Peningkatan penambahan koleksi yang tersedia di perpustakaan, Prosentase dosen yang mengajar sesuai dengan keahlian atau latar belakang pendidikannya, Komposisi dosen berpendidikan S3 per jumlah seluruh dosen, Rasio komposisi dosen per mahasiswa, rasio jumlah pegawai per mahasiswa, Jumlah dosen yang mengikuti studi lanjut per jumlah dosen, Prosentase pegawai/staf struktural yang dapat menduduki jabatan dan/melaksanakan tugas sesuai dengan keahliannya, Prosentase pegawai yang mendapatkan predikat baik, Prosentase dosen yang mendapatkan predikat baik, Prosentase pejabat struktural yang berkinerja baik, Prosentase pegawai yang berkinerja baik dan Rata-rata indeks kepuasan pegawai atas pelayanan.

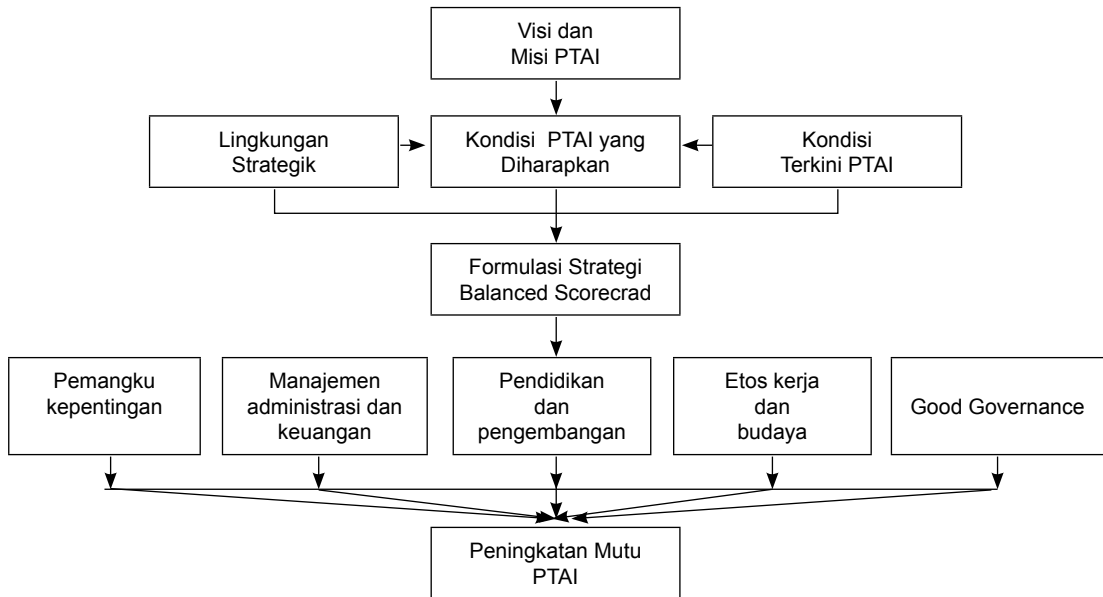
Perspektif ini menggambarkan kemampuan organisasi untuk menciptakan etos kerja dan budaya kerja. Perspektif ini bertujuan meningkatkan kemampuan karyawan, meningkatkan kapabilitas sistem informasi, dan peningkatan keselarasan dan motivasi karyawan. Ukuran yang bisa digunakan antara lain rata-rata indeks kepuasan mahasiswa terhadap pelayanan akademik, Rata-rata indeks kepuasan mahasiswa terhadap pelayanan non akademik, Rata-rata indeks kepuasan alumni dan/atau masyarakat terhadap pelayanan, Prosentase daya serap kurikulum yang sesuai dengan perkembangan kebutuhan, Prosentase sarjana yang lulus dengan rata-rata masa pendidikan  $\leq 5$  tahun, Prosentase sarjana yang lulus dengan IPK  $\geq 3,00$ , Prosentase Fakultas yang dapat menerapkan metode belajar sesuai dengan manual penjaminan mutu pendidikan, Peningkatan pengetahuan pegawai terhadap penggunaan dan akses teknologi dan Peningkatan ketersediaan dan penggunaan sarana teknologi dan informasi bagi pegawai.

Konsep *good governance* ini merupakan salah satu konsep bagaimana tata kelola lembaga yang baik. *Good governance* pada perguruan tinggi diperlukan untuk mendorong terciptanya efisiensi, transparansi dan konsisten dengan peraturan perundang-undangan. Ukuran yang bisa digunakan perspektif *good governance* berdasarkan prinsip Akuntabilitas (*accountability*), Transparansi (*transparency*), Efisiensi, Aturan Hukum (*Rule of Law*) serta Jaminan fairnes, a level playing field (perlakuan yang adil/perlakuan kesetaraan). Prinsip-prinsip ini diperlukan di perguruan tinggi untuk mencapai kinerja yang berkesinambungan dengan tetap memperhatikan pemangku kepentingan.

Perguruan tinggi harus ditumbuhkan kesadaran bahwa tuntutan terhadap penerapan *good governance* tidak hanya merupakan kewajiban, tetapi lebih menjadi kebutuhan. Seiring dengan situasi persaingan yang makin ketat, perguruan tinggi harus terus berupaya mewujudkan tata kelola perguruan tinggi yang baik sebagai suatu sistem yang melekat dengan dinamika perguruan tinggi. Penerapan nilai-nilai *good governance* di perguruan tinggi dapat diinternalisasikan menjadi budaya perguruan tinggi, sehingga menjadi sebuah sistem yang memperkuat *competitive advantage*. Tujuan dari kebijakan *good governance* di perguruan tinggi adalah agar pihak-pihak yang berperan dalam menjalankan pengelolaan

perguruan tinggi memahami dan menjalankan fungsi dan peran sesuai wewenang dan tanggung jawab. Oleh karena itu kerangka pemikiran penelitian ini dapat dijelaskan pada gambar 1

**Gambar 1 Kerangka Berpikir**



### C. METODE PENELITIAN

Penelitian tentang Strategi Peningkatan Mutu Perguruan Tinggi Agama Islam Berbasis *Balanced Scorecard* (Studi Pada Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Jawa Tengah) yang berjumlah 4 Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) yaitu STAIN Salatiga, STAIN Kudus, STAIN Pekalongan dan STAIN Purwokerto. Adapun waktu pelaksanaan penelitian, dilaksanakan selama 6 (enam) bulan dari bulan Juli s/d Desember 2012.

Penelitian ini merupakan penelitian kebijakan, sedangkan Objek penelitian adalah balanced scorecard yang meliputi perspektif pemangku kepentingan (*stakeholders*), manajemen administrasi dan keuangan (*administration and finance*), proses pendidikan dan pengembangan (*teaching and learning*), etos kerja dan budaya (*ethos and culture*) dan *good governance* pada Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) di Jawa Tengah. Subjek penelitian adalah: Pimpinan, Dosen, Pegawai dan mahasiswa STAIN di Jawa Tengah.

Penelitian ini ditujukan untuk mengetahui (1) implementasi *Balanced Scorecard* sebagai salah satu strategi peningkatan mutu PTAI khususnya STAIN di Jawa Tengah berdasarkan perspektif pemangku kepentingan (*stakeholders*), manajemen administrasi dan keuangan (*administration and finance*), proses pendidikan dan pengembangan (*teaching and learning*), etos kerja dan budaya (*ethos and culture*) dan *good governance* (2) Strategi peningkatan mutu berdasarkan hasil penelitian.

Dalam suatu penelitian, pilihan antara menggunakan populasi atau sampel merupakan pilihan yang sama-sama menarik. Sekaran mendefinisikan populasi sebagai “*the entire group of people, events, or things of interest that researcher wishes to investigate*”; artinya sejumlah manusia, peristiwa, atau hal-hal menarik yang diharapkan peneliti untuk di investigasi. Sedangkan sampel berarti “*a subset of the population*”; artinya suatu bagian dari populasi. <sup>944</sup>Populasi adalah seluruh pimpinan, pegawai, dosen,

944 Sekaran, U. 2003. *Research Methods for Business: A Skill Building Approach 2<sup>nd</sup> Edition*, John Wiley and Son. New York

alumni dan mahasiswa STAIN di Jawa Tengah. Namun karena adanya keterbatasan waktu dan anggaran maka penelitian ini menggunakan sampel dengan menggunakan teknik purposive sampling. Dengan melihat karakteristik responden maka sampel penelitian terdapat dari beberapa unsur: pimpinan, dosen, pegawai, alumni dan mahasiswa dari 4 (empat) STAIN di Jawa Tengah yaitu STAIN Salatiga, STAIN Kudus, STAIN Pekalongan dan STAIN Purwokerto.

Agar penelitian ini dapat dilakukan sesuai dengan yang diharapkan, perlu dipahami unsur-unsur yang menjadi dasar dari suatu penelitian ilmiah, yaitu variabel, indikator empirik dan pengukuannya. Dalam penelitian ilmiah, suatu konsep akan dijabarkan kembali ke dalam suatu bentuk yang dapat dipahami dan diuji tingkat validitas dan reliabilitasnya. Agar konsep tersebut dapat diteliti secara empirik perlu dioperasionalisasikan dengan cara mengubah dan menjabarkannya menjadi suatu variabel atau sub variabel. Operasional variabel balanced scorecard, indicator dan pengukuran dapat dilihat pada tabel 2

**Tabel 2 Variabel Indikator dan Pengukuran**

Variabel	Item Pertanyaan	Skala
Pemangku Kepentingan (Stakeholders)	1.Peningkatan jumlah mahasiswa yg diterima	Rasio
	2.Peningkatan jumlah lulusan	Rasio
	3.Peningkatan lulusan yg dapat bekerja/berusaha	Rasio
	4.Peningkatan instansi yang menggunakan lulusan	Rasio
	4.Peningkatan hasil penelitian murni oleh dosen	Rasio
	6.Peningkatan hasil Penelitian terapan oleh dosen	Rasio
	7.Peningkatan hasil Penelitian oleh mahasiswa	Rasio
	8.Peningkatan publikasian hasil penelitian	Rasio
	9.Peningkatan Pembinaan Pesantren, Madrasah dan desa binaan	Rasio
	10.Penyelesaian kegiatan program penanggulangan masalah sosial.	Rasio
	11.Rekrutmen calon mahasiswa yang berprestasi	Rasio
	12.Pemberian beasiswa kepada mahasiswa kurang mampu	Rasio
	13.Peningkatan kualitas kerjasama dengan pihak ketiga	Rasio
Manajemen administrasi dan keuangan (administration and finance).	14.Peningkatan kualitas sistem informasi keuangan	Rasio
	15.Nilai tingkat kinerja pelayanan	Rasio
	16.Economic value-added dari Unit Usaha	Rasio
	17.Peningkatan kualitas SDM yang mengikuti pelatihan bidang pemeriksaan laporan keuangan	Rasio
	18.Nilai kesehatan finansial	Rasio
	19.Peningkatan unit-unit usaha dalam memberikan kontribusi pendanaan terhadap pengembangan mutu akademik	Rasio
	20.Peningkatan pembiayaan organisasi publik dan organisasi non profit luar negeri terhadap total anggaran PTAI	Rasio
	21.Pembiayaan organisasi publik dan organisasi non profit luar negeri terhadap total anggaran PTAI	Rasio
	22.Pembiayaan pemerintah terhadap total anggaran PTAI	Rasio
	23.Pembiayaan dari mitra dalam negeri terhadap total anggaran PTAI	Rasio
	24.Pembiayaan dari mahasiswa terhadap total anggaran PTAI	Rasio
	25.Unit cost pendidikan per mahasiswa per tahun	Rasio
	26.Peningkatan pemeliharaan sarana teknologi informasi dalam rangka mengefektifkan sistem informasi akademik	Rasio

Variabel	Item Pertanyaan	Skala
Proses Pendidikan Dan Pembelajaran (Teaching And Learning Proses)	27.Relevansi kurikulum sesuai dengan perkembangan masyarakat	Rasio
	28.Peningkatan penambahan koleksi yang tersedia di perpustakaan.	Rasio
	29.Prosentase dosen yang mengajar sesuai dg keahlian atau latar belakang pendidikannya	Rasio
	30.Komposisi dosen berpendidikan S3 per jumlah seluruh dosen	Rasio
	31.Rasio komposisi dosen per mahasiswa	Rasio
	32Rasio jumlah pegawai per mahasiswa	Rasio
	33.Jumlah dosen yg mengikuti studi lanjut per jumlah dosen	Rasio
	34.Prosentase pegawai/staf struktural yang dapat menduduki jabatan dan/melaksanakan tugas sesuai dg keahliannya.	Rasio
	35.Prosentase pegawai yang mendapatkan predikat baik	Rasio
	36.Prosentase dosen yang mendapatkan predikat baik	Rasio
	37.Prosentase pejabat struktural yg berkinerja baik	Rasio
	38.Prosentase pegawai yang berkinerja baik	Rasio
	39.Rata-rata indeks kepuasan pegawai atas pelayanan	Ordinal
Etos dan budaya kerja (ethos and culture).	40.Rata-rata indeks kepuasan mahasiswa terhadap pelayanan akademik	Ordinal
	41.Rata-rata indeks kepuasan mahasiswa terhadap pelayanan non akademik	Ordinal
	42.Rata-rata indeks kepuas-an alumni dan/atau masyarakat terhadap pelayanan non akademik	Ordinal
	43.Prosentase daya serap kurikulum yg sesuai dengan perkembangan kebutuhan akademik.	Rasio
	44.Prosentase sarjana yg lulus dg rata-rata masa pendidikan $\leq 5$ th.	Rasio
	45.Prosentase sarjana yg lulus dg IPK $\geq 3,00$	Rasio
	46.Mahasiswa program pascasarjana yg lulus pendidikan $\leq 3$ thn	Rasio
	47.Prosentase Pascasarjana yg lulus dg IPK $\geq 3,00$	Rasio
	48.Prosentase Fakultas yang dpt menerapkan metode belajar sesuai dg manual penjaminan mutu pendidikan.	Rasio
	49.Peningkatan pengetahuan pegawai terhadap penggunaan dan akses teknologi informasi	Rasio
	50.Peningkatan ketersedia-an dan penggunaan sarana teknologi dan informasi bagi pegawai	Rasio
Good Governance	51. Akuntabilitas (accountability)	Ordinal
	52. Transparansi (transparancy)	Ordinal
	53. Efisiensi	Ordinal
	54. Aturan Hukum (Rule of Law)	Ordinal
	55. Jaminan fairnes, a level playing field (perlakuan yang adil/perlakuan kesetaraan)	Ordinal

Adapun metode untuk menganalisis data dalam penelitian ini, sesuai dengan tujuan penelitian digunakan metode analisis *deskriptif kuantitatif eksplanatif dan komperatif*, yaitu dengan menggambarkan dan menjelaskan secara mendalam tentang implementasi *balanced scorecard* pada masing-masing koperasi STAIN di Jawa Tengah yang menggunakan ukuran dalam perspektif pemangku kepentingan (*stakeholders*), manajemen administrasi dan keuangan (*administration and finance*), proses pendidikan dan pengembangan (*teaching and learning*), etos kerja dan budaya (*ethos and culture*) dan *good governance*.

## D. HAISL DAN PEMBAHASAN

Dalam implementasi *balanced scorecard* pada PTAI dalam hal ini STAIN, mengalami banyak kendala antara lain karakteristik PTAI berbeda dengan karakteristik yang dimiliki oleh perusahaan. Untuk menerapkan *balanced scorecard* pada STAIN tentunya memerlukan data dan dokumen yang akurat, hal ini untuk mengetahui perubahan-perubahan pada indikator kunci yang dapat dijadikan sebagai bukti dasar kegiatan organisasi. Realita dilapangan banyak sekali yang tidak terdokumentasi dengan baik

sehingga dari berbagai perspektif masih terdapat beberapa kelemahan-kelurahan. Hal ini merupakan salah satu kendala terbesar dalam mengimplementasikan *balanced scorecard* dan melaksanakan ukuran-ukuran atau indikator kunci *balanced scorecard* pada PTAI atau STAIN karena data yang dikumpulkan tidak sesuai dengan yang diharapkan, data yang dibutuhkan untuk memantau perubahan nilai-nilai indikator yang dipilih dan untuk menyediakan informasi yang tepat waktu untuk manajemen kinerja dapat dikumpulkan hanya jika proses pengumpulan data di dalam PTAI tersedia sesuai standar menjadi kegiatan berkelanjutan, sebagai bagian integral dari sehari-hari seperti halnya organisasi bisnis.

*Balanced scorecard* dapat diterapkan pada STAIN sebagai lembaga pendidikan tinggi Islam, jika syarat-syarat tersebut terpenuhi. Karena STAIN tidak lepas dari karakteristik-karakteristik lembaga pendidikan Tinggi Islam, dimana sistem administrasi, manajemen dan bentuk laporan keuangannya masih didasarkan pada Standar akuntansi pemerintah (SAP) sehingga implemetasi *balanced scorecard* mengalami banyak kendala. Jadi pada hakekatnya implementasi *balanced scorecard* pada STAIN dapat dilakukan berdasarkan kajian-kajian dari berbagai aspek, dan oleh peneliti *scorecard* pada empat pesrpektif dilakukan modifikasi menjadi 5 (lima) perseptif yang disesuaikan dengan karakteristik yang dimiliki STAIN sebagai lembaga pendidikan Tinggi Islam. Dalam penelitian ini, perspektif yang digunakan adalah perspektif pemangku kepentingan (*stakeholders*), manajemen administrasi dan keuangan (*administration and finance*), proses pendidikan dan pengembangan (*teaching and learning*), etos kerja dan budaya (*ethos and culture*) dan *good governance*.

Dari hasil analisis data, memiliki persamaan dalam perspektif *balanced scorecard* pada masing-masing STAIN di Jawa Tengah dari berbagai perspektif. Adapun hasil penelitian dapat disimpulkan bahwa strategi peningkatan mutu pendidikan tinggi Islam (STAIN) dapat dijelaskan sebagai berikut

**a) Implementasi Balanced Scorecard dalam perspektif Pemangku Kependingan (Stakeholders) dapat dijelaskan pada tabel 3.**

**Tabel 3 *Balanced Scorecard* Dalam Perspektif Pemangku Kepentingan (Stakeholders) Pada STAIN Di Jawa Tengah**

Perspektif Pemangku Kepentingan (Stakeholders)	STAIN		
	Kudus	Pekalongan	Purwokerto
Jumlah mahasiswa yang diterima	baik	baik	baik
Jumlah mahasiswa	baik	baik	baik
Lulusan yang dapat bekerja/berusaha	kurang baik	baik	tidak ada kesimpulan
Instansi yang menggunakan lulusan	tidak ada kesimpulan	baik	tidak ada kesimpulan
Hasil penelitian murni oleh dosen	baik	kurang baik	kurang baik
Hasil Penelitian terapan oleh dosen	baik	kurang baik	kurang baik
Hasil Penelitian oleh mahasiswa	baik	baik	cukup baik
Publikasian hasil penelitian	cukup baik	tidak ada kesimpulan	kurang baik
Pembinaan Pesantren, Madrasah dan desa binaan	cukup baik	kurang baik	cukup baik
Penyelesaian kegiatan program penanggulangan masalah sosial.	cukup baik	kurang baik	cukup baik
Rekrutmen calon mahasiswa yang berprestasi	tidak ada kesimpulan	cukup baik	cukup baik
Pemberian beasiswa kepada mahasiswa kurang mampu	cukup baik	kurang baik	kurang baik
Kerjasama dengan pihak ke tiga	tidak baik	baik	tidak ada kesimpulan



Sumber: data penelitian diolah

Pada tabel 3 menunjukkan terjadi perbedaan implementasi *balanced scorecard* dalam perspektif pemangku kepentingan (*Stakeholders*) pada STAIN di Jawa Tengah dalam upaya meningkatkan mutu pendidikan, oleh karena itu ada beberapa kebijakan yang perlu mendapat perhatian dari STAIN dalam meningkatkan kinerjanya antara lain:

No.	STAIN	Kebijakan
1	Kudus	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Meningkatkan rekrutmen mahasiswa baru yang memiliki prestasi.</li> <li>2. Meningkatkan kerjasama dengan instansi/lembaga pengguna lulusan</li> <li>3. Meningkatkan lulusan yang dapat bekerja atau berusaha</li> </ol>
2	Pekalongan	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Meningkatkan jumlah penelitian dosen (terapan dan ilmu murni) dalam ikut serta dalam memecahkan permasalahan sosial masyarakat.</li> <li>2. Meningkatkan jumlah Publikasian hasil penelitian</li> <li>3. Meningkatkan pemberian bea siswa bagi mahasiswa miskin dan berprestasi</li> <li>4. Meningkatkan Penyelesaian kegiatan program penanggulangan masalah sosial melalui desa, madrasah dan pesantren binaan.</li> </ol>
3	Purwokerto	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Meningkatkan kerjasama dengan instansi/lembaga pengguna lulusan</li> <li>2. Meningkatkan jumlah lulusan yang dapat bekerja atau berusaha</li> <li>3. Meningkatkan penelitian dosen (terapan dan ilmu murni) dalam ikut serta dalam memecahkan permasalahan sosial masyarakat.</li> <li>4. Meningkatkan Publikasian hasil penelitian</li> <li>5. Meningkatkan pemberian bea siswa bagi mahasiswa miskin dan berprestasi</li> </ol>

**b) Implementasi Balanced Scorecard dalam perspektif Dalam Perspektif Manajemen Administrasi Dan Keuangan (*Administration And Finance*) dapat dijelaskan pada tabel 4**

**Tabel baik. 4 *Balanced Scorecard* Dalam Perspektif Manajemen Administrasi Dan Keuangan (*Administration And Finance*) pada STAIN di Jawa Tengah**

Perspektif Manajemen Administrasi Dan Keuangan ( <i>Administration And Finance</i> )	STAIN		
	Kudus	Pekalongan	Purwokerto
Jumlah Anggaran untuk Kualitas sistem informasi keuangan (dalam jutaan rupiah)	cukup baik	cukup baik	cukup baik
Nilai tingkat kinerja pelayanan	cukup baik	cukup baik	cukup baik
.Economic value-added dari Unit Usaha	tidak dapat disimpulkan	tidak dapat disimpulkan	tidak dapat disimpulkan
Kualitas SDM yang mengikuti pelatihan bidang pemeriksaan laporan keuangan	tidak dapat disimpulkan	tidak dapat disimpulkan	tidak dapat disimpulkan
Nilai kesehatan finansial	tidak dapat disimpulkan	tidak dapat disimpulkan	tidak dapat disimpulkan
Kontribusi pendanaan unit-unit usaha terhadap pengembangan mutu akademik	tidak dapat disimpulkan	tidak dapat disimpulkan	tidak dapat disimpulkan
Pendapatan organisasi publik dan organisasi non profit luar negeri terhadap total anggaran STAIN	tidak dapat disimpulkan	tidak dapat disimpulkan	tidak dapat disimpulkan
Pendapatan organisasi publik dan organisasi non profit luar negeri terhadap total anggaran STAIN	tidak dapat disimpulkan	tidak dapat disimpulkan	tidak dapat disimpulkan
Pendapatan dari pemerintah (dalam jutaan rupiah)	kurang baik	kurang baik	kurang baik
Pendapatan dari mitra dalam negeri terhadap total anggaran STAIN	tidak dapat disimpulkan	tidak dapat disimpulkan	tidak dapat disimpulkan
Pendapatan dari mahasiswa STAIN (dalam jutaan rupiah)	cukup baik	cukup baik	cukup baik
Unit cost pendidikan per mahasiswa per tahun (dalam jutaan rupiah)	baik	baik	baik
Anggaran pemeliharaan sarana teknologi informasi dalam rangka mengefektifkan sistem informasi akademik	cukup baik	cukup baik	cukup baik

Perspektif Manajemen Administrasi Dan Keuangan (Administration And Finance)	STAIN		
	Kudus	Pekalongan	Purwokerto
Jumlah karyawan yang mengikuti pelatihan bidang pemeriksaan laporan keuangan	kurang baik	kurang baik	kurang baik
Jumlah sarana teknologi informasi yang dapat digunakan dengan baik kurang baik tahun terakhir	kurang baik	kurang baik	kurang baik
Total sarana teknologi informasi yang tersedia kurang baik tahun terakhir	kurang baik	kurang baik	kurang baik

Sumber: data penelitian diolah

Pada tabel 4 menunjukkan terjadi persamaan implementasi *balanced scorecard* dalam perspektif Manajemen Administrasi Dan Keuangan (*Administration And Finance*) pada STAIN di Jawa Tengah dalam upaya meningkatkan mutu pendidikan, oleh karena itu ada beberapa kebijakan yang perlu mendapat perhatian dari STAIN dalam meningkatkan kinerjanya antara lain:

No.	STAIN	Kebijakan
1.	Kudus Pekalongan Purwokerto	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Meningkatkan anggaran untuk Kualitas sistem informasi keuangan (dalam jutaan rupiah)</li> <li>2. Meningkatkan nilai tingkat kinerja pelayanan</li> <li>3. Meningkatkan Economic value-added dari Unit Usaha</li> <li>4. Meningkatkan kualitas SDM yang mengikuti pelatihan bidang pemeriksaan laporan keuangan</li> <li>5. Meningkatkan Nilai kesehatan finansial lembaga</li> <li>6. Meningkatkan Kontribusi pendanaan unit-unit usaha terhadap pengembangan mutu akademik</li> <li>7. Meningkatkan pendapatan organisasi publik dan organisasi non profit luar negeri terhadap total anggaran STAIN</li> <li>8. Meningkatkan pendapatan dari pemerintah</li> <li>9. Meningkatkan pendapatan dari mitra dalam negeri terhadap total anggaran STAIN</li> <li>10. Menurunkan pendapatan dari mahasiswa STAIN</li> <li>11. Meningkatkan anggaran pemeliharaan sarana teknologi informasi dalam rangka mengefektifkan sistem informasi akademik</li> <li>12. Meningkatkan jumlah karyawan yang mengikuti pelatihan bidang pemeriksaan laporan keuangan</li> <li>13. Meningkatkan jumlah sarana teknologi informasi</li> <li>14. Meningkatkan seluruh sarana teknologi informasi yang tersedia</li> </ol>

**c) Implementasi Balanced Scorecard dalam perspektif Dalam Perspektif Proses Pendidikan Dan Pengembangan (*Teaching And Learning*) dapat dijelaskan pada tabel 5**

**Tabel 5** *Balanced Scorecard* Dalam Perspektif Proses Pendidikan Dan Pengembangan (*Teaching And Learning*) pada STAIN di Jawa Tengah

Perspektif proses pendidikan dan pengembangan (teaching and learning)	STAIN		
	Kudus	Pekalongan	Purwokerto
Relevansi kurikulum sesuai dengan perkembangan masyarakat	baik	baik	baik
Jumlah koleksi yang tersedia di perpustakaan.	baik	baik	baik
Jumlah dosen yang mengajar sesuai dengan keahlian atau latar belakang pendidikannya	tidak baik	baik	baik
Jumlah dosen berpendidikan Skurang baik	tidak baik	kurang baik	cukup baik
Rasio komposisi dosen per mahasiswa	tidak baik	cukup baik	baik
Rasio jumlah pegawai per mahasiswa	kurang baik	baik	kurang baik

Perspektif proses pendidikan dan pengembangan (teaching and learning)	STAIN		
	Kudus	Pekalongan	Purwokerto
Jumlah dosen yg mengikuti studi lanjut (Stidak baik dan Skurang baik)	baik	cukup baik	cukup baik
Prosentase pegawai/staf struktural yang dapat menduduki jabatan dan/melaksanakan tugas sesuai dg keahliannya.	baik	tidak dapat disimpulkan	tidak dapat disimpulkan
Prosentase pegawai yang mendapatkan predikat baik	baik	tidak dapat disimpulkan	tidak dapat disimpulkan
Prosentase dosen yang mendapatkan predikat baik	baik	tidak dapat disimpulkan	tidak dapat disimpulkan
Prosentase pejabat struktural yg berkinerja baik	baik	tidak dapat disimpulkan	tidak dapat disimpulkan
Prosentase pegawai yang berkinerja baik	baik	tidak dapat disimpulkan	tidak dapat disimpulkan
Rata-rata indeks kepuasan dosen dan pegawai atas pelayanan kepegawaian, keuangan, IT dan umum	baik	tidak dapat disimpulkan	tidak dapat disimpulkan

Sumber: data penelitian diolah

Pada tabel 5 menunjukkan terjadi perbedaan implementasi *balanced scorecard* dalam Perspektif Proses Pendidikan Dan Pengembangan (*Teaching And Learning*) pada STAIN di Jawa Tengah dalam upaya meningkatkan mutu pendidikan, oleh karena itu ada beberapa kebijakan yang perlu mendapat perhatian dari STAIN dalam meningkatkan kinerjanya antara lain:

No.	STAIN	Kebijakan
1	Kudus	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Meningkatkan jumlah dosen yang mengajar sesuai dengan keahlian atau latar belakang pendidikannya</li> <li>2. Meningkatkan Jumlah dosen berpendidikan S3</li> <li>3. Meningkatkan Rasio komposisi dosen per mahasiswa menuju rasio ideal</li> <li>4. Meningkatkan rasio jumlah pegawai per mahasiswa yang ideal</li> <li>5. Meningkatkan kepuasan dosen dan pegawai atas pelayanan kepegawaian, keuangan, IT dan umum</li> </ol>
2	Pekalongan	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Meningkatkan jumlah dosen berpendidikan S3.</li> <li>2. Meningkatkan rasio komposisi dosen per mahasiswa menuju ideal</li> <li>3. Meningkatkan jumlah dosen yang mengikuti studi lanjut (S2 dan S3)</li> <li>4. Meningkatkan Jumlah pegawai/staf struktural yang dapat menduduki jabatan dan/ melaksanakan tugas sesuai dg keahliannya.</li> <li>5. Meningkatkan jumlah pegawai yang mendapatkan predikat baik</li> <li>6. Meningkatkan jumlah dosen yang mendapatkan predikat baik</li> <li>7. Meningkatkan Jumlah pejabat struktural yg berkinerja baik</li> <li>8. Meningkatkan Prosentase pegawai yang berkinerja baik</li> <li>9. Meningkatkan Rata-rata indeks kepuasan dosen dan pegawai atas pelayanan kepegawaian, keuangan, IT dan umum</li> </ol>
3	Purwokerto	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Meningkatkan rasio komposisi dosen per mahasiswa menuju ideal</li> <li>2. Meningkatkan jumlah dosen yang mengikuti studi lanjut (S2 dan S3)</li> <li>3. Meningkatkan jumlah pegawai/staf struktural yang dapat menduduki jabatan dan/ melaksanakan tugas sesuai dg keahliannya.</li> <li>4. Meningkatkan jumlah pegawai yang mendapatkan predikat baik</li> <li>5. Meningkatkan jumlah dosen yang mendapatkan predikat baik</li> <li>6. Meningkatkan Jumlah pejabat struktural yg berkinerja baik</li> <li>7. Meningkatkan jumlah pegawai yang berkinerja baik</li> <li>1. Meningkatkan kepuasan dosen dan pegawai atas pelayanan kepegawaian, keuangan, IT dan umum</li> </ol>

**d) Implementasi Balanced Scorecard dalam perspektif Dalam Perspektif Etos Kerja Dan Budaya (*Ethos And Culture*) dapat dijelaskan pada tabel 6**

**Tabel 6** *Balanced Scorecard Dalam Perspektif Etos Kerja Dan Budaya (Ethos And Culture) pada STAIN di Jawa Tengah*

Perspektif Etos Kerja Dan Budaya (Ethos And Culture)	STAIN		
	Kudus	Pekalongan	Purwokerto
Rata-rata indeks kepuasan mahasiswa terhadap pelayanan akademik	cukup baik	kurang baik	baik
Rata-rata indeks kepuasan mahasiswa terhadap pelayanan non akademik	cukup baik	kurang baik	baik
Rata-rata indeks kepuas-an alumni dan/atau masyarakat terhadap pelayanan non akademik	cukup baik	kurang baik	baik
Prosentase daya serap kurikulum yang sesuai dengan perkembangan kebutuhan akademik.	cukup baik	baik	cukup baik
Prosentase sarjana yang lulus dengan rata-rata masa pendidikan ≤ baik tahun	cukup baik	tidak dapat disimpulkan	tidak dapat disimpulkan
Prosentase sarjana yang lulus dengan IPK ≥ 3,00	cukup baik	tidak dapat disimpulkan	tidak dapat disimpulkan
Mahasiswa program pascasarjana yang lulus pendidikan ≤ 3 tahun	tidak dapat disimpulkan	tidak dapat disimpulkan	tidak dapat disimpulkan
Prosentase Pascasarjana yang lulus dengan IPK ≥ 3,00	tidak dapat disimpulkan	tidak dapat disimpulkan	tidak dapat disimpulkan
Prosentase Fakultas yang dapat menerapkan metode belajar sesuai dengan manual penjaminan mutu pendidikan.	baik	baik	baik
Peningkatan pengetahuan pegawai terhadap penggunaan dan akses teknologi informasi	cukup baik	tidak dapat disimpulkan	tidak dapat disimpulkan
Peningkatan ketersedia-an dan penggunaan sarana teknologi dan informasi bagi pegawai	cukup baik	tidak dapat disimpulkan	tidak dapat disimpulkan

Sumber: data penelitian diolah

Pada tabel 6 menunjukkan terjadi perbedaan implementasi *balanced scorecard* dalam Perspektif Proses Pendidikan Dan Pengembangan (*Teaching And Learning*) pada STAIN di Jawa Tengah dalam upaya meningkatkan mutu pendidikan, oleh karena itu ada beberapa kebijakan yang perlu mendapat perhatian dari STAIN dalam meningkatkan kinerjanya antara lain:

No.	STAIN	Kebijakan
1	Kudus	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Meningkatkan kepuasan mahasiswa terhadap pelayanan akademik</li> <li>2. Meningkatkan daya serap kurikulum yang sesuai dengan perkembangan kebutuhan akademik.</li> <li>3. Meningkatkan kepuasan mahasiswa terhadap pelayanan non akademik</li> <li>4. Meningkatkan kepuasan alumni dan/atau masyarakat terhadap pelayanan non akademik</li> </ol>
2	Pekalongan	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Meningkatkan sarjana yang lulus dengan rata-rata masa pendidikan ≤ baik tahun</li> <li>2. Pmeningkatkan sarjana yang lulus dengan IPK ≥ 3,00</li> <li>3. Peningkatan pengetahuan pegawai terhadap penggunaan dan akses teknologi informasi</li> <li>4. Peningkatan ketersediaan dan penggunaan sarana teknologi dan informasi bagi pegawai</li> <li>5. Meningkatkan kepuasan mahasiswa terhadap pelayanan non akademik</li> <li>6. Meningkatkan kepuasan alumni dan/atau masyarakat terhadap pelayanan non akademik</li> <li>7. Meningkatkan kepuasan mahasiswa terhadap pelayanan akademik</li> </ol>

No.	STAIN	Kebijakan
3	Purwokerto	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Meningkatkan sarjana yang lulus dengan rata-rata masa pendidikan <math>\leq</math> baik tahun</li> <li>2. Meningkatkan sarjana yang lulus dengan IPK <math>\geq</math> 3,00</li> <li>3. Peningkatan pengetahuan pegawai terhadap penggunaan dan akses teknologi informasi</li> <li>4. Peningkatan ketersediaan dan penggunaan sarana teknologi dan informasi bagi pegawai</li> </ol>

e) **Implementasi Balanced Scorecard dalam perspektif Dalam Perspektif Good Governance dapat dijelaskan pada tabel 7**

Tabel 7 *Balanced Scorecard* Dalam Perspektif *Good Governance* pada STAIN di Jawa Tengah

Perspektif Good Governance	STAIN		
	Kudus	Pekalongan	Purwokerto
Akuntabilitas	kurang baik	tidak baik	cukup baik
Transparansi	kurang baik	tidak baik	kurang baik
Efisiensi	kurang baik	kurang baik	kurang baik
Aturan Hukum	kurang baik	kurang baik	cukup baik
Perlakuan yang adil (fairness)	kurang baik	tidak baik	cukup baik

Sumber: data penelitian diolah

Pada tabel 7 menunjukkan terjadi perbedaan implementasi *balanced scorecard* dalam Perspektif Good Governance pada STAIN di Jawa Tengah dalam upaya meningkatkan mutu pendidikan, oleh karena itu ada beberapa kebijakan yang perlu mendapat perhatian dari STAIN dalam meningkatkan kinerjanya antara lain:

No.	STAIN	Kebijakan
1	Kudus	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Memberi kesempatan yang sama kepada semua pihak (dosen, karyawan, mahasiswa)</li> <li>2. Memberi kebebasan untuk turut berpartisipasi kepada semua pihak (karyawan, dosen dan mahasiswa)</li> <li>3. Memberi kebebasan kepada semua pihak (dosen, karyawan, mahasiswa) untuk mengeluarkan pendapat dalam rangka meningkatkan pendidikan lembaga.</li> <li>4. Mementingkan kepentingan lembaga diatas golongan</li> <li>5. Meningkatkan kemudahan akses terhadap para pembuat keputusan lembaga,</li> <li>6. Meningkatkan kejelasan informasi yang diberika lembaga,</li> <li>7. Meningkatkan transparansi atas proses dan informasi layanan dapat langsung diterima oleh stakholder</li> </ol>
2	Pekalongan	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Meningkatkan Pengelolaan lembaga atas pengelolaan dan pengendalian sumberdaya yang dimiliki lembaga</li> <li>2. Meningkatkan pengelolaan dosen dan karyawan atas pengelolaan dan pengendalian sumberdaya yang dimiliki lembaga</li> <li>3. Meningkatkan pertanggungjawaban lembaga atas setiap pelaksanaan kegiatan/ program lembaga,</li> <li>4. Meningkatkan pertanggungjawaban dosen dan karyawan atas setiap pelaksanaan kegiatan yang berhubungan dengan layanan kemahasiswaan serta</li> <li>5. Meningkatkan ketersediaan media yang digunakan oleh lembaga untuk mempertanggungjawabkan program kegiatan secara periodik</li> <li>8. Memberi kesempatan yang sama kepada semua pihak (dosen, karyawan, mahasiswa)</li> <li>9. Memberi kebebasan untuk turut berpartisipasi kepada semua pihak (karyawan, dosen dan mahasiswa)</li> <li>10. Memberi kebebasan kepada semua pihak (dosen, karyawan, mahasiswa) untuk mengeluarkan pendapat dalam rangka meningkatkan pendidikan lembaga.</li> <li>11. Mementingkan kepentingan lembaga diatas golongan</li> </ol>

No.	STAIN	Kebijakan
3	Purwokwerto	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. Meningkatkan kemudahan akses informasi yang dilakukan dengan menyediakan beberapa media informasi dan informasi itu online sehingga dapat di akses oleh stakeholders.</li> <li>2. Meningkatkan kejelasan informasi yang diberika lembaga,</li> <li>3. Meningkatkan transparansi atas proses dan informasi layanan dapat langsung diterima oleh stakholder</li> </ol>

## E. KESIMPULAN

Implementasi balanced scorecard pada STAIN memerlukan data dan dokumen yang akurat, hal ini untuk mengetahui perubahan-perubahan pada indikator kunci yang dapat dijadikan sebagai bukti dasar kegiatan organisasi. Namun realita dilapangan banyak sekali yang tidak terdokumentasi data dengan baik sehingga dari berbagai perspektif masih terdapat beberapa kelemahan-kelurahan. Jadi pada hakekatnya implementasi *balanced scorecard* pada STAIN dapat dilakukan berdasarkan kajian-kajian dari berbagai aspek, dan oleh peneliti *scorecard* pada empat perspektif dilakukan modifikasi menjadi 5 (lima) perspektif yang disesuaikan dengan karakteristik yang dimiliki STAIN sebagai lembaga pendidikan Tinggi Islam. Dalam penelitian ini, perspektif yang digunakan adalah perspektif pemangku kepentingan (*stakeholders*), manajemen administrasi dan keuangan (*administration and finance*), proses pendidikan dan pengembangan (*teaching and learning*), etos kerja dan budaya (*ethos and culture*) dan *good governance*.

Dalam upaya meningkatkan mutu pendidikan pada STAIN, dalam perspektif pemangku kepentingan peningkatan kerjasama, peningkatan lulusan yang dapat bekerja, peningkatan bea siswa bagi mahasiswa miskin dan berprestasi, rekrutman untuk mahasiswa berprestasi perlu dilakukan dalam rangka meningkatkan mutu pendidikan STAIN di Jawa tengah. Pada perspektif Perspektif Manajemen Administrasi Dan Keuangan (*Administration And Finance*) peningkatan value added unit usaha, peningkatan kesehatan keuangan lembaga, peningkatan kontribusi dari unit uasaha kerjasama dalam dan luar negeri dalam memberi kontribusitotal pendapatan, menurunkan kontribusi dari mahasiswa serta peningkatan SDM dibidang administrasi keuangan. Semua ini dilakukan dalam rangka meningkatkan pendapatan atau anggaran dalam rangka optimalisasi unit usaha dan kerjasama, dalam rangka sustainibelitas dan kemandirian dalam penyelenggaraan pendidikan STAIN yang bermutu.

Dalam Perspektif Proses Pendidikan Dan Pengembangan, Peningkatan jumlah dosen yang mengajar sesuai dengan keahlian atau latar belakang pendidikannya, peningkatan dosen berpendidikan S3, peningkatan Rasio komposisi dosen per mahasiswa menuju rasio ideal, peningkatan rasio jumlah pegawai per mahasiswa yang ideal, peningkatan dosen dan karyawan berpredikat baik dan peningkatan kepuasan dosen dan pegawai, hal ini dapat menciptakan proses belajar mengajar yang baik dalam rangka mendukung terciptanya mutu pendidikan di STAIN. Dalam Perspektif Etos Kerja Dan Budaya (*Ethos And Culture*) melalui peningkatan kepuasan mahasiswa, alumni, dosen dan pegawai atas layanan akademik dan non akademik, Peningkatan pengetahuan pegawai terhadap penggunaan dan akses teknologi informasi serta Peningkatan ketersediaan dan penggunaan sarana teknologi dan informasi bagi pegawai, hal ini dapat menciptakan iklim budaya dan motivasi kerja yang baik dalam rangka mendukung penciptaan mutu pendidikan di STAIN.

Dalam perpektif *good governance* melalui peningkatan indikator-indikator antara lain akuntabilitas, transparansi, efisien, aturan hukum serta keadilan, hal ini akan berdampak pada peningkatan kinerja tata kelola kelembagaan STAIN dalam upaya peningkatan mutu pendidikan.

## DAFTAR PUSTAKA

- Averson, Paul (25 Agustus 2011), “*A Balanced Scorecard for City & County Services*”, <http://www.balanced scorecard.org>.
- Averson, Paul (25 Agustus 2011), “*Building a Government Balanced Scorecard: Phase 2 – Implementation and Automation*”, <http://www.balanced scorecard.org>.
- Balanced Scorecard as a Control System for Monitoring and Revising Corporate Strategy”, <http://www.ssrn.com>, 12 Februari 2011.
- Baldrige National Quality Program (2003), Education Criteria for performance Excellent, [www.quality.nist.gov](http://www.quality.nist.gov)
- Cullen, J., Joyce, J., Hassal, T., & Broadbent, M. (2003). Quality in higher education: From monitoring to management. *Quality Assurance in Education*, 11(1), 5-14.
- Gazperz, Vincent, 2002. *Sistem Pengukuran Kinerja Terintegrasi Balanced Scorecard dengan six sigma untuk organisasi pemerintah, Jakarta*, Gramedia Pustaka Utama.
- Giri, Efraim Ferdinan. Januari-April 1998. “*Balanced Scorecard: Suatu Sistem Pengukuran Kinerja Strategik.*” *Kajian Bisnis*, No 13, 35-46.
- Hansen D. R., Maryanne M. Mowen (2003), 7<sup>th</sup> edition. *Cost Accounting*. Cincinnati, Ohio: South-Western Publishing, Co.
- Julianto, Heppy, 2000, Mengukur Kepuasan Pelanggan, *Manajemen*, No 138, Februari, pp 34-35
- Kaplan, R. and Norton, D., “Putting the balanced scorecard to work”, *Harvard Business Review*, September-October 1993, pp. 134-142
- Kaplan, R. and Norton, D., “The balanced scorecard-measures that drive performance”, *Harvard Business Review*, January-February 1992, pp. 71-79
- Kaplan, R. and Norton, D., “Using the balanced scorecard as a strategic management system”, *Harvard Business Review*, January-February 1996a, pp. 75-85
- Kaplan, R. and Norton, D., *The balanced scorecard: translating a strategy into action*, Harvard Business School press, Boston, 1996b
- Kaplan, Robert S and David P Norton, 1993. “*Putting the Balanced Scorecard to Work*”, *Harvard Business Review*.
- Kaplan, Robert S and David P Norton, 1996. *Balanced Scorecard: Menerapkan Strategi Menjadi Aksi*, Erlangga: Jakarta.
- Kaplan, Robert S dan David P. Norton, 1996, *Balanced Scorecard: Translating Strategy Into Action*, Boston: Harvard Business School Press.
- Laela, Fatma. 1998. “*Balanced Scorecard: Sebagai Alternatif Pengukuran Kinerja Manajemen.*” *Jurnal Teknologi Bisnis*, vol.2 No.1,
- Lasdi, Lodovicus. Agustus 2002. *Balanced Scorecard Sebagai Rerangka Pengukuran Kinerja Perusahaan Secara Komprehensif dalam Lingkungan Bisnis Global*. *Jurnal Widya Manajemen dan Akuntansi*, vol.2 No.2, 150-169,
- Mahmudi. 2007. *Manajemen Kinerja Sektor Publik*, UPP STIM YKPN: Yogyakarta.
- Malina, Mary, A. dan Selto, Frank, H. (8 Februari 2011), “*Communicating and Controlling Strategy: an Empirical Study of the Effectiveness of the Balanced Scorecard*”, <http://www.ssrn.com>.

- Mulyadi dan Setyawan Jhony. 2001. *Sistem Perencanaan dan Pengendalian manajemen: Sistem Pelipatgandaan Kinerja Keuangan Perusahaan*, Salemba Empat: Jakarta.
- Mulyadi, *Strategic Management System Dengan Pendekatan Balanced Scorecard*\_(Bagian Akhir Dari Dua Tulisan), *Usahawan*, No 03, Tahun XXVIII, Maret, Halaman 36-41.
- Mulyadi,, 1999, *Sistem Perencanaan Dan Pengendalian Manajemen*, Yogyakarta: Aditya Media.
- Mulyadi, 1999, *Strategic Management System Dengan Pendekatan Balanced Scorecard* (Bagian Pertama Dari Dua Tulisan), *Usahawan*, No 02, Tahun XXVIII, Februari, Halaman 39-46.
- Mulyadi, *Balanced Scorecard*, Salemba Empat, Universitas Gajah Mada, 2001
- Mulyadi. 2001. *Balanced Scorecard: Alat Manajemen Kontemporer untuk Pelipatgandaan Kinerja Keuangan Perusahaan*, Salemba Empat: Jakarta.
- Rohm, Howard (25 Agustus 2011), “*Improve Public Sector results With A Balanced Scorecard: Nine Steps To Success*”, <http://www.balancedscorecard.org>.
- Sekaran,U. 2003.*Research Methods for Business: A Skill Building Approach 2<sup>nd</sup> Edition*,John Wiley and Son.New York pp. 265-266
- Soetjipto, Budi W, 1997, Mengukur Kinerja Bisnis Dengan Balanced Scorecard, *Usahawan*, No 06, Tahun XXVI, Juni, pp. 21-25.
- Sumarni, Murti dan John Soeprihanto. 1998. *Pengantar Bisnis*. Liberty: Yogyakarta.
- Sutherland, V. dan Cary L. Cooper. (2000). *Strategic Stress management*. London: Macmillan
- Yuwono, Sony, 2002. *Petunjuk Praktis Penyusunan Balanced Scorecard: Menuju Organisasi Yang Berfokus Pada Strategi*, Jakarta, PT Gramedia Pustaka Utama.
- Zaeni. Desember 2000. “*Strategi Pengukuran Kinerja Sektor Publik dengan Rerangka Balanced Scorecard*.” *MGS*, vol.5 No.32, 13-38.



# Menelisis Kejayaan Islam dalam Matematika sebagai *Lesson Learn* Pengembangan Pendidikan Islam

Oleh: Dr. Kusaeri, M.Pd.

Jurusan Pendidikan Matematika dan IPA Fakultas Tarbiyah dan Keguruan Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya

## Abstrak

Tulisan ini fokus pada dua hal: (1) mengidentifikasi tokoh-tokoh muslim yang berperan dalam perkembangan matematika, dan (2) mencari penyebab mengapa negara-negara muslim lebih lemah dalam mengembangkan matematika dibandingkan dengan negara-negara Eropa. Penelitian ini adalah penelitian kepustakaan, yang bersumber pada jurnal dan buku. Pemilihan sumber didasarkan pada empat aspek, yaitu: *provenance* (bukti), (2) *objectivity* (objektifitas), (3) *persuasiveness* (derajat keyakinan), dan (4) *value* (nilai kontributif). Data yang terkumpul dianalisis dengan menggunakan anotasi bibliografi (*annotated bibliography*). Hasil penelusuran teks-teks sejarah diperoleh bahwa cendekiawan muslim yang berperan dalam meletakkan dasar-dasar matematika di antaranya: al-Khawarizmi, Omar Khayyam, dan al-Tusi. Sementara penyebab redupnya matematika dalam khasanah peradaban Islam, disebabkan oleh tiga hal: (1) Peristiwa terbakarnya perpustakaan Kordova yang menjadi tempat diletakkannya hasil pemikiran cendekiawan-cendekiawan muslim dalam berbagai bidang ilmu pengetahuan, termasuk matematika, (2) Lemahnya sistem militer di negara-negara Islam. Akibatnya negara-negara muslim mudah ditaklukkan oleh tentara Kristen. Kondisi ini menyebabkan kebodohan dan kemiskinan; (3) Kekhawatiran umat Islam akan terkontaminasi dengan aliran liberal jika terlalu sering mengadakan kontak dengan bangsa Barat.

Kata kunci: *aljabar, al-Khawarizmi, Omar Khayyam, dan al-Tusi.*

## A. Pendahuluan

Matematika merupakan bagian dari warisan budaya.<sup>945</sup> Sebagai warisan budaya, matematika hadir sebagai solusi di tengah-tengah permasalahan kehidupan sosial masyarakat. Matematika memiliki sejarah panjang hingga tercipta serangkaian ilmu matematika yang begitu kompleks seperti saat ini. Sejarah mencatat bahwa matematika telah banyak digunakan oleh masyarakat sejak zaman dahulu, meskipun dalam bentuknya yang paling sederhana seperti membilang atau mengukur.<sup>946</sup>

Perkembangan matematika hingga sekarang tidak terlepas dari hasil penemuan para ahli matematika beberapa abad yang lalu. Karenanya, menurut Bell sangat tidak adil apabila pembahasan tentang matematika hanya menekankan pada ide matematika modern saja. Tanpa memberi perhatian yang sewajarnya pada sejarah matematika beserta para perintisnya.<sup>947</sup>

Bila ditelusuri, matematika telah ada sejak 3.000 tahun sebelum masehi dalam wilayah yang memiliki kebudayaan-kebudayaan besar di dunia seperti Mesir, Babylonia, Yunani, Romawi, India, Persia, dan China.<sup>948</sup> Kebudayaan-kebudayaan tersebut melahirkan ilmuwan-ilmuwan besar dunia yang meletakkan pondasi ilmu matematika.<sup>949</sup> Pada periode ini, ilmuwan matematika memfokuskan diri pada

---

945NCTM dalam Michael N. Fried. 2007. *Didactics and History of Mathematics: Knowledge and Self Knowledge. Educational Studies in Mathematics*, 66. h.206.

946Gatot Muhsetyo. 2012. Gagasan (HCN+K) untuk Pengembangan Model Pembelajaran Matematika dalam Kompetisi Global. Karya Tulis disampaikan dalam Sidang Terbuka Senat Universitas Negeri Malang. Malang, 12 September. h.2.

947Muhammad Sabirin. 2006. Al-Khawarizmi dan Hasil Pemikirannya dalam Bidang Matematika. *Khazanah Vol. V, no.6*. h.2. 948*Loc.cit.*

949Vassiliki & Theodoros. 2007. Employing Genetic 'Moments' in The History of Mathematics in Classroom Activities. *Educational Studies in Mathematics*, 66. h.87.

praktik dan teori, termasuk penentuan karakter dari masing-masing bidang kajian matematika yang tengah ditekuninya. Misalnya Euclid, seorang matematikawan asal Yunani yang mencetuskan aksioma Euclid sebagai azas dalam ilmu geometri (ilmu tentang bangun dan ruang), Pythagoras menemukan teorema Pythagoras yang berlaku pada segitiga siku-siku, Archimedes yang mengkaji persamaan parabola, hiperbola, dan elips,<sup>950</sup> serta masih banyak lagi tokoh lainnya.

Kajian matematika juga telah berkembang di tangan para cendekiawan sebelum hadirnya Islam. Namun hal itu bukan berarti cendekiawan muslim tidak memiliki kontribusi dalam bidang matematika. Cendekiawan muslim mulai menunjukkan eksistensinya dalam mengembangkan matematika seiring dengan meluasnya wilayah kekuasaan Islam seperti di India dan Yunani. Al-Khawarizmi misalnya, merupakan peneliti aljabar pada tahun 780 hingga 850 Masehi.<sup>951</sup> Al-Khawarizmi berhasil meletakkan dasar-dasar ilmu algoritma setelah menyatukan matematika hasil kebudayaan Yunani dan India.<sup>952</sup> Berikutnya yakni Al-Biruni, Al-Fazari, dan cendekiawan-cendekiawan matematika muslim lain yang hadir setelah Al-Khawarizmi.

Banyaknya cendekiawan yang memiliki andil besar dalam perkembangan matematika sudah sepatutnya mendapatkan apresiasi dari para pemikir matematika pada masa kini hingga mendatang. Namun sungguh sangat disayangkan, sebab kebanyakan dari para pemikir matematika masa kini, belum mengetahui siapa saja matematikawan yang telah mendedikasikan ide *brilliant*-nya, khususnya cendekiawan muslim. Hal ini akan menjadi lebih ironis apabila tidak ada upaya mengentas problematika tersebut.

Para generasi penerus tidak akan pernah mengerti bagaimana mereka harus belajar dari pengalaman para matematikawan jika mereka tidak mengetahui bagaimana sejarah jatuh bangunnya pakar matematika terdahulu dalam menemukan konsep matematika. Dengan mempelajari sejarah matematika, seseorang dapat menyadari bahwa matematika merupakan kegiatan intelektual yang kontinyu dan bukan sekedar mengumpulkan pengetahuan dan teknik.<sup>953</sup> Dengan pemahaman yang demikian, matematika akan menjadi mudah dimengerti dan menjadikannya *familiar*<sup>954</sup> bagi anak, khususnya bagi para siswa di sekolah dasar dan sekolah menengah yang masih banyak menganggap matematika sebagai mata pelajaran yang sulit.

Dengan mempelajari sejarah matematika pula, seseorang akan dapat meningkatkan pemahaman yang mendalam dan lebih baik tentang masa lampau dan sekarang dalam relasinya dengan masa yang akan datang.<sup>955</sup> Pemberian pengetahuan akan sejarah matematika dapat meningkatkan kesadaran akan suatu dimensi yang paling mendasar dari keberadaan manusia, yakni kontinuitas.<sup>956</sup>

Kontinuitas merupakan gerakan peralihan secara terus menerus dari masa lampau menuju masa kini dan masa depan.<sup>957</sup> Pada akhirnya mereka akan mendapatkan inspirasi dan hikmah dari kisah-kisah pendahulunya, sehingga mampu mendorong pola pikir rasional dan menghargai apa yang telah ditemukan oleh para ilmuwan yang mengembangkan berbagai bidang kajian matematika. Dengan mempelajari dan menengok sejarah matematika, dapat pula digunakan sebagai sarana untuk mengembangkan pendidikan matematika di lembaga pendidikan Islam. Diharapkan, ke depan dapat menjadi virus bagi pengembangan pendidikan Islam di Indonesia (khususnya) dan negara-negara muslim pada umumnya.

---

950Sarton dalam Muqowim. 2012. *Genealogi Intelektual Saintis Muslim*. Kementerian Agama RI: Jakarta. h.123.

951AM Saefuddin. 2010. *Islamisasi Sains dan Kampus*. PT PPA Consultants: Jakarta. h.33.

952*Ibid*.

953Jahnke dalam Fulvia Furinghetti. 2007. Teacher Education Through the History of Mathematics. *Educational Studies in Mathematics*, 66. h.133.

954*Ibid*.

955Erlina Wiyanarti. Tanpa tahun. *Model Pembelajaran Kontekstual dalam Pengembangan Pembelajaran Sejarah*. h.2.

956*Ibid*. h.2-3.

957*Ibid*. h.3.

## B. Metode Penelitian

Jenis penelitian ini adalah penelitian kepustakaan (*library research*). Penelitian kepustakaan merupakan serangkaian penelitian yang berkenaan dengan metode pengumpulan data pustaka, atau penelitian yang obyek penelitiannya digali melalui beragam informasi kepustakaan (buku, ensiklopedi, jurnal ilmiah, koran, majalah, dan dokumen).<sup>958</sup> Dalam penelitian ini banyak digali dari jurnal dan buku, seperti jurnal yang ditulis oleh Vassiliki & Theodoros berjudul *Employing Genetic 'Moments' in The History of Mathematics in Classroom Activities*, yang diterbitkan oleh Springer tahun 2007, buku dari Universitas Oxford New York berjudul *A History of Mathematics* ditulis oleh Luke Hodgkin, buku dari St. Louis berjudul *An Episodic History of Mathematics* ditulis oleh Steven G. Krantz tahun 2006, dan buku dari Burton, yang dipublikasikan tahun 2006 berjudul *the History of Mathematics*. Selain itu, ditunjang pula dengan buku-buku yang membahas tentang biografi ilmuwan spesialisasi aljabar seperti al-Khawarizmi, Omar Khayyam, al-Tusi, Leonardo Pisano, Nicolo Tartaglia, Girolamo Cardano, dan Rafael Bombelli.

Data yang digunakan dalam penelitian ini adalah data sekunder. Data sekunder yang dimaksud berupa buku dan laporan ilmiah yang terdapat di dalam artikel atau jurnal berkenaan dengan sejarah matematika. Pemilihan sumber didasarkan pada empat aspek yakni:<sup>959</sup> (1) *provenance* (bukti), yakni aspek kredensial penulis dan dukungan bukti, misalnya sumber utama sejarah; (2) *objectivity* (objektifitas), yakni apakah ide perspektif dari penulis memiliki banyak kegunaan atau justru merugikan; (3) *persuasiveness* (derajat keyakinan), yakni apakah penulis termasuk dalam golongan orang yang dapat diyakini; dan (4) *value* (nilai kontributif), yakni apakah argumen penulis meyakinkan, serta memiliki kontribusi terhadap penelitian lain yang signifikan.<sup>960</sup>

Data yang terkumpul dianalisis dengan menggunakan anotasi bibliografi (*annotated bibliography*). Anotasi bibliografi merupakan daftar sumber-sumber yang digunakan dalam penelitian, dimana setiap sumbernya diberikan simpulan terkait dengan apa yang tertulis di dalamnya. Terdapat tiga hal yang diperhatikan dalam analisis anotasi bibliografi, yaitu:<sup>961</sup> (1) identitas sumber yang dirujuk; (2) kualifikasi dan tujuan penulis; (3) simpulan sederhana mengenai konten tulisan; dan (4) kegunaan/pentingnya sumber yang dirujuk dalam menjawab permasalahan yang telah dirumuskan.

## C. Pembahasan

### 1. Tokoh-tokoh Muslim dalam Bingkai Sejarah Matematika

Perkembangan matematika, dalam konteks dunia Islam setidaknya dipengaruhi oleh lima hal.<sup>962</sup> *Pertama*, dorongan normatif yang bersumber dari Al-Qur'an tentang perlunya mengoptimalkan nalar untuk merenungkan ayat-ayat Tuhan. Seperti halnya dalam surat Ali Imran, ayat 190-191 yang artinya: "Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, dan silih bergantinya malam dan siang terdapat tanda-tanda bagi orang-orang yang berakal. Yaitu, orang-orang yang mengingat Allah sambil berdiri atau duduk atau dalam keadaan berbaring dan mereka memikirkan tentang penciptaan langit dan bumi (seraya berkata): 'Ya Tuhan kami, tiadalah Engkau menciptakan ini dengan sia-sia, Maha Suci Engkau, maka peliharalah kami dari siksa neraka.'" *Kedua*, adanya tantangan realitas yang mengharuskan saintis muslim untuk mengembangkan matematika sebagai ilmu yang akan terus dibutuhkan dan bermanfaat

---

958Nana Syaodih. 2009. *Metode Penelitian Pendidikan*. PT. Remaja Rosdakarya: Bandung. h.52.

959The UCSC University Library. *Write a Literature Review* (<http://guides.library.ucsc.edu/write-a-literature-review> diakses tanggal 20 Juni 2013). Tanpa halaman.

960Mohammad Imam Farisi. 2012. *Pengembangan Asesmen Diri Siswa (Student Self-Assessment) sebagai Model Penilaian dan Pengembangan Karakter*. Artikel disampaikan dalam Konferensi Ilmiah Nasional "Asesmen dan Pembangunan Karakter Bangsa" HEPI UNESA 2012.

961 *Ibid.* h.3.

962Muqowim. 2012. *Genealogi Intelektual Saintis Muslim*. Kementerian Agama RI: Jakarta. h.152.

dalam kehidupan sehari-hari, terutama dalam urusan agama. *Ketiga*, adanya ilmu matematika sebagai hasil peradaban pra-Islam dirasa perlu untuk dikembangkan lebih lanjut seiring dengan semakin meluasnya wilayah kekuasaan Islam. *Keempat*, adanya dorongan etos keilmuan dari saintis muslim. *Kelima*, adanya dukungan politik dari penguasa, seperti pada masa keemasan Abbasiyyah dan Umayyah.

Kajian matematika secara ilmiah dimulai sejak umat Islam bersentuhan dengan beberapa karya bidang matematika yang dihasilkan oleh peradaban lain setelah ditaklukkannya wilayah peradaban tersebut, misalnya Alexandria dan Baghdad. Alexandria yang saat itu dikenal sebagai wilayah pusat perkembangan matematika, ditaklukkan oleh umat Islam pada tahun 641 Masehi.<sup>963</sup> Baghdad sebagai pusat pemerintahan Abbasiyyah di bawah pimpinan al-Mansur, Harun al-Rashid, dan al-Ma'mun, selanjutnya dijadikan sebagai pusat ilmu pengetahuan, sehingga di kota tersebut segala aktivitas ilmiah seperti tukar menukar ilmu antar ilmuwan melalui karya dan terjemahan dilakukan.<sup>964</sup>

Kondisi ini diilhami dan dipengaruhi oleh peradaban bangsa Babylonia 4000 tahun yang lalu.<sup>965</sup> Bukti keberadaan matematika pada masa peradaban Babylonia adalah ditemukannya lembaran terbuat dari tanah liat yang memuat daftar permasalahan kuadrat untuk menentukan panjang dan lebar suatu lahan yang berbentuk persegi panjang.<sup>966</sup> Permasalahan kuadrat yang ada dalam lembaran tanah liat tersebut seluruhnya berupa kalimat, tanpa ada simbol aljabar seperti yang ada pada saat ini.

Dalam menyelesaikan masalah matematika, bangsa Babylonia menggunakan teknik penyelesaian geometri *cut and paste*. Teknik penyelesaian *cut and paste* merupakan sebuah teknik penyelesaian masalah yang menggunakan ide geometri.<sup>967</sup> Ide geometri yang digunakan oleh bangsa Babylonia dikenal dengan aljabar awal, yakni awal digunakannya proses penyelesaian masalah dengan manipulasi data yang sesungguhnya berdasarkan aturan yang telah ditetapkan.<sup>968</sup>

Dari apa yang dilakukan oleh masyarakat Babylonia tersebut, selanjutnya dikembangkan oleh cendekiawan muslim seperti al-Khawarizmi, Omar Khayyam, dan al-Tusi. Ketiga cendekiawan tersebut berperan dalam meletakkan dasar-dasar aljabar dan penyelesaiannya.

#### a) Al-Khawarizmi

Al-Khawarizmi memiliki nama lengkap Abu Ja'far Muhammad ibn Musa al-Khawarizmi, dilahirkan di kota Baghdad, Iraq. Al-Khawarizmi lahir pada 800 M dan meninggal dunia kurang lebih pada 847 M.<sup>969</sup> Nama al-Khawarizmi diberikan kepadanya karena ia dilahirkan di daerah Khawarizm atau Khorezm. Sebuah daerah yang terletak di antara delta sungai Amu Dar'ya dan Laut Aral di Asia Tengah. Sebelum menyumbangkan pemikirannya di bidang aljabar, al-Khawarizmi banyak membantu al-Ma'mun (putra dari Harun al-Rasyid) untuk menerjemahkan buku-buku matematika yang berasal dari Yunani, India, dan negara-negara pusat peradaban lain sebelum hadirnya Islam.

Istilah aljabar sendiri diambil dari judul buku yang ditulisnya di Baghdad sekitar tahun 825 M, yakni *Hisab al-Jabr wa'I-Muqabalah*. Dalam buku tersebut, al-Khawarizmi mendefinisikan *jabr* sebagai transposisi dari satu sisi sebuah persamaan ke sisi yang lain<sup>970</sup> untuk menyeimbangkan persamaan dengan menambahkan bilangan dengan kuantitas yang sama pada kedua sisi persamaan.<sup>971</sup>

Pada bagian pertama bukunya, al-Khawarizmi menuliskan solusi persamaan linear dan persamaan kuadrat. Al-Khawarizmi mengklasifikasikan persamaan dalam enam tipe, dimana tiga di antaranya

---

963 *Ibid.* h.133.

964 *Ibid.*

965 *Ibid.* h.186.

966 *Ibid.* h.187.

967 *Ibid.*

968 *Ibid.* h.188.

969 Elizabeth Rogers. 2008. *Islamic Mathematics*. Universitas Illinois: Urbana. h.5.

970 Muqowim. 2012. *Genealogi Intelektual Saintis Muslim*. Kementerian Agama RI: Jakarta. h.138.

971 Steven G. Krantz. 2006. *An Episodic History of Mathematics*. St. Louis. h.94.

adalah macam-macam persamaan kuadrat sekaligus langkah-langkah penyelesaiannya.<sup>972</sup> Ketiga tipe persamaan kuadrat tersebut adalah:<sup>973</sup> (1) Kuadrat suatu bilangan ditambah akar suatu bilangan sama dengan suatu bilangan (*squares and roots equal to numbers:  $x^2 + bx = c$   $x^2 + bx = c$* ); (2) Kuadrat suatu bilangan ditambah suatu bilangan sama dengan akar suatu bilangan (*squares and numbers equal to roots:  $x^2 + c = bxx^2 + c = bx$* ); dan (3) Akar suatu bilangan ditambah suatu bilangan sama dengan kuadrat suatu bilangan (*roots and numbers equal to squares:  $bx + c = x^2$   $bx + c = x^2$* ).

Dalam menyelesaikan ketiga persamaan kuadrat di atas, al-Khawarizmi menggunakan teknik aljabar dan teknik geometri yang ditulisnya.<sup>974</sup> Namun, al-Khawarizmi (umumnya bangsa Arab) belum mengenal bilangan negatif,<sup>975</sup> sehingga seluruh penyelesaian yang ditemukan bernilai positif. Keseluruhan tipe persamaan kuadrat beserta langkah-langkahnya oleh al-Khawarizmi masih ditulis dalam bahasa verbal tanpa ada simbol yang digunakan, seperti yang dilakukan oleh bangsa Babylonia.

Dalam menuliskan langkah-langkah penyelesaian persamaan kuadratnya, al-Khawarizmi juga menggunakan teknik geometri *cut and paste* layaknya bangsa Babylonia. Namun ada beberapa langkah dari teknik tersebut yang tidak digunakannya. Al-Khawarizmi hanya menggunakan langkah yang memang dianggap perlu untuk digunakan.

Hal lain yang membedakan al-Khawarizmi dengan Bangsa Babylonia adalah permasalahan yang dihadirkan. Al-Khawarizmi telah mampu menggunakan permasalahan abstrak, bukan hanya sekedar menentukan panjang dan lebar suatu bangun segi empat. Misalnya:<sup>976</sup>“Saya membagi sepuluh menjadi dua bagian dan mengalikan tiap bagian dengan dirinya sendiri. Selanjutnya saya menambahkan keduanya dengan dua bagian yang berbeda sebelumnya dengan hasil perkaliannya. Jumlah keseluruhannya adalah lima puluh empat.” Permasalahan tersebut jika dinotasikan dalam bahasa matematika adalah:

$$(10 - x)^2 + x^2 + (10 - x) - x = 54(10 - x)^2 + x^2 + (10 - x) - x = 54$$

. Al-khawarizmi mereduksi persamaan kuadrat tersebut sehingga menjadi  $x^2 + 28 = 11x$   $x^2 + 28 = 11x$  dan kemudian menyelesaikannya menurut algoritma yang ditulisnya.

Seusai menemukan teori persamaan kuadrat beserta penyelesaiannya, al-Khawarizmi berkeinginan besar untuk dapat menyelesaikan persamaan yang memiliki dua solusi atau lebih. Namun, harapan tersebut belum tercapai. Pada akhirnya diteruskan oleh Omar Khayyam dan Sharaf al-Din al-Tusi, yang mampu menemukan persamaan dengan solusi tunggal atau ganda melalui persamaan polinomial berderajat tiga.

## b) Omar Khayyam

Khayyam dalam bahasa Arab berarti pembuat tenda. Nama tersebut disematkan pada Omar Khayyam, sebab ia berasal dari keluarga yang berprofesi sebagai pembuat tenda. Omar Khayyam merupakan seorang ahli matematika, astronomer, dan filsuf.<sup>977</sup> Namun, kemampuannya dalam bersyair membuat Omar Khayyam juga dikenal sebagai seorang penyair dengan salah satu karyanya yang termasyhur berjudul *Rubaiyat*.

<sup>972</sup>Ibid.

<sup>973</sup>Steven G. Krantz. 2006. *An Episodic History of Mathematics*. St. Louis. h.97-98.

<sup>974</sup>Ibid. h.98.

<sup>975</sup>Ibid. h.101.

<sup>976</sup>Victor J. Katz. 2006. Stages in the History of Algebra with Implications for Teaching. *Educational Studies in Mathematics*, 66. h.191.

<sup>977</sup>R.C. Archibald. 1953. Notes on Omar Khayyam (1050-1122) and Recent Discoveries. *PI MU Epsilon Journal*, vol.1, no.9. h.351.

Omar Khayyam lahir pada 1048 M di kota Naishapur, Persia (sekarang Iran).<sup>978</sup> Di kota ini pula ia menutup usianya tahun 1123 M. Ia memiliki nama lengkap Ghiyat al-Din Abu'l-Fath Omar ibn Ibrahim al-Nisaburi al-Khayyami.<sup>979</sup> Omar Khayyam dikenal sebagai pemuda yang luar biasa cerdas. Sebab dalam usianya yang belum genap 25 tahun, ia telah mampu menulis banyak buku tentang aritmatika, aljabar, dan musik.<sup>980</sup>

O'Connor dan Robertson menyatakan bahwa Omar Khayyam adalah orang pertama yang menemukan teori umum dari persamaan berderajat tiga. Omar Khayyam mengembangkan persamaan aljabar polinomial berderajat tiga. O'Connor dan Robertson menyatakan bahwa suatu persamaan berderajat tiga dapat memiliki lebih dari satu solusi/penyelesaian. Ia mampu menunjukkan bagaimana sebuah persamaan berderajat tiga memiliki dua solusi, namun masih gagal menunjukkan persamaan berderajat tiga memiliki tiga solusi sekaligus.

Dalam bukunya yang berjudul *Risala fi'l-barahin 'ala masa'il al-Jabr wa'l-Muqabala*,<sup>981</sup> ia memperkenalkan lebih dari dua puluh jenis persamaan kubik<sup>982</sup> dan memberikan dua cara alternatif dalam menyelesaikan suatu persamaan berderajat tiga.<sup>983</sup> *Pertama*, menggunakan pendekatan geometri melalui belahan kerucut. Ia menentukan penyelesaian persamaan kubik melalui titik potong sebuah parabola yang dipotong oleh sebuah lingkaran.<sup>984</sup> Karya Omar Khayyam ini selanjutnya pada abad XVII menginspirasi Rene Descartes dalam merelasikan geometri dan aljabar. *Kedua*, memperkirakan kemungkinan solusi melalui metode Horner.

Usaha Omar Khayyam dilanjutkan oleh Sharaf al-Din al-Tusi atau yang lebih akrab dikenal dengan nama al-Tusi. Al-Tusi mencoba menemukan kondisi-kondisi kapan suatu persamaan pangkat tiga memiliki penyelesaian atau tidak.

### c) Sharaf al-Din al-Tusi

Satu lagi ilmuwan matematika yang menemukan konsep persamaan aljabar polinom, yakni Sharaf al-Din al-Tusi. Dari namanya, dapat diidentifikasi bahwa al-Tusi terlahir di Kota Tus, Persia.<sup>985</sup> Sama halnya dengan Omar Khayyam, al-Tusi juga memusatkan kajian aljabarnya pada persamaan berderajat tiga berbentuk  $x^3 + d = bx^2x^3 + d = bx^2$ . Al-Tusi mengawali konsepnya dengan meletakkan persamaan berderajat tiga di atas dalam bentuk  $x^2(b - x) = dx^2(b - x) = d$ .

Suatu penyelesaian persamaan menurutnya bergantung pada fungsi pada ruas kirinya (apakah mencapai harga  $d$  atau tidak). Untuk mencarinya, harus ditentukan terlebih dahulu nilai maksimum dari fungsi tersebut. Al-Tusi menyatakan bahwa suatu fungsi akan mencapai nilai maksimumnya ketika

nilai  $x = \frac{2b}{3}x = \frac{2b}{3}$  (dalam bukunya, al-Tusi tidak menjelaskan bagaimana ia dapat menemukan nilai

$x = \frac{2b}{3}x = \frac{2b}{3}$  tersebut). Suatu persamaan yang nilai  $xx$ -nya kurang dari  $d$ , dapat dipastikan tidak memiliki penyelesaian positif. Jika nilai  $x$ -nya sama dengan  $d$ , maka fungsi tersebut memiliki satu penyelesaian, dan suatu fungsi yang didapati nilai  $x$ -nya lebih dari  $d$ , fungsi tersebut memiliki dua

978David Godden. 2011. Edward Fitzgerald and Omar Khayyam. *Humanism Ireland*, no.116. h.18.

979Robert Green. 2002. Omar Khayyam: Much More than a Poet. *Montgomery College Student Journal of Science and Mathematics*, vol.1. tanpa halaman.

980*Ibid.*

981Jeffry A. Oaks. 2011. Al-Khayyam's Scientific Revision of Algebra. *Suhayl*, no.10. h.48.

982Luke Hodgkin. 2005. *A History of Mathematics*. Oxford University Press: New York. h.116.

983Victor J. Katz. 2006. Stages in the History of Algebra with Implications for Teaching. *Educational Studies in Mathematics*, 66. h.192.

984Robert Green. 2002. Omar Khayyam: Much More than a Poet. *Montgomery College Student Journal of Science and Mathematics*, vol.1. tanpa halaman.

985*Ibid.*

penyelesaian, dimana satu penyelesaian berada dalam interval 0 dan  $\frac{2b2b}{3\ 3}$  dan satu yang lainnya di antara  $\frac{2b2b}{3\ 3}$  dan  $b$ .

Kekurangan dari pekerjaan al-Tusi adalah ia tidak menuliskan dalam bukunya mengapa syarat-syarat tersebut dapat ditemukannya. Juga sangat disayangkan lagi, sesuai al-Tusi tidak ada cendekiawan muslim yang berkeinginan untuk menemukan alasan tersebut hingga detik ini. Salah satu kemungkinan sebab terjadinya hal tersebut adalah karena al-Tusi sama sekali tidak menggunakan simbol dalam menuliskan teorinya. Padahal suatu persamaan polinomial akan sangat sulit dipelajari apabila tidak ada simbol yang digunakan dalam menyatakan persamaan yang dimaksudkan.

Demikianlah teori-teori aljabar yang ditemukan oleh al-Khawarizmi, Omar Khayyam, dan al-Tusi sebagai bukti keikutsertaan cendekiawan muslim dalam perkembangan matematika. Apa yang mereka temukan merupakan salah satu pijakan bagi perkembangan aljabar modern (aljabar abstrak) yang kita kenal saat ini. Namun sayangnya perkembangan matematika menuju aljabar abstrak tidak lagi dipelopori oleh cendekiawan muslim, akan tetapi oleh orang-orang Eropa yang banyak mengadopsi ilmu-ilmu aljabar dari cendekiawan muslim di tanah Arab. Hal ini menandai awal dari berkembangnya matematika di Eropa dan sebaliknya kemunduran (tidak berkembangnya) matematika di negara-negara Islam, khususnya di Timur Tengah.

## 2. Redupnya Matematika dalam Peradaban Islam

Semenjak abad XI, umat Islam mendapatkan serangan dari berbagai sudut oleh pihak-pihak yang ingin merebut kembali daerah-daerah kekuasaannya.<sup>986</sup> Di sebelah Timur Laut Tengah, umat Islam mendapatkan serangan dari tentara Salib dalam kurun waktu dua abad. Di Andalusia, umat Islam diusir oleh umat Kristen di bawah pimpinan Ferdinan I. Kota Toledo merupakan kota di Andalusia yang pertama kali direbut oleh umat Kristen pada tahun 1085 M.<sup>987</sup> Di wilayah Timur, kekuasaan khalifah Abbasiyah direbut oleh sultan-sultan Buwaihdi dan kemudian oleh Bani Saljuk. Kemunduran Islam pun semakin lengkap seiring dengan datangnya *Hulago*<sup>988</sup> yang menyapu bersih Baghdad dari daratan bumi.

Akibat direbutnya daerah-daerah kekuasaan Islam tersebut, ilmuwan-ilmuwan matematika beserta pusat sekolah tinggi dan pusat ilmu pengetahuan beserta segala isinya yang terdiri dari perpustakaan jatuh ke tangan Kristen di bawah pimpinan Raja Alfonso dan Castillia. Namun, kedua raja tersebut ternyata belum mengerti Bahasa Arab, sehingga mereka tidak dapat mempergunakan berbagai peninggalan kaum muslim termasuk buku-buku matematika yang ditulis dalam bahasa Arab.

Penduduk asli Andalusia yang menjadi intelektual, guru, dan ahli matematika kemudian ditugaskan untuk tetap menjalankan tugasnya, dengan catatan mereka harus berpindah keyakinan menjadi Kristiani. Mereka dibebani untuk menerjemahkan buku-buku matematika dan buku-buku pengetahuan hasil peninggalan peradaban Islam yang lainnya dalam bahasa yang dapat dipahami oleh orang-orang Eropa. Guru-guru asli yang berdiam di Andalusia diperintahkan untuk tetap menjalankan kewajibannya mengajar di sekolah-sekolah dan perguruan tinggi. Melalui jalan inilah berbondong-bondong masyarakat Eropa datang ke Baghdad untuk dapat belajar berbagai ilmu di sana.<sup>989</sup>

Untuk lebih mempermudah penyerapan ilmu-ilmu pengetahuan (khususnya matematika) dari umat Islam, di Toledo didirikan Sekolah Tinggi Terjemah. Penerjemah-penerjemah yang berasal dari Baghdad akhirnya banyak yang dipindahkan ke Toledo untuk membantu melancarkan apa yang telah

---

986Musyrifah Sunanto. 2011. *Sejarah Islam Klasik: Perkembangan Ilmu Pengetahuan Islam*. Kencana: Jakarta. h.222.

987*Ibid.* h.223.

988Hulago merupakan bangsa Mongol yang menghancurkan Baghdad pada masa pemerintahan khalifah Abbasiyah.

989*Ibid.* h.225.

direncanakan. Penerjemahan buku matematika ke dalam bahasa Latin dipimpin oleh Gerard Cremona.<sup>990</sup> Buku-buku matematika yang diterjemahkan tersebut merupakan sisa dari peristiwa pembakaran perpustakaan Kordova yang menyimpan banyak buku pengetahuan hasil temuan cendekiawan muslim oleh umat Kristen. Demikianlah upaya-upaya yang dilakukan oleh bangsa Eropa, sehingga Toledo dijadikan sebagai pusat perkembangan ilmu pengetahuan yang berasal dari umat Islam ke Eropa.

Teori aljabar yang ditemukan oleh cendekiawan muslim mulai ditransformasikan ke Eropa pada abad XI dan XII. Banyak jalan yang membuat aljabar sampai ke Eropa. Salah satunya melalui usaha dari Leonardo Pisano (Fibonacci) dan Abraham bar Hiyya yang memimpin penerjemahan buku yang ditulis oleh al-Khawarizmi bersama dengan rekannya yang lain, yakni Robert Chester dan Gerard Cremona.<sup>991</sup> Berawal dari masuknya matematika ke Eropa tersebut, kemudian muncul aljabar abstrak seperti yang kita ketahui pada saat ini.

Sementara itu, penyerangan yang dipimpin oleh Frederick II pada akhirnya mendapatkan kemenangan pada tahun 1220 M.<sup>992</sup> Frederick kemudian mendirikan sebuah Universitas pertama di Eropa pada tahun 1224 M, yang dinamainya Universitas Napels. Beberapa buku matematika peninggalan kebudayaan Islam yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Latin kemudian dijadikan sebagai daftar pelajaran di Universitas tersebut.

Dengan masuknya ilmu pengetahuan hasil cendekiawan Muslim di Universitas Napels, Eropa mengalami masa *renaissance*.<sup>993</sup> *Renaissance* Eropa pertama kali terjadi di Italia. *Renaissance* Eropa berarti lahirnya kembali ilmuwan-ilmuwan<sup>994</sup> dalam bidang ilmu pengetahuan, kesusasteraan dan seni, beserta penghormatannya pada budaya klasik, atau disebut juga dengan masa transisi dari kebudayaan feudalis dan gerejawi menuju budaya sekular dan nasionalis.<sup>995</sup>

Penyebab terjadinya *renaissance* di Eropa adalah:<sup>996</sup> (1) jatuhnya konstantinopel di tangan Turki pada tahun 1453; dan (2) ditemukannya mesin cetak tipe metalik oleh Johann Gutenberg pada tahun 1450, sehingga penggandaan buku teks yang berisi bahan belajar dapat semakin mudah dilakukan. Situasi dan kondisi yang menguntungkan tersebut mendesak bangsa Eropa untuk melahirkan kembali bibit-bibit ilmu pengetahuan yang sebelumnya dikuasai oleh umat Islam di tanah Eropa.

Sejak *renaissance* Eropa terjadi, riset ilmu pengetahuan menjadi suatu kewajiban yang harus dilakukan oleh warga negaranya agar dapat dijadikan aset bagi generasi selanjutnya dalam menempuh kehidupan di masa mendatang.<sup>997</sup> Setiap warga negara Eropa mendapatkan kesempatan yang sama untuk melakukan suatu penelitian dalam upaya mengembangkan ilmu pengetahuan<sup>998</sup> termasuk matematika.

Dalam rangka mewujudkan impian tersebut, Eropa menyediakan perpustakaan yang berisikan banyak ilmu pengetahuan<sup>999</sup> guna menunjang riset yang akan dilakukan oleh warga negaranya. Eropa juga menyediakan MRI *scanner* (sejenis *social network*) yang dapat digunakan untuk melihat berbagai pengetahuan baru yang muncul di berbagai belahan dunia.<sup>1000</sup> Dalam hal edukasi, Eropa memberikan

---

990*Ibid.* h.226.

991Victor J. Katz. 2006. Stages in the History of Algebra with Implications for Teaching. *Educational Studies in Mathematics*, 66. h.193.

992*Loc.cit.* h.231.

993*Renaissance* Eropa merupakan masa perubahan cara berpikir, bekerja, dan kesungguhan dalam melakukan riset dalam berbagai bidang ilmu pengetahuan di Eropa.

994Mc Graw Hill. 2006. *The History of Mathematics: an Introduction*. A division of the Mc Graw Hill companies: United States of America. h.304.

995*Ibid.* h.305.

996*Ibid.*

997European Commission. 2009. *European Research Area: Preparing Europe for a New Renaissance*. European Community: Belgium. h.6.

998*Ibid.* h.7.

999*Ibid.* h.8.

1000*Ibid.*



pelatihan pendidikan yang berkualitas bagi warga negaranya agar dapat berpartisipasi dalam berbagai bidang penelitian dan pengembangan teknologi.<sup>1001</sup> Melihat kesungguhan dari bangsa Eropa untuk mengembangkan ilmu pengetahuan, maka wajar jika Eropa pada saat ini menjadi kiblat ilmu pengetahuan, termasuk matematika.

Ditambah lagi dengan hadirnya alumnus pertama asal Eropa yang belajar di Perguruan Tinggi Toledo bernama Abelard Bath yang kemudian menjadi ahli matematika Inggris. Ia membawa pengaruh Toledo ke Inggris dengan mendirikan Universitas Oxford dan Universitas Cambridge di sana.<sup>1002</sup> Universitas Oxford dan Universitas Cambridge selanjutnya berkembang pesat menjadi perguruan tinggi yang begitu maju seperti saat ini.

Sementara di Timur Tengah yang menjadi wilayah bermukimnya sebagian besar umat Islam, matematika mengalami kemunduran di sana. Penyebabnya sebagai berikut. *Pertama*, peristiwa terbakarnya perpustakaan Kordova yang menjadi tempat diletakkannya hasil pemikiran cendekiawan-cendekiawan muslim dalam berbagai bidang ilmu pengetahuan, termasuk matematika. Pembakaran perpustakaan Kordova merupakan suatu peristiwa yang dahsyat. Sebab dari peristiwa pembakaran perpustakaan, seluruh buku hasil peninggalan para cendekiawan muslim yang belum sempat diperbanyak habis terbakar. Perbanyak buku belum dilakukan karena pada saat itu mesin cetak belum ditemukan. Mesin cetak pertama kalinya ditemukan pada tahun 1450 oleh Johann Gutenberg, sedangkan masa kejayaan cendekiawan muslim di bidang matematika terjadi pada abad VIII hingga X. Waktu mereka akan terbuang sia-sia apabila hanya digunakan untuk menyalin tulisan, dan lebih baik jika waktu yang mereka miliki digunakan untuk menemukan konsep-konsep matematika yang baru.

Apabila pada saat itu ilmu pengetahuan di luar matematika telah berkembang dengan baik dan mesin cetak berhasil diciptakan, maka tidak menjadi masalah apabila perpustakaan Kordova dibakar. Ketiadaan mesin cetak pada saat itu menandakan bahwa pengetahuan teknik fisika belum dikuasai dengan baik oleh masyarakat Timur Tengah. Apabila teknik fisika telah dikuasai dengan baik oleh masyarakat Timur Tengah, maka buku-buku matematika dapat diselamatkan.

*Kedua*, negara-negara Islam tidak sanggup memberikan fasilitas kepada warga negaranya untuk melakukan riset-riset yang dapat membantu perkembangan matematika. Ketidakmampuan ini merupakan akibat dari kemiskinan yang melanda Timur Tengah setelah penyerangan yang dilakukan oleh umat Kristiani terhadap umat Islam, serta mengakibatkan kekalahan pasukan Islam yang berujung pada kemiskinan akibat kekuatan militer umat Islam yang melemah. Kemiskinan menyebabkan Timur Tengah tidak dapat memberikan fasilitas yang terbaik untuk mendukung riset pengembangan ilmu pengetahuan layaknya di Eropa. Agar hal ini tidak terulang kembali, maka seharusnya negara-negara Islam di Timur Tengah memiliki kemandirian ekonomi seperti yang terjadi di Italia. Kemandirian ekonomi menjadikan suatu negara akan tetap bertahan ketika salah satu negara sekutu mengalami keadaan ekonomi yang buruk. Dengan begitu, negara timur tengah akan tetap dapat memberikan fasilitas pada warga negaranya untuk melakukan riset ilmiah.

*Ketiga*, kekhawatiran umat Islam akan terkontaminasi dengan aliran liberal jika terlalu sering mengadakan kontak dengan bangsa Barat. Padahal dengan banyak melakukan kontak sosial dalam bidang akademik akan dapat meningkatkan motivasi untuk bersaing mengembangkan matematika. Kekhawatiran ini sangat wajar terjadi. Sebab Eropa merupakan negara yang menjunjung tinggi kebebasan individual, dimana setiap orang berhak melakukan apapun sesuai dengan keinginannya.<sup>1003</sup> Islam dan umat Islam dibidik oleh liberalisme Barat, sebab Islam memiliki potensi sumber daya manusia dan sumber daya alamnya yang melimpah, serta memiliki potensi ideologis yang jika semua

---

<sup>1001</sup>*Ibid.* h.9.

<sup>1002</sup>*Ibid.* h.232.

<sup>1003</sup>Emma Lucia Fitrianty. 2012. Liberalisme Mengancam Keluarga Muslim. (<http://muslimdaily.net/opini/opini-17/liberalisme-mengancam-keluarga-muslim.html#.UdwwGNrkyo>. Diakses pada 9 Juli 2013).

potensi ini disatukan akan mampu menandingi sistem peradaban Barat.<sup>1004</sup> Apabila Timur Tengah benar-benar terkontaminasi dengan liberalisme barat, maka akidah umat Islam dikawatirkan rusak, sebab akan ada banyak tindakan amoral yang terjadi. Akan tetapi, kontak dengan negara barat merupakan suatu hal yang seharusnya dapat terjalin dengan baik, sebab negara Barat merupakan negara yang banyak memiliki kekayaan ilmu pengetahuan. Hal yang harus dilakukan oleh umat Islam adalah memperkuat akidah agar dapat berhubungan dengan siapapun, termasuk negara Barat guna mencegah masuknya liberalisme dalam jiwa keislaman dengan cara melakukan pencerdasan umat dengan Islam.

Selain faktor-faktor yang telah disebutkan di atas, hal lain yang menjadi penyebab kurang berkembangnya matematika di Timur Tengah adalah karena kurangnya apresiasi khususnya dari kepala negara Timur Tengah.<sup>1005</sup> Mereka lebih merasa dihargai di Eropa. Akibatnya, mereka lebih cenderung berbondong-bondong pindah ke universitas-universitas di Eropa dan memperkuat basis keilmuan di Eropa.<sup>1006</sup>

## D. Kesimpulan

Berdasarkan runtutan *historical view* perkembangan matematika, khususnya di negara-negara Islam, disebabkan karena: (1) Peristiwa terbakarnya perpustakaan Kordova yang menjadi tempat diletakkannya hasil pemikiran cendekiawan-cendekiawan muslim dalam berbagai bidang ilmu pengetahuan, termasuk matematika. Sementara perpustakaan tersebut adalah tempat penyimpanan buku-buku bersejarah tersebut, karena buku-buku yang ada belum sempat dikopi atau diperbanyak. Sehingga, tentu saja generasi penerus muslim tidak memiliki pedoman dalam mengembangkan matematika; (2) Lemahnya sistem militer di negara-negara Islam, sehingga negara-negara tersebut dapat dengan mudahnya diserang oleh tentara Kristen yang menyebabkan negara Islam dilanda kebodohan dan kemiskinan. Sehingga negara tidak sanggup memberikan fasilitas kepada warga negaranya untuk melakukan riset-riset yang dapat membantu perkembangan matematika; (3) Kekhawatiran umat Islam akan terkontaminasi dengan aliran liberal jika terlalu sering mengadakan kontak dengan bangsa Barat. Padahal dengan banyak melakukan kontak sosial dalam bidang akademik akan dapat meningkatkan motivasi untuk bersaing mengembangkan matematika.

Kurang berkembangnya matematika di negara Islam khususnya di Timur Tengah, dirasa perlu dilakukan suatu upaya untuk mengembalikan kembali masa keemasan Islam seperti pada masa al-Khawarizmi. Upaya awal yakni dengan mengambil pelajaran apa yang telah terjadi berdasarkan tinjauan sejarah dan kemudian melakukan *real action*-nya. Sementara itu, bangkitnya matematika di Eropa mulai abad XI karena umat Kristiani yang berasal dari Eropa mencoba keluar dari kemelut kegelapannya dengan merebut kembali wilayah-wilayah bagian Eropa yang telah dikuasi Islam. Setelah wilayah-wilayah tersebut dapat ditaklukkan, bangsa Eropa mulai melakukan penerjemahan buku-buku matematika berbahasa Arab yang ditulis oleh cendekiawan muslim dalam bahasa Latin. Penerjemahan tersebut dilakukan di bawah pimpinan Gerard Cremona dengan mempekerjakan guru, sarjana, dan penduduk asli Arab. Hal ini dilakukan karena bangsa Eropa tidak dapat berbahasa Arab. Seiring dengan perebutan kekuasaan tersebut, warga negara Eropa banyak berdatangan ke sekolah-sekolah di Baghdad untuk mempelajari matematika yang telah dikembangkan oleh ilmuwan muslim di sana.

---

<sup>1004</sup>*Ibid.*

<sup>1005</sup>Kusaeri. 2012. Islam dan Perkembangan Matematika: Sejarah Aljabar. ([http://blog-kusaeri.blogspot.com/2012/10/islam-dan-perkembangan-matematika\\_21.html](http://blog-kusaeri.blogspot.com/2012/10/islam-dan-perkembangan-matematika_21.html)). Diakses pada 9 Juli 2013).

<sup>1006</sup>*Ibid.*

# Peran Fiqh Indonesia dalam Menjawab Problem Kontemporer Masyarakat Indonesia

Oleh: Dr. H. Abbas Arfan, Lc., M.H

## ABSTRAK

*Hukum Islam yang dalam penetapannya tidak bisa terlepas dari dalil-dalil keagamaan, menghadapi persoalan serius ketika berhadapan dengan permasalahan yang semakin berkembang. Hal itu, karena dua dalil utama agama berupa nas al-Qur'an dan al-Sunnah bersifat terbatas dan stagnan, sedangkan perkembangan kehidupan masyarakat tidak terbatas dan dinamis. Oleh karena itu, pembaharuan hukum Islam melalui pintu ijtihad dipandang menjadi salah satu alternatif yang bisa memecahkan berbagai problem masyarakat. Fiqh Indonesia adalah salah satu contohnya, karena ia terlahir dari kepribadian Indonesia, berwawasan sosiologis, sangat memperhatikan realita sosial, adat-istiadat, sosio-geografis dan kultur Indonesia. Peran fiqh Indonesia dalam menjawab problem masyarakat Indonesia sangat urgen dan universal. Hal itu dikarenakan fiqh Indonesai tidak terbatas pada ide (wacana) dan produk perundang-undangan saja, tetapi mencakup empat hal sekaligus, yaitu: a) karya-karya ulama dalam hukum Islam, seperti fiqh, uşūl al-fiqh, al-qawā'id al-fiqhiyyah dan semisalnya, b) fatwa, baik individu atau kolektif (lembaga), c) putusan pengadilan Islam (jurisprudence), dan d) perundang-undangan. Disamping itu, fiqh Indonesia telah mampu menjawab problem-problem kontemporer masyarakat Indonesia, baik yang bersifat sosial maupun hukum. Urgensi tersebut didukung oleh lima prinsip, yaitu: Fiqh al-Maqāşid atau al-Maşlahah (prinsip masalahat); Fiqh al-Taghayyur atau al-Tajdīd (prinsip pembaharuan); Fiqh al-Taysīr (prinsip kemudahan); Fiqh al-Awlawiyyāt (prinsip prioritas) dan ; Fiqh al-Wāqi' (prinsip realitas).*

## Pendahuluan

Kondisi kehidupan masyarakat Indonesia semakin berkembang dan komplek yang memerlukan tanggapan logis-yuridis hukum Islam yang tidak semua tercover oleh al-Qur'an dan al-Sunnah. Disamping itu, karena keadaan sosial-kultur masyarakat yang berbeda satu dengan lain, seperti perbedaan masyarakat Indonesia dan masyarakat Arab, sehingga peran ijtihad lokal begitu urgen dalam menjawab kebutuhan masyarakatnya terhadap ketetapan hukum sebuah persoalan dan problem baru yang kadang sangat spesifik (tidak didapat pada masyarakat lain). Artinya, hukum Islam yang dalam penetapannya tidak bisa terlepas dari dalil-dalil keagamaan, menghadapi persoalan serius ketika berhadapan dengan permasalahan yang semakin berkembang. Oleh karena itu, pembaharuan hukum Islam dipandang menjadi salah satu alternatif yang bisa memecahkan berbagai problem tersebut.

Perjalanan pembaharuan hukum Islam di Indonesia dalam corak fiqh Indonesia yaitu, fiqh yang terlahir dan berkepribadian Indonesia, berwawasan sosiologis dan sangat memperhatikan realita sosial, adat-istiadat, sosio-geografis dan kultur Indonesia ini telah berjalan cukup lama, karena ide ini telah bergulir sejak orasi Hasbi di tahun 1960-an (yang sebenarnya ide itu telah ia gagas sejak tahun 1940-an). Lalu muncul K.H. Ali Yafie melontarkan gagasan yang sama pada tahun 1980-an. Kemudian lahir ide K.H. Sahal Mahfudh dengan ide fiqh sosial-nya tahun 1990-an. Bahkan sampai sekarang (tahun 2014) roda perjalanan pembaharuan hukum Islam di Indonesia belum berhenti sebagai kekayaan intelektual fiqh Indonesia, walau dengan nama dan istilah ide yang berbeda, tapi sama dalam konteks fiqh ke-Indonesiaan untuk mengungkap kebenaran bahwa Islam adalah satu-satunya agama yang *sālih li kulli zamān wa makān*.

Bahkan hemat penulis, perjalanan perkembangan pembaharuan hukum Islam (fiqh Indonesia) itu tidak terbatas pada wilayah ide atau gagasan saja, tapi juga pada wilayah empiris berupa lahirnya

beberapa produk hukum positif, walaupun masih dalam ruang lingkup kecil, yaitu: seperti Kompilasi Hukum Islam (Inpres RI No. 1 th. 1991), UU Wakaf (UU RI No. 41 th. 2004), UU Perbankan Syariah (UU RI No. 21 th. 2008), Kompilasi Hukum Ekonomi Syariah (peraturan MA RI No. 2 th. 2008) dan UU tentang Pengelolaan Zakat (UU RI No. 23 th. 2011). Beberapa contoh UU RI di atas adalah embrio fiqh Indonesia (wilayah empiris) dengan raung lingkup yang kecil dan terbatas, namun tidak menutup kemungkinan untuk terus menggelinding seperti bola salju, sehingga akan melahirkan produk UU baru, seperti UU Pidana Islam atau lainnya dengan ruang lingkup yang lebih besar dan luas.

Oleh karena itu, perkembangan fiqh Indonesia tidak bisa dilepaskan dari dua hal, yaitu: *pertama*, perkembangan fiqh Indonesia yang berupa wacana atau ide. *Kedua*, perkembangan fiqh Indonesia berupa hukum positif atau konstitusional, karena perkembangan aspek yang kedua ini sangat dipengaruhi perkembangan aspek pertama. Artinya, perkembangan fiqh Indonesia berupa hukum positif –dengan warna Islami– yang merupakan materi hukum; sedikit atau banyak dipengaruhi oleh perkembangan wacana dan ide fiqh Indonesia. Sedangkan pembahasan wacana dan ide fiqh Indonesia tidak bisa melepaskan diri dari perkembangan pembaharuan hukum Islam di Indonesia dengan berbagai macam tipologinya. Begitu juga pembahasan perkembangan fiqh Indonesia berupa hukum positif tidak bisa lepas dari kajian legislasi atau positifisasi hukum Islam di Indonesia.

## Pembaharuan dalam Hukum Islam

Kata pembaharuan menyiratkan makna “perubahan” yang dalam bahasa Arab dikenal dengan istilah *al-tajdīd*, sedangkan tokoh atau penggeraknya disebut *al-mujaddid* (pembaharu). Menurut Abdurahman Wahid yang dinukil Jazuni; pembaharuan bisa berbentuk pemutakhiran atau modernisasi dan bisa pula berbentuk pemurnian atau purifikasi. *Mujaddid* yang melakukan pemutakhiran disebut modernis, sedangkan yang melakukan pemurnian disebut fundamentalis. Keduanya disebut reformis yang dipertentangkan dengan tradisional yang mempertahankan status quo tradisi keagamaan.<sup>1007</sup>

Akan tetapi pembaharuan yang penulis maksud adalah pembaharuan hukum Islam yang dapat diartikan sebagai gerakan ijtihad untuk menetapkan ketentuan hukum yang mampu menjawab permasalahan dan perkembangan baru yang ditimbulkan oleh kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi modern, baik menetapkan hukum terhadap masalah baru yang belum ada ketentuannya atau menetapkan hukum baru untuk menggantikan ketentuan hukum lama yang tidak lagi sesuai dengan keadaan dan kemaslahatan manusia masa sekarang. Yang dimaksud dengan ketentuan hukum di sini adalah ketentuan hukum Islam kategori fiqh yang juga merupakan hasil ijtihad ulama, bukan ketentuan hukum Islam kategori syariat.<sup>1008</sup>

Pembaharuan ini dapat terjadi dalam tiga bentuk atau kondisi, yaitu:<sup>1009</sup> pertama, apabila hasil ijtihad lama itu adalah salah satu dari sekian interpretasi makna *z}anniyyah* (relatif) atau kebolehdjian yang dikandung oleh suatu teks al-Qur’an dan al-Sunnah. Dalam keadaan seperti ini, maka pembaharuan dilakukan dengan mengangkat pula kemungkinan makna (relatif) atau interpretasi lain yang terkandung dalam ayat al-Qur’an atau Hadis Nabi Muhammad SAW. Contohnya, pada umumnya ulama-ulama klasik mengkategorikan bahwa harta yang wajib dizakati adalah: binatang ternak, emas dan perak, barang dagangan, harta galian dan yang terakhir adalah hasil pertanian. Tetapi dalam ijtihad kontemporer saat ini, salah satunya diwakili oleh Yūsūf al-Qardāwī yang telah merinci model-model harta kekayaan yang terkena wajib zakat, sebanyak model dan bentuk kekayaan yang lahir dari semakin kompleksnya kegiatan perekonomian. al-Qardāwī membagi kategori zakat ke dalam sembilan kategori; zakat binatang ternak, zakat emas dan perak yang juga meliputi uang, zakat kekayaan dagang, zakat hasil pertanian meliputi tanah pertanian, zakat madu dan produksi hewani, zakat barang tambang dan hasil laut, zakat investasi

---

1007 Jazuni, *Legislasi Hukum Islam* (Bandung: Citra Aditya Bakti, 2005), 186-187.

1008 Iskandar Usman, *Istihsan dan Pembaharuan Hukum Islam* (Jakarta: Rajawali Pers, cet. I, 1994), 113-114.

1009 Ibid., 114-115.

pabrik, gedung dan lain-lain, zakat pencarian, jasa dan profesi dan zakat saham serta obligasi.<sup>1010</sup>

Kedua, apabila ijtihad lama itu didasarkan atas *'urf* atau adat dan kebiasaan setempat, lalu bila *'urf* itu sudah berubah, maka hasil ijtihad lama itupun dapat diubah dengan menetapkan hasil ijtihad baru yang juga didasarkan pada *'urf* setempat yang telah berubah itu. Contohnya, persoalan tentang kepala negara wanita. Ketiga, apabila hasil ijtihad lama itu ditetapkan dengan *qiyās* (analog), maka pembaharuan dapat dilakukan dengan meninjau kembali hasil-hasil ijtihad dengan *qiyās* tersebut dengan menggunakan *istihsān*, karena penetapan hukum dengan *istihsān* merupakan suatu jalan keluar dari kekakuan hukum yang dihasilkan oleh *qiyās* atau metode *istinbāt* hukum lainnya. Contohnya, ulama klasik melarang wanita haid untuk masuk masjid adalah dengan *qiyās* kepada orang yang junub, karena sama-sama berhadis besar. Sedangkan sebagian ulama kontemporer memandang *qiyās* tersebut kurang tepat, karena ada unsur lain yang membedakan antara haid dengan junub, walaupun keduanya sama-sama hadas besar.

## Karakteristik Hukum Islam di Indonesia

Hukum Islam (*Islamic Law*) adalah salah satu dari enam sistem hukum utama (*major legal system*) yang berlaku di dunia.<sup>1011</sup> Hukum Islam mencakup berbagai dimensi, yaitu dimensi abstrak; dalam wujud segala perintah dan larangan Allah dan Rasul-Nya; dan dimensi konkret; dalam wujud perilaku yang bersifat ajeg di kalangan orang Islam sebagai upaya untuk melaksanakan titah Allah dan Rasul-Nya itu. Lebih konkret lagi, dalam wujud perilaku manusia (amaliah), baik individual maupun kolektif. Hukum Islam juga mencakup substansi yang terinternalisasi ke dalam berbagai pranata sosial.<sup>1012</sup>

Berkenaan dengan itu, Cik Hasan Bisri mengemukakan dua catatan terutama di Indonesia terkait dengan istilah hukum Islam ini. Pertama, berkenaan dengan pengidentikkan hukum Islam dengan fiqh, atau sebaliknya. Hal itu mengundang berbagai komentar, bahkan kecaman, terutama dari kalangan sarjana hukum yang memiliki kepedulian terhadap pengembangan hukum Islam, khususnya di Indonesia, misalnya pandangan Mohammad Daud Ali dan Yahya Harahap.<sup>1013</sup>

Ketika membahas tentang beberapa masalah hukum Islam, berkenaan dengan diundangkan dan berlakunya Undang-undang Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama, Muhammad Daud Ali menyatakan, manakala membicarakan hukum Islam, apakah yang dimaksud syariat Islam atau fiqh Islam? Syariat Islam adalah hukum Islam yang berlaku abadi sepanjang masa. Sedangkan fiqh adalah perumusan konkret syariat Islam untuk diterapkan pada suatu kasus tertentu di suatu tempat dan di suatu masa. Keduanya dapat dibedakan tetapi tidak dapat dipisahkan. Berkenaan dengan hal itu, Daud Ali mengharapkan, agar gagasan tentang hukum Islam dan fiqh dijernihkan terlebih dahulu sebelum dibicarakan lebih lanjut. Hal yang serupa dikemukakan oleh Yahya Harahap, ketika menyampaikan informasi tentang latar belakang penyusunan dan perumusan Kompilasi Hukum Islam (KHI):

*“Barangkali tidak berlebihan untuk menyatakan adanya kerancuan pemahaman dan penghayatan masyarakat*

---

1010 Pembaharuan ijtihad di bidang zakat di atas adalah sama-sama mengambil dalil dari al-Qur'an dan al-Sunnah, yang antara lain surat al-Baqarah: 267 dan Hadis tentang kewajiban zakat pada *al-māl al-mustafād*. Hanya saja dengan interpretasi makna yang berbeda dan lebih luas dari interpretasi makna ulama-ulama klasik.

1011 Keenam sistem hukum itu adalah: 1) *Islamic law*, yaitu hukum yang berdasarkan al-Qur'an, al-Sunnah dan Ijtihad Mujtahid; 2) *Civil (Roman) law*, yaitu hukum sipil kode sipil yang terkodifikasi. Sistem hukum ini berakar pada hukum Romawi (*Roman law*) yang dipraktikkan oleh negara-negara Eropa kontinental dan beberapa negara bekas jajahannya; 3) *Common law*, yaitu hukum yang berdasarkan custom atau kebiasaan, preseden atau *judge made law* (jurisprudensi hakim). Sistem hukum ini dipraktikkan di negara-negara Anglo Saxon, seperti Inggris dan Amerika; 4) *Socialist law*, yaitu sistem hukum yang dipraktikkan di negara-negara komunis; 5) *Sub-saharan Africa*, yaitu sistem hukum yang dipraktikkan di negara-negara Afrika yang berada di sebelah selatan gurun sahara; dan 6) *Far east*, yaitu sistem hukum yang kompleks yang merupakan perpaduan antara sistem *civil law*, *common law* dan *Islamic law* sebagai basis fundamental masyarakat. Ade Maman Suherman, *Pengantar Perbandingan Sistem Hukum* (Jakarta: Rajawali Pers, cet. II, 2006), 21-23.

1012 Cik Hasan Bisri, *Pilar-Pilar Penelitian Hukum Islam dan Pranata Sosial*. (Jakarta: Rajawali Pers, 2004), 31.

1013 Ibid.

*Islam Indonesia selama ini. Kerancuan itu tidak terbatas pada masyarakat awam. Tetapi meliputi kalangan ulama dan lingkungan pendidikan serta perguruan-perguruan tinggi Islam. Mereka selalu mengidentikkan "fiqh" dengan "syariah" atau "hukum Islam". Pengidentikkan fiqh dengan hukum Islam, telah melahirkan kekeliruan penerapan yang sangat keterlaluan. Dalam menghadapi penyelesaian kasus-kasus perkara di lingkungan peradilan agama, para hakim menoleh kepada kitab-kitab fiqh. Rujukan utama mereka kepada kitab-kitab fiqh para mazhab."*<sup>1014</sup>

Kedua, berkenaan dengan fiqh sebagai salah satu dimensi hukum Islam dan sebagai ilmu hukum. Oleh karena itu, ada ulama yang menganggap fiqh sebagai ilmu dan ada yang menganggap sebagai hasil ilmu. Secara umum, fiqh didefinisikan sebagai "ilmu tentang hukum *sharā'* yang bersifat amaliah yang diperoleh melalui dalil-dalil yang rinci", namun demikian, ia juga diartikan sebagai "kumpulan hukum tentang hal yang bersifat praktis yang digali dari dalil yang rinci". 'Abd Wahhāb Khallaf menegaskan bahwa apabila fiqh diidentifikasi sebagai ilmu, maka dinyatakan secara deskriptif, maka ia merupakan wacana intelektual dengan menggunakan cara berpikir tertentu, tentang penataan kehidupan manusia. Selanjutnya, apabila diidentifikasi sebagai hukum, maka dinyatakan secara preskriptif, maka ia merupakan kumpulan hukum, atau sebagai salah satu dimensi hukum Islam, yakni produk pemikiran *fuqahā'* yang dijadikan salah satu patokan dalam penataan kehidupan manusia, sebagaimana yang dikemukakan oleh Muhamamd Daud Ali dan Yahya Harahap.<sup>1015</sup>

Penulis sependapat dengan apa yang disampaikan oleh Cik Hasan Bisri di atas, bahwa fiqh dalam kajian-kajian akademik bisa diidentifikasi sebagai salah satu dimensi hukum Islam, yakni produk penalaran *fuqahā'* terhadap syariah yang secara empiris dijadikan hukum terapan oleh muslim di berbagai kawasan. Menurut Asaf Fyzee, syariah dapat diartikan ke dalam bahasa Inggris sebagai *Canon Law of Islam*, keseluruhan perintah Allah. Perintah itu dinamakan *hukm* (jamaknya; *ahkām*). Sedangkan fiqh atau ilmu hukum Islam adalah pengetahuan tentang hak-hak dan kewajiban-kewajiban seseorang sebagaimana diketahui dalam Qur'an dan Sunnah, atau yang disimpulkan dari keduanya, atau tentang apa yang telah disepakati oleh kaum cerdik pandai.<sup>1016</sup>

Sementara itu, menurut 'Abd al-Āṭi, hukum Islam mempunyai fungsi ganda, yaitu fungsi syariah dan fungsi fiqh. Syariah merupakan fungsi kelembagaan yang diperintahkan Allah untuk dipatuhi sepenuhnya, atau saripati petunjuk Allah untuk perseorangan dalam mengatur hubungannya dengan Allah, sesama muslim, sesama manusia, dan dengan semua makhluk di dunia ini. Sedangkan fiqh merupakan produk daya pikir manusia, karena fiqh merupakan usaha manusia yang dengan daya intelektualnya mencoba menafsirkan penerapan prinsip-prinsip syariah secara sistematis. Berkenaan dengan hal itu, maka fiqh merupakan produk daya nalar *fuqahā'*, yang deduksi dari sumber yang otentik, kemudian dijadikan patokan kehidupan dan dikembangkan secara berkelanjutan dalam rentang waktu yang sangat panjang. Ia disosialisasikan dan memberikan makna Islami terhadap pranata sosial yang tersedia, atau, bahkan, menjadi cikal bakal pranata sosial yang baru. Produk pemikiran *fuqahā'* ini sangat besar pengaruhnya di kalangan umat Islam, sehingga terdapat kecenderungan di kalangan mereka bahwa fiqh identik dengan hukum Islam. Ia dapat ditemukan dalam berbagai kitab fiqh dari berbagai aliran pemikiran (mazhab).<sup>1017</sup> Dalam hal ini penulis lebih sepakat dengan beberapa ulama yang mengidentikkan fiqh sebagai hukum Islam untuk tataran pemahaman orang-orang awam, terutama yang bukan dari kalangan akademisi, karena hal itu lebih mudah memberikan pemahaman dan identifikasi istilah, belum lagi sifat fiqh yang praktis sebagai panduan praktik ibadah.

Oleh karena kepraktisannya itu, maka wajar apabila muncul pandangan bahwa fiqh identik dengan hukum Islam, karena beberapa hal:

1. Didasarkan kepada ayat Qur'an dan Hadits yang dicantumkan secara eksplisit dan otentik,

---

1014 Ibid, 31-32.

1015 Ibid.

1016 Ibid., 33.

1017 Ibid.

2. Tersusun secara tematik, mencakup unsur hukum *taklīfī* dan hukum *wad'ī*,
3. Mencakup berbagai bidang kehidupan manusia, disertai dengan *kayfiyyah* (tata cara) masing-masing. Dalam berbagai hal, paralel dengan pertumbuhan dan perkembangan pranata sosial,
4. Bersifat praktis (*'amaliyyah*) sehingga mudah diterapkan dalam kehidupan sehari-hari. Fiqh dijadikan rujukan dalam menghadapi masalah hukum yang memerlukan pemecahan segera,
5. Terdokumentasi dalam kitab-kitab fiqh, yang tersebar menurut berbagai aliran pemikiran (mazhab) sehingga mudah dipelajari dan diajarkan,
6. Diajarkan dalam berbagai lingkungan, baik melalui pendidikan jalur sekolah (termasuk pesantren) dan institusi masyarakat.<sup>1018</sup>

Dalam tradisi pemikiran *fuqahā*, pemilahan fiqh memiliki dasar yang kuat dan jelas. Pada awal perumusannya, fiqh mencakup empat bidang, yakni *rubu' 'ibādah*, *rubu' munākāhah*, *rubu' mu'āmalah*, dan *rubu' jināyah*. Ia kemudian dikembangkan ke bidang lain, di antaranya *fiqh siyāsah* dan *fiqh qaḍā'*. Selanjutnya, fiqh dijadikan salah satu sasaran pengkajian dalam “pohon” ilmu agama Islam, dalam lingkungan sekolah, madrasah, pesantren, dan unit penyelenggara pengkajian Islam di luar penyelenggaraan pendidikan tersebut. Bahkan dalam lingkungan perguruan tinggi agama Islam, khususnya di lingkungan Fakultas Syariah, fiqh menjadi salah satu bidang keahlian yang dikembangkan dalam beberapa program studi (*aḥwāl syakhshīyyah*, *mu'āmalah*, *jināyah* dan *siyāsah*, perbandingan mazhab dan hukum). Berkenaan dengan kedua catatan di atas, diharapkan kedudukan dan posisi masing-masing menjadi jelas. Dimensi dan substansi hukum Islam, bagaikan bentuk dan isi. Gabungan keduanya dipandang sebagai aspek statis hukum Islam. Sedangkan aspek dinamisnya terlihat dalam proses pemikiran dan interaksi pengguna hukum Islam dalam kehidupan masyarakat yang amat luas dan rumit, terutama dalam sistem masyarakat bangsa, baik dalam perspektif masa lalu dan masa kini maupun prospeknya pada masa yang akan datang.<sup>1019</sup>

Jika membicarakan karakteristik hukum Islam di Indonesia, maka pusat perhatiannya akan tertuju pada “kedudukan hukum Islam dalam sistem hukum Indonesia (sistem hukum yang berlaku di Indonesia)”. Sedangkan sistem hukum Indonesia adalah sistem hukum yang majemuk, karena di tanah air kita berlaku tiga sistem hukum, yaitu; hukum Islam, hukum Adat dan hukum Barat (Kontinental).<sup>1020</sup>

Sistem hukum Barat merupakan warisan penjajah kolonial Belanda yang selama 350 tahun menjajah Indonesia. Penjajahan tersebut sangat berpengaruh pada sistem hukum nasional kita. Sementara sistem hukum Adat bersendikan atas dasar-dasar alam pikiran bangsa Indonesia, dan untuk dapat sadar akan sistem hukum adat orang harus menyelami dasar-dasar alam pikiran yang hidup di dalam masyarakat Indonesia. Kemudian sistem hukum Islam, yang merupakan sistem hukum yang bersumber pada kitab suci al-Qur'an dan yang dijelaskan oleh Nabi Muhammad dengan Hadis atau Sunnahnya serta dikonkretkan oleh para mujtahid dengan ijtihadnya. Bustanul Arifin menyebutnya dengan gejala sosial hukum itu sebagai perbenturan antara tiga sistem hukum, yang direkayasa oleh politik hukum kolonial Belanda dulu yang hingga kini masih belum bisa diatasi<sup>1021</sup>.

Hukum Islam tentu baru dikenal dan dilaksanakan di Indonesia setelah agama Islam tersebar

1018 Ibid., 38-39.

1019 Ibid., 33-34.

1020 H. M. Daud Ali, *Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: Rajawali Pers, cet. VIII, 2000), 187.

1021 Bustanul Arifin, *Transformasi Syariah ke dalam Hukum Nasional (Bertenun dengan Benang-benang Kusut)* (Jakarta: Yayasan Al-Hikmah, 1999), 5-12. Bahkan Bustanul Arifin mengutip pendapat Sunaryati Hartono, mantan Kepala BPBN yang mengatakan bahwa sebenarnya bangsa Indonesia belum mempunyai hukum nasional, dan yang paling banyaknya baru hukum di Indonesia. John Ball, Guru Besar di Sidney University, menyebut keadaan hukum di Indonesia sebagai “The struggle for a national law.” Ia mengatakan ada pertentangan-pertentangan kepentingan antara golongan-golongan ideologi dalam hukum (Barat, Adat, dan Islam) sehingga hukum lama masih tetap juga dipakai dan belum ada konsensus untuk menggantinya.

secara meluas di pelosok nusantara setelah masuknya secara resmi pada abad pertama Hijriah.<sup>1022</sup> Hal itu dapat ditandai dengan berbagai hasil karya tulis beberapa ulama pada masa itu, seperti kitab “*ṣirāt al-Mustaqīm* (jalan lurus)” karya Nuruddin al-Ranirī (salah seorang ulama yang hidup pada abad ke-17 M.) yang di tulis tahun 1628 H. Menurut Hamka, kitab Hukum Islam yang ditulis al-Ranirī ini merupakan kitab Hukum Islam pertama yang disebarkan ke seluruh Indonesia oleh Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari, yang saat itu menjadi mufti di Banjarmasin diperluas dan diperpanjang uraian kitab al-Ranirī tersebut dengan memberinya nama “*Sabīl al-Muhtadīn* (jalannya orang-orang yang mendapat petunjuk)”, dan kitab al-Banjari ini dijadikan pegangan utama dalam menyelesaikan sengketa antara umat Islam di daerah Kesultanan Banjar.<sup>1023</sup>

Di daerah Kesultanan Palembang dan Banten, terbit pula beberapa kitab Hukum Islam yang dijadikan pegangan oleh umat Islam dalam menyelesaikan berbagai masalah dalam hidup dan kehidupan mereka ; ditulis oleh Syekh Abd al-Ṣamad dan Syekh Nawāwī al-Bantanī.<sup>1024</sup>

M. Daud Ali menyimpulkan bahwa, dari beberapa contoh dan uraian singkat tersebut di atas dapat ditarik suatu kesimpulan bahwa sebelum Belanda mengukuhkan kekuasaannya di Indonesia, hukum Islam sebagai hukum yang berdiri sendiri telah ada dalam masyarakat, tumbuh dan berkembang di samping kebiasaan atau adat penduduk nusantara ini.<sup>1025</sup>

## Tipologi Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia

Adapun tipologi pembaharuan hukum Islam di Indonesia adalah sebagaimana disimpulkan dalam sebuah penelitian (tesis) Mahsun Fuad tentang fenomena munculnya tema-tema pemikiran hukum Islam dalam diskursus pemikiran keislaman di Indonesia pada rentang waktu 1970-2000 yang lokus kajiannya mengarah pada lima tema pemikiran yang sangat populer waktu itu, yaitu fiqh Indonesia yang digagas M. Hasbi ash-Shiddieqy, fiqh mazhab nasional-nya Hazairin, reaktualisasi ajaran Islam-nya Munawir Sjadzali, agama keadilan-nya Masdar F. Mas’udi dan fiqh sosial yang digagas M. A. Sahal Mahfudh dan Ali Yafie. Penelitian tersebut telah berhasil melacak latar belakang mulcunya kelima tema pemikiran hukum Islam tersebut yang merupakan respon atas modernisasi-pembangunan, di samping pengaruh *setting* politik negara waktu itu, yaitu rezim Orde Baru.<sup>1026</sup>

Penelitian itu juga telah berhasil membuat peta tipologi kelima tema itu dari aspek makna tema, kerangka dasar pemikiran, metode yang ditawarkan, sejumlah aplikasi pemikiran dan beberapa contoh hasil ijtihad masing-masing tema tersebut. Adapun tipologi pembaharuan hukum Islam di Indonesia yang dihasilkan dalam penelitian tersebut di atas adalah sebagaimana gambaran dalam tabel berikut ini:<sup>1027</sup>

**Tabel 1: Tipologi Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia**

Tema Pemikiran	Tokoh	Tipologi
Fiqh Indonesia	Hasbi ash-Shiddieqy	Kontekstualisasi-mazhabi responsi-simpatis partisipatoris

1022 Sebagaimana hasil seminar “*Sejarah Masuknya Islam ke Indonesia*” yang dilaksanakan untuk kali pertamanya di Medan, mulai hari Ahad tanggal 21-24 Syawal 1382 H. atau 17-20 Maret 1963 M dan “*Seminar Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Aceh*” yang diselenggarakan oleh Majelis Ulama Propinsi Daerah Istimewa Aceh dari tanggal 10 s/d 16 Juli 1978 di Banda Aceh menghasilkan beberapa kesimpulan yang memperkuat hasil seminar di Medan sebelumnya. Diantara kesimpulannya adalah bahwa Islam telah masuk ke wilayah Indonesia pada abad pertama Hijriah. Lebih lengkap baca: Abbas Arfan, *Geneologi Pluralitas Mazhab Dalam Hukum Islam*. (Malang: UIN Press, 2008), 206-213.

1023 Ali, *Hukum Islam*, 211.

1024 Ibid.

1025 Ibid., 211-212.

1026 Lebih lengkap baca: Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia: dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris* (Yogyakarta: LKIS, cet. I, 2005).

1027 Ibid., 253.



Fiqh Mazhab Nasional	Hazairin	Rekonstruksi-interpretatif responsi-simpatis partisipatoris
Reaktualisasi Ajaran Islam	Munawir Sjadzali	Rekonstruksi-interpretatif responsi-simpatis partisipatoris
Agama Keadilan	Masdar F Mas'udi	Rekonstruksi-interpretatif responsi-kritis-emansipatoris
Fiqh Sosial	Sahal Mahfudh dan Ali Yafie	Kontekstualisasi-mazhabi responsi-kritis-emansipatoris

Sebenarnya hanya ada dua perspektif utama yang mewarnai ide pemikiran pembaharuan hukum Islam di Indonesia, yaitu perspektif Simpatis-Partisipatoris dan perspektif Kritis-Emansipatoris. Dalam perspektif pertama (Simpatis-Partisipatoris), hukum Islam diandaikan bukan saja mampu merespons perkembangan zaman, akan tetapi lebih jauh ia harus mampu mendorong proses pembangunan yang dijalankan oleh negara. Perspektif ini diwakili atau dipelopori oleh para tokoh yang dekat dengan kekuasaan negara (pemerintah) seperti terlihat dalam tabel di atas. Bagi para tokoh ini, hukum Islam harus dihadirkan dan dijadikan sebagai alat rekayasa sosial yang bisa menunjang pembangunan negara, yaitu karakter dan kecenderungan pemikiran hukum Islam yang pada akhirnya melahirkan apa yang disebut fiqh mazhab negara, dan berorientasi pada upaya untuk mem-*back up* seluruh kebijakan pembangunan yang di jalankan oleh negara. Dalam pandangan kelompok ini, fiqh baru bisa menjadi alat rekayasa sosial yang ampuh dan terealisasi dengan baik adalah ketika fiqh (hukum Islam) itu dilegislati atau dipositifisasi dalam sebuah undang-undang positif negara.

Sedangkan perspektif kedua (Kritis-Emansipatoris), mematrik hukum Islam sebagai medium kritik sosial. Artinya, hukum Islam dihadirkan sebagai sarana yang bisa digunakan untuk mengkritisi kebijakan negara dan sekaligus mampu memberdayakan potensi masyarakat dalam berhadapan dengan negara. Tokoh kelompok ini cenderung independen dan tidak dekat dengan lingkaran kekuasaan, karena bagi kelompok ini, hukum Islam harus mampu mendorong proses transformasi sosial menuju kehidupan yang demokratis dan egaliter, tanpa tekanan dan kungkungan pihak penguasa, sehingga kelompok ini tidak begitu setuju dengan apa yang disebut “legislasi atau positifisasi hukum Islam”.

## Legislasi Hukum Islam di Indonesia

Sistem-sistem hukum di dunia Islam sekarang menurut Anderson secara garis besar bisa dibagi menjadi tiga. Pertama, sistem yang masih mengakui syariah sebagai hukum asasi dan kurang lebihnya masih menerapkan secara utuh, seperti Arab Saudi. Kedua, sistem yang meninggalkan syariah dan menggantikannya dengan sistem hukum sekuler, seperti Turki. Ketiga, sistem yang mengkompromikan kedua sistem di atas. Indonesia termasuk model ketiga ini.<sup>1028</sup>

Meskipun hukum Islam dan hukum nasional berbeda dari segi pembuatannya, keduanya banyak memiliki persamaan pada tataran normanya, karena keduanya sama-sama dimaksudkan untuk mewujudkan keadilan dan kebaikan. Legislasi hukum Islam berarti menjadikan hukum Islam sebagai hukum negara. Artinya, hukum Islam diangkat dan dikuatkan menjadi hukum negara. Namun tidak semua hukum Islam perlu dilegislasikan. Ketentuan hukum Islam yang perlu dilegislasikan adalah ketentuan hukum yang memiliki dua berikut, yakni penegakkannya memerlukan bantuan kekuasaan negara dan berkorelasi dengan ketertiban umum.<sup>1029</sup>

Di Indonesia yang rakyatnya berbhineka, nilai-nilai universal yang diajarkan oleh semua agama dapat dilegislasikan dan diberlakukan secara nasional kepada semua warga negara. Sebaliknya, nilai-nilai partikular yang hanya diajarkan oleh agama tertentu atau hanya menyangkut kepentingan pemeluk

1028 J.N.D. Anderson, *Islamic Law in The Modern World (Hukum Islam di Dunia Modern)*, terj. Machnun Husein (Yogyakarta: Tiara Wacana, cet. 1, 1994), 100-109.

1029 Jazuni. *Legislasi Hukum Islam*, 490.

agama tertentu, jika dilegislasikan hanya dapat diberlakukan oleh pemeluk agama yang bersangkutan.<sup>1030</sup> Hanya dengan demikian, kemaslahatan berupa keutuhan perasaan kebangsaan dapat dijaga dan tidak dicerderai oleh perasaan mendominasi-terdominasi.

Bila dilihat dari realitas politik dan perundang-undangan di Indonesia nampaknya eksistensi hukum Islam semakin patut diperhitungkan seperti terlihat dalam beberapa contoh legislasi hukum Islam dalam peraturan perundangan yang kehadirannya semakin memperkokoh kedudukan hukum Islam dalam hukum nasional yang antara lain:<sup>1031</sup>

1. Undang-Undang Perkawinan; Undang-Undang No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan disahkan dan diundangkan di Jakarta Pada tanggal 2 Januari 1974,
2. Undang-Undang Peradilan Agama; Undang-Undang No. 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama yang disahkan dan diundangkan di Jakarta pada tanggal 29 Desember 1989. Kemudian pada tanggal 20 Maret 2006 disahkan UU No. 3/2006 tentang Perubahan atas UU No. 7/1989 tentang Peradilan Agama yang memperluas kewenangan Pengadilan Agama dalam menyelesaikan perkara di bidang ekonomi syari'ah. Sehubungan dengan tambahan kewenangan yang cukup banyak kepada pengadilan agama mengenai ekonomi syariah, sementara hukum Islam mengenai ekonomi syariah masih tersebar di dalam kitab-kitab fiqh dan fatwa Dewan Syari'ah Nasional (DSN-MUI), maka MA merasa perlu mengeluarkan Kompilasi Hukum Ekonomi Syariah (KHES) melalui Peraturan Mahkamah Agung (PERMA) No. 2/2008 sebagai pedoman dan pegangan kuat bagi para hakim PA agar tidak terjadi disparitas putusan hakim, dengan tidak mengabaikan penggalian hukum yang hidup dan berkembang dalam masyarakat sebagaimana maksud Pasal 28 ayat (1) Undang-Undang Nomor 4 Tahun 2004 tentang Kekuasaan Kehakiman,
3. Kompilasi Hukum Islam (KHI); perwujudan hukum bagi umat Islam di Indonesia terkadang menimbulkan pemahaman yang berbeda. Akibatnya, hukum yang dijatuhkan sering terjadi perdebatan di kalangan para ulama. Karena itu diperlukan upaya penyeragaman pemahaman dan kejelasan bagi kesatuan hukum Islam. Keinginan itu akhirnya memunculkan Kompilasi Hukum Islam (KHI), yang saat ini telah menjadi salah satu pegangan utama para hakim di lingkungan Peradilan Agama (PA), karena PA tidak mempunyai buku standar yang bisa dijadikan pegangan sebagaimana halnya KUH Perdata. Maka pada tanggal 10 Juni 1991 Presiden menandatangani Inpres No.1 Tahun 1991 yang merupakan instruksi untuk memasyarakatkan KHI,
4. Undang-Undang Pengelolaan Zakat; Undang-Undang Nomor 38/1999 yang kemudian disempurnakan dengan UU RI No. 23/2011,
6. Undang-undang tentang Wakaf; UU RI No. 41 th. 2004 yang disahkan dan diundangkan di Jakarta pada tanggal 27 Oktober 2004. Kemudian pada tanggal 15 Desember 2006 ditetapkanlah peraturan pemerintah RI No. 42/2006 tentang Pelaksanaan UU No. 41/2004 tentang wakaf,
7. Undang-undang tentang Perbankan Syari'ah; Undang-Undang Nomor 10 Tahun 1998 tentang Perubahan atas Undang-Undang Nomor 7 Tahun 1992 tentang Perbankan, yang diundangkan pada tanggal 10 November 1998, menandai sejarah baru di bidang perbankan yang mulai memberlakukan sistem ganda dual system banking di Indonesia, yaitu sistem perbankan konvensional dengan piranti bunga, dan sistem perbankan dengan peranti akad-akad yang sesuai dengan prinsip-prinsip syariah. Sistem perbankan syariah telah teruji dan terbukti di seluruh dunia, termasuk Indonesia, dalam menghadapi krisis moneter yang dapat terjadi kapan saja dan pemerintah telah menyatakan keseriusannya untuk menelaah urgensi pembuatan UU Perbankan Syariah di Indonesia. Akhirnya pada tanggal 17 Juni 2008 DPR mengesahkan Undang-Undang Tentang Perbankan Syariah UU,

---

1030 Ibid., 490-491.

1031 Muchsin, *Kontribusi Hukum Islam Terhadap Perkembangan Hukum Nasional*, dalam ([http://www.ditpertaas.net/annualconference/2008/dokumen/kontribusi\\_hukum\\_islam-muchsin.pdf](http://www.ditpertaas.net/annualconference/2008/dokumen/kontribusi_hukum_islam-muchsin.pdf)), 6-13.

yaitu UU RI No. 21/2008 yang diundangkan pada tanggal 16 Juli 2008,

Alhasil, legislasi hukum Islam di Indonesia ada dua macam. Pertama, hukum yang dimasukkan dalam peraturan perundang-undangan yang berlaku umum, seperti UU tentang perkawinan (UU No. 1/1974), UU tentang pengadilan anak (UU No. 3/1997). Kedua, hukum Islam yang dimasukkan dalam peraturan perundang-undangan yang berlaku khusus bagi umat Islam atau lembaga Islam, seperti UU tentang peradilan agama (UU No. 3/2006), UU tentang pengelolaan zakat (UU No. 23/2011) dan lain-lain.

## Lima Prinsip Penopang Fiqh Indonesia

Melihat peran fiqh Indonesia yang begitu besar bagi masyarakat Indonesia secara umum, maka penulis memberi apresiasi pada fiqh Indonesia yang selama ini telah berhasil mencerahkan perkembangan hukum di Indonesia, baik secara tekstual (legislasi hukum Islam) atau kontekstual (substansi hukum Islam). Oleh karena itu, bentuk apresiasi penulis dalam makalah ini adalah mengemukakan lima prinsip (konsep) pendukung fiqh Indonesia yang bisa dijadikan *hujjah* atau argumentasi dalam menyokong dan mendukung peran fiqh Indonesia dalam menjawab problem-problem kontemporer:

1. *Fiqh al-Maqāsid* atau *al-Maṣlahah* (prinsip maslahat). Definisi *maqāsid* dari pandangan ilmu bahasa (etimologi) adalah merupakan bentuk jamak dari *maqṣid* yang berarti maslahat, obyektif, prinsip, intent, sasaran, tujuan akhir, dan lain-lain.<sup>1032</sup> Maka secara istilah (terminologi) *maqāsid* bisa didefinisikan dengan “makna-makna (pemahaman) yang dikehendaki oleh *shar’* (Allah dan Rasul-Nya) untuk bisa terealisasikan lewat *tashrī’* dan penetapan hukum-hukumnya yang di-*istinbāṭ* (ambil) oleh para mujtahid lewat teks-teks syariat.”<sup>1033</sup> al-Juwaynī –yang oleh Auda<sup>1034</sup> disebut ulama pertama yang telah menawarkan konsep *Maqāsid*-itu terkadang menyebut *maqāsid al-sharī’ah* dengan istilah *mashlahah ‘amah* (kemaslahatan umum). Sementara al-Ghazālī memandang *maqāsid* adalah *al-maṣāliḥ al-mursalah* dengan tiga tingkatannya, yaitu: primer/necessities (*darūrāt*), skunder/needs (*ḥājīyāt*) dan tersier/luxuries (*taḥṣīniyāt*). Begitu juga pendapat ulama lain, seperti al-T{ufī, al-Qarāfī yang walau berbeda redaksinya tapi maksud dan tujuannya sama. Oleh karena itu, Auda juga mengklaim bahwa antara *maqāsid* dan *maṣlahah* adalah sama.<sup>1035</sup> *Maṣlahah ‘ammah* (kemaslahatan atau kepentingan umum). Prinsip ini lebih dikenal oleh ulama uṣūl al-fiqh dengan istilah *al-maṣāliḥ al-mursalah* atau *al-muṭṭalaqah*,<sup>1036</sup> yaitu maslahat yang tidak ditetapkan syara’ dalam hal boleh atau tidaknya, yang maslahat tadi secara prinsip tidak bertentangan dengan syara’ bahkan mencakup tujuan syara’ secara umum berupa mengambil manfaat dan menolak mafsadat dari makhluk.<sup>1037</sup> Prinsip kemaslahatan ini merupakan dasar pijakan bagi para sahabat dalam

---

1032 Jasser Auda, *Maqāsid al-Ahkām wa Ilaluhā*, dalam [www.jasser-uda.net](http://www.jasser-uda.net) (12-Desember-2009), 2.

1033 Ibid.; Lihat artikelnya yang berjudul *Madkhal Maqāsid li al-Ijtihād*, 1-2.

1034 Jasser Auda adalah Founding Director *Al-Maqāsid* Research Centre dalam bidang Philosophy (Filsafat) Hukum Islam, Al-Furqan Foundation, London, UK., sejak tahun 2005, penerima beasiswa dari International Institute Advanced Systems Research, Canada, anggota pendirian International Union untuk Muslim Scholars, yang didasarkan di Dublin, anggota Academic Council dari International Institute Islam Pemikiran, UK, anggota Dewan Komisaris dari Global Civilizations Study Centre, UK, konsultan untuk islamonline.net, anggota Executive Board dari Association Muslim Social Scientists, UK, dan pemberi ceramah/dosen pada Institut Islam di Toronto-Canada, Alexandria University Fakultas hukum Mesir, dan Academy Fiqh Islam di India. Ia mempunyai suatu latar belakang multi-disciplinary akademis. Ia mendapat gelar PhD dari dua Universitas dengan disertasi Philosophy Hukum Islam di Universitas Wales; UK, dan Analisis Sistem di Universitas Waterloo-Canada, berturut-turut. Penulis banyak mendapat karya-karya beliau lewat komunikasi internet.

1035 Jasser Auda, *Maqāsid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law a Systems Approach* (London-UK: The International Institut of Islamic Thought (IIIT), 2007), 2-3.

1036 Adapun dalil bagi prinsip ini dari Qur’ān-Hadīth cukup banyak, antara lain; Q.S. al-A’araf: 56 ; “*Janganlah kalian membuat kerusakan di bumi ini,....*” dan H.R. Imam Malik dalam al-Muatha-nya; “*La D’arara wa la D’irara*” (*Tidak boleh membahayakan diri sendiri dan membahayakan orang lain*). Yang Hadīth ini juga menjadi dalil bagi salah satu kaidah Kubra; “*al-D’arar yuzal*” (*Bahaya atau mafsadat itu harus di hilangkan*).

1037 Abd. Wahhab Khalāf, *‘Ilm Uṣūl Fiqh* (Kuwait: Dar al-Qalam, Cet. VIII), 84 ; Aḥmad Ibrāhīm Bik, *Tārīkh al-Tashrī’ al-Islami* (Surabaya: al-Hidayah), 103.

menerapkan syariah, baik ketika persoalan yang mereka hadapi itu ada teksnya (dalil al-Qur'an dan al-Hadīth) atau tidak.<sup>1038</sup> Ahmad Ibrahim Bik dalam kitabnya *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh* meneliti bahwa ada 25 (dua puluh lima) permasalahan yang merupakan hasil ijtihad beberapa sahabat sepeninggal Nabi Saw dengan dasar pertimbangan maslahat ini yang antara lain ; a) Pengumpulan dan penulisan muṣḥaf pada masa Abu Bakar, b) Ketetapan Umar Ibn khaṭṭāb dengan penarikan pajak dari tanah taklukan dan tidak membagikannya sebagai harta rampasan perang, c) Larangan Umar untuk menikahi perempuan-perempuan *Ahl al-Kitāb* (Yahudi dan Nasrani), d) Umar tidak memotong tangan pencuri yang mencuri karena kelaparan dan kondisi paceklik,<sup>1039</sup> e) Ijtihādnya ‘Ali ibn Abu Tālib dalam menetapkan jumlah had atau sanksi bagi pemabuk, dan masih banyak lagi.<sup>1040</sup>

Oleh karena sangat wajar bila kemudian Imam al-H{aramayn al-Juwaynī} berkata:

*“Sesungguhnya para sahabat Rasulullah SAW. tidak pernah menggunakan cara-cara berdebat seperti dilakukan para pemikir zaman sekarang (zaman Imam al-Juwaynī) dalam menentukan prinsip dan menerapkannya dalam proses menemukan hukum (istinbāt) serta memaksakan diri untuk mengikuti model yang populer dan disukai oleh kelompoknya, namun di dalam majelis-majelis musyawarah itu para sahabat hanya mengurai hukum-hukum dan mengomentarnya berdasarkan pertimbangan kemaslahatan umum”.*<sup>1041</sup>

Boleh atau tidaknya *maṣlaḥah murslah* menjadi sumber dalam *istinbāt* hukum Islam memang menjadi perdebatan bagi para ulama, khususnya ulama uṣūl, namun sebagian besar ulama berpendapat “boleh”.<sup>1042</sup> Bahkan pendapat Imam al-T{ufī} terdapat<sup>1043</sup> tergolong paling berani. Ia berpendapat bahwa:

*“Maṣlaḥah ‘āmmah (kepentingan umum) itu lebih diutamakan daripada dalil-dalil syariat, walaupun termuat dalam al-Qur’an atau Hadis. Jika dalil-dalil itu bertentangan dengan kepentingan umum, maka kepentingan umum harus didahulukan, betapun kuatnya dalil. Karena menurut dia, kepentingan umum itu justru yang menjadi tujuan yang dimaksud oleh Pencipta syariat, sedangkan dalil-dalil dan kalimatnya hanyalah sekedar sarana untuk mewujudkan tujuan tersebut, karenanya harus didahulukan dari sarana”.*<sup>1044</sup>

Akan tetapi penulis lebih sependapat dengan mazhab Mālikī<sup>1045</sup> yang memberikan tiga syarat pokok untuk kepentingan umum ini agar bisa menjadi sumber hukum Islam, yaitu ; a) Bahwa kepentingan itu harus masuk akal, sehingga kalau dikemukakan kepada orang-orang berpikiran sehat niscaya mereka akan menerimanya dengan baik; b) Bahwa dengan digunakannya kepentingan itu akan dapat disingkirkan sesuatu kesukaran atau mafsadat yang sungguh-sungguh dalam urusan agama;

---

1038 Muhammad ‘Abid al-Jābirī, *al-Dīn Wa al-Dawlah Wa Tatbīq al-Sharī‘ah*, terj. Mujiburrahman, *Agama, Negara dan penerapan Sharī‘ah* (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, Cet. I, 2001), 39.

1039 Masih ada lima contoh ijtihad Umar lagi yang berdasarkan pertimbangan Maslahat umum ini yang menjadi rujukan dan pembicaraan para mujtahid dan ulama; lebih jelasnya baca Ahmad Zakī Yamanī, *al-Syarī‘ah al-Khālīdah wa Mushkilah al-‘Ashr*, terj. K.M.S. Agustjik, *Syarī‘at Islam Yang kekal dan Persoalan Masa Kini* (Jakarta: Yayasan Bhineka Tunggal Ika, Cet. II, 1978) 21-22.

1040 Lebih jelas lagi lihat Bik, *Tārīkh al-Tashrī*, 104-106 ; al-Jābirī, *al-Dīn Wa al-Dawlah*, 34-52.

1041 al-Jābirī, *al-Dīn Wa al-Dawlah*, 51.

1042 Ibid.

1043 Nama lengkapnya Najmuddīn, Abu Al-Rabī’; Sulayman ibn ‘‘Abd. Qowi ibn ‘‘Abd. Karim ibn Sa‘id al-T{ufī} al-Sarsarī al-Baghdadī al-Hanbalī dan beliau juga populer dengan nama Ibn abu ‘Abbās dilahirkan di desa Sarsar-Iraq 657 H./1259 M. setelah setelah serbuan pasukan mongol ke Baghdad. Walau terlahir pada masa awal-awal kehancuran peradaban Islam di Baghdad, namun hal itu tidak mematahkan semangatnya dalam menuntut ilmu sehingga menjadi salah seorang ulama mazhab Hanbali yang diakui terlebih-lebih dengan ide masalah ‘ammah-nya yang sangat berani dan kontroversi pada masanya. Dan wafat 716 H./1318 M.

1044 Yamanī, *al-Sharī‘ah al-Khālīdah*, 24 ; Dan untuk lebih jelas dan lengkap dalam mengetahui dan memahami pemikiran al-T{ufī} ini, baca Yusdani, *“Peranan Kepentingan Umum Dalam Reaktualisasi Hukum: Kajian Konsep Hukum Islam Najmuddin at-Tufi”* (Yogyakarta: UII Press, cet. I, 2000) ; Dan sebagai pembandingnya, baca Said Agil Husin al-Munawwar, *Konsep al-Maslahat dalam Hukum Islam (Suatu Tinjauan sebagai Sumber Hukum Islam)*, dalam *“Dimensi-Dimensi Kehidupan dalam Perspektif Islam* (Malang: Pascasarjana UNISMA, 2001), 30-51.

1045 Karena berada pada poros tengah (*tawassut*) antara pendapatnya al-T{ufī} yang terlampau liberal dalam pandangan prinsip masalah ‘ammah-nya dan pandangan jumur mazhab Shāfi‘iyyah yang tidak menerima prinsip masalah ‘ammah sebagai bagian dari sumber Hukum Islam.

- c) Bahwa kepentingan itu sejalan, walaupun tidak secara langsung dengan tujuan-tujuan syariat pada umumnya<sup>1046</sup> (secara umum). Prinsip ini identik dengan kaidah fiqh yang berbunyi “*dar’ al-mafāsīd aulā min jalb al-manāfi*” (menangkal mafsadat adalah lebih utama dari menarik manfaat),”
2. *Fiqh al-Taghayyur* atau *al-Tajdīd* (prinsip pembaharuan). Prinsip ini diilhami oleh konsep “Taghayyur *al-fatwā bi taghayyur al-azminah wa al-amkinah* (Perubahan fatwa disebabkan perubahan waktu dan tempat)”. Sesungguhnya perubahan situasi dan kondisi suatu zaman mempunyai andil yang cukup besar dalam beberapa ketetapan hukum syariah (fiqh), karena apa-apa yang ditetapkan syara’ itu berdasar pada adat manusia dan kebiasaan-kebiasaannya.<sup>1047</sup> Di samping itu, karena fiqh adalah produk interpretasi sumber-sumber Islam pada konteks tertentu, dengan sendirinya fiqh tidak bersifat suci dan kebal perubahan. Dengan demikian menurut al-Na’im, syariah (fiqh) yang telah diformasikan para ahli hukum klasik dapat di-rekonstruksi pada aspek-aspek tertentu, asalkan rekonstruksi itu juga didasarkan pada sumber-sumber dasar Islam yang sama dan sepenuhnya sesuai dengan pesan moral dan agama.<sup>1048</sup> Oleh karena itu, maka sebagian ulama berpendapat bahwa latar belakang timbulnya *qawl jadīd*-nya Imam Shāfi’ī itu karena situasi sosial yang berbeda antara Iraq dan Mesir<sup>1049</sup> (tempat lahirnya *qawl jadīd*). Ibn Qayyim al-Jauziyyah<sup>1050</sup> mencoba mereduksi perubahan dalam sebuah kaidah yang menyatakan bahwa fatwa dapat berubah karena perubahan keadaan, ia berkata: “*Fatwa dapat berubah karena perubahan zaman, tempat, keadaan, niat dan kebiasaan*” yang muara dari perubahan ini dikarenakan prinsip dasar syariah yang selalu mempertimbangkan faktor kemaslahatan manusia.<sup>1051</sup> Salah satu sebab perubahan fatwa di zamam sekarang adalah banyaknya ilmu pengetahuan yang belum diketahui oleh ulama-ulama dahulu. Mereka membangun hukum berdasarkan ilmu yang mereka miliki.<sup>1052</sup> Berarti dalam pandangan al-Jawziyyah ini yang berubah masih terbatas pada fatwa yang termasuk wilayah ijthad. Akan tetapi, kemudian ulama mencoba melebarkan perubahan yang tidak hanya dibatasi pada fatwa, ulama lainnya menyusun suatu kaidah (kaidah fiqh) yang menyatakan bahwa hukum berubah karena perubahan zaman (*la yunkar taghayyur al-ahkām bi taghayyur al-zaman*)<sup>1053</sup>. Karena perluasan cakupan kaidah tersebut, sebagian ulama mempertanyakan apakah setiap hukum (baik *qaṭ’ī* atau *z’annī*) berubah karena perubahan zaman? Subhi Mahmasshanī menjelaskan bahwa hukum yang berubah adalah *al-hukm al-ijtihādī* (hukum hasil ijthad) yang bersumber dari negara, ‘urf, adat dan *hiyal al-hukm*<sup>1054</sup> (hilah hukum).

Oleh karena itu, hukum-hukum yang dibentuk berdasarkan tradisi atau adat dan bukan didasarkan kepada nas atau dalil syariat Islam itu bisa berganti atau berubah sesuai dengan bergantinya tradisi atau adat itu, karena dengan berubahnya zaman, maka akan berubah juga kebutuhan manusia. Berdasarkan perubahan ini, tradisi atau adat bisa berubah dan dengan perubahannya akan mengakibatkan perubahan hukum yang didasarkan pada tradisi itu. Sedangkan hukum-hukum yang didasarkan kepada dalil-dalil syariat Islam dan tidak dibentuk berdasarkan adat atau tradisi, maka

1046 Yamanī, *al-Sharī’ah al-Khālidah*, 26.

1047 M. Shidqi ibn Ahmad al-Būrnū, *al-Wajiz fi Idāh Qawā’id al-Fiqhiyyah al-Kulliyah* (Baerut-Libanon: al-Risalah, cet. I), 182; Ini adalah kaidah cabang fiqhiiyah (*La yunkar taghyir al-ahkām bi taghyir al-zaman*) dari kaidah utama *al-’Ādah muhakkamah*).

1048 Imam Syaokani, “*Rekonstruksi Hukum Publik Islam*, ulasan buku; *Toward an Islamic Reformation Civil Liberties, Human Rights, and International Law*, karya ‘Abdullah Ahmed al-Na’im” *Jurnal Jendela*, Lembaga Studi Islam dan kemuhammadiyah UMM (Universitas Muhammadiyah Malang), No. 1, tahun. I (September 1995), 22.

1049 Jaih Mubarak, *Modifikasi Hukum Islam* (Jakarta: Rajawali Pers, cet. I), 11.

1050 Nama lengkapnya Syamsuddin-Muhammad ibn Abu Bakr bi Qayyim al-Jauziyyah al-Hanbali, murid dan pembela Ibn Taymīyah. Dan kitabnya yang cukup terkenal dalam bidang Uṣul Fiqh yaitu *I’lām al-Muwaqqi’in* (691-751H./1292-1350 M.).

1051 Nadiyah Sharīf al-’Umarī, *al-Ijthād fi al-Islam* (Baerut-Libanon: al-Risalah, Cet. I, t.th.), 249-250.

1052 Yusuf al-Qarḍawī, *Fikih Taysir*, Terj. Zuhairi Misrawi, et al. (Jakarta Timur: Pustaka Al-Kautsar), 110.

1053 Wahbah al-Zuhaylī, *Naz’ariyat al-D’arurah al-Shar’iyyah-Muqaranah ma’a al-Qanūn al-Wad’i*, terj. Said Agil al-Munawwar dan M. Hadri Hasan, *Konsep Darurat dalam Hukum Islam* (Jakarta: Gaya Media Pratama, cet. I, 1417 H./1997 M.), 51.

1054 Mubarak, *Modifikasi Hukum*, 3.

ia tidak akan berubah sampai kapanpun juga,<sup>1055</sup>

3. *Fiqh al-Taysir* (prinsip kemudahan). Prinsip ini merupakan gagasan Shaykh Yūsuf al-Qarḍāwī dalam beberapa karyanya yang bertemakan *al-taysir*, terutama dalam dua bukunya; *Nḥawha Uṣūl al-Fiqh Muyassar* dan *Taysir al-Fiqh li al-Muslim al-Mu'āṣirah fi Dḥaw al-Qur'ān wa al-Sunnah*. Beliau berpendapat bahwa Fiqh yang penting ini perlu dimudahkan untuk masyarakat di zaman kita sekarang ini. Hal ini merupakan keharusan bagi para ilmuwan, baik pribadi, kelompok, lembaga maupun perguruan tinggi. Karena konstruksi syariat Islam berdiri di atas kemudahan, bukan kesulitan dan pengajarannya kepada manusia dibangun di atas kemudahan bukan penyulitan. Lantas beliau berhujjah dengan beberapa ayat al-Qur'an dan Hadis sahih<sup>1056</sup> yang mendukung prinsipnya itu.<sup>1057</sup> Prinsip inipun sejalan dengan kaidah fiqh yang berbunyi "*al-mashaqqah tajlib al-taysir* (masaqat (kesulitan) bisa menarik kemudahan)", namun perlu diperhatikan bahwa yang maksud dengan kemudahan ini adalah bukan berarti menggampangkan dan menyepelekan, mengurangi atau tidak memperhatikan dan melanggar perintah Allah SWT dan nas-nas syariah. Adapun kemudahan yang dimaksudnya adalah kecenderungan memberikan fatwa dan pandangan kepada yang lebih gampang bagi orang-orang mukallaf. Ini berlaku jika masalahnya berada dalam koridor ijihad atau nas yang masih terbuka untuk sebuah penafsiran,<sup>1058</sup>
4. *Fiqh al-Awlawiyyāt* (prinsip prioritas). Prinsip ini sejalan dengan pepetah Arab yang berbunyi "*taqdīm al-aham 'alā al-muhim*" (memprioritaskan yang paling utama dari yang utama). Prinsip ini digagas dan dikembangkan oleh Shaykh Yūsuf al-Qarḍāwī juga dalam beberapa karyanya terutama secara fokus dan menyeluruh dalam bukunya "*Fī Fiqh al-Awlawiyyāt; Dirāsah Jadīdah fi Ḍaw al-Qur'ān wa al-Sunnah*". Beliau menegaskan dalam muqaddimah bukunya di atas bahwasanya fiqh al-awlawiyyāt pada masa sekarang ini sangatlah penting. Maksud dari *fiqh al-awlawiyyāt* adalah meletakkan segala sesuatu sesuai dengan proporsi dan tingkatannya dengan adil baik dalam bidang hukum, kebijakan atau amaliyah, yaitu dengan mempriorotaskan sesuatu yang paling utama lewat pertimbangan-pertimbangan shariat yang benar, maka seseorang tidak sepatutnya mendahulukan atau mengutamakan yang tidak penting atas yang penting, atau mengedepankan yang penting di atas yang paling penting. Adapun landasan bagi masalah ini adalah bahwasanya semua kebijakan, hukum, amal dan kewajiban dalam pandangan syariat memiliki batasan dan tingkatan perbedaan yang nyata dan jelas antara satu dengan lainnya dan tidaklah semuanya itu dalam satu tingkatan yang sama; ada yang besar dan ada yang kecil, ada pokok ada cabang, ada rukun dan ada juga pelengkap, ada yang diletakan tengah (inti) dan ada yang dipinggirkan, dan juga ada yang di atas dan ada yang di bawah.<sup>1059</sup> Ia pun menguatkan gagasannya ini dengan beberapa dalil al-Qur'an dan al-Sunnah yang sahih<sup>1060</sup> yang mengindikasikan kepada adanya perbedaan keutamaan dalam

---

1055 Abdul Karim Zaidan, *al-Wajīz: 100 Kaidah Fiqh dalam Kehidupan Seharian-Harian* (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, cet. 1, 2008), 138.

1056 Antara lain Q.S. al-Baqarah: 185; "*Allah menghendaki kemudahan bagimu dan tidak menghendaki kesukaran bagimu*" dan sabda dan pesan Nabi Saw. kepada Abu Musa al-Ash'arī dan Mu'ādh ibn Jabal ketika diutus Nabi Saw. berdakwah ke Yaman; "*Mudahkanlah dan jangan kalian persulit, berilah kabar gembira dan jangan kalian mengancam dan jangan kalian berselisih*" (H.R. Bukhori Muslim). Dan menurut hemat saya, Nabi Saw. tidak hanya menganjurkan kemudahan tapi sekaligus mempraktakkannya dalam memberikan fatwa/hukum, seperti dalam contoh kasus dalam H.R. Bukhori dan Muslim tentang "*sangat haram bersetubuh pada siang hari Ramadhan dan wajib menebus dosanya dengan kaffarah yang besar bagi yang mampu, tetapi gugur kaffarah itu bagi yang tidak mampu sampai dia mampu*" (Lihat Muhammad Fuad "Abd. Baqi, *al-Lu'lu' al-Marjān*, juz 1, 356-357). Dan hemat saya juga kaidah kubro yang berbunyi "*al-Mashaqqah tajlib al-taysir*" pun bisa dijadikan dasar bagi prinsip ini.

1057 al-Qarḍāwī, *Fiqh Taysir*, 5-7.

1058 Ibid., 7-34 ; Lihat juga Ishom Talimah, *al-Qarḍāwī Faqīhan*, terj. Samson Rahman, *Manhaj Fikih Yusuf al-Qaradhawi* (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, cet. 1, 2001), 81-97.

1059 Lihat al-Qarḍāwī, *Fi Fiqh al-Awlawiyyāt; Dirāsah Jadīdah fi Ḍaw al-Qur'ān wa al-Sunnah* (Cairo-Mesir: Maktabah Al-Wahbah, Cet.I, 1995), 9.

1060 Antara lain Q.S. al-Taubah: 20 ; "*Orang-Orang yang beriman, berhijrah dan berjihad di jalan Allah dan harta benda dan jiwa raganya itu mendapatkan agung-agungnya derajat di sisi Allah, dan merekalah orang-orang yang beruntung*" dan H.R.

ibadah. Hemat penulis, kaidah-kaidah fiqh yang berorientasi pada skala prioritas juga bisa menjadi dalil bagi prinsip ini, yaitu seperti kaidah “*yuhtamal al-ḍarar al-khāṣ li al-daf’ al-ḍarar al-‘ām* (kemadaratan yang bersifat khusus boleh dikorbankan untuk menolak kemadaratan yang lebih umum), “*al-ḍarar al-ashadd yuzāl bi al-ḍarar al-akhaff* (kemadaratan yang lebih berat itu dapat dihilangkan dengan kemadaratan yang lebih ringan)”, “*idha ta’ārada mafsadatān, ru’iya a’z} amuhamā ḍararan bi irtikāb akhaffihimā* (jika terdapat dua mafsadat yang bertentangan, maka yang diperhitungkan adalah yang paling besar mafsadatnya dengan melakukan mafsadat yang lebih ringan)” dan semisalnya, dan

5. *Fiqh al-Wāqi’* (prinsip realitas). Prinsip ini telah di gagas di Mesir oleh Naṣir Sulaymān al-‘umar dalam risalahnya (buku kecilnya) yang berjudul “*Fiqh al-Wāqi’: Muqawwamātuh, Athāruh, Maṣādiruh*”. Ia memberi definisi *fiqh wāqi’* adalah: “ilmu yang membahas tentang fiqh (pengetahuan atau pemahaman) keadaan-keadaan kontemporer dari beberapa faktor penyebab yang ada di masyarakat, kekuatan yang mempengaruhi beberapa negara (kekuasaan), beberapa pemikiran yang merongrong aqidah dan upaya jalan yang ditempuh untuk menjaga dan menyembuhkan umat baik generasi sekarang dan mendatang.”<sup>1061</sup> Oleh karena itu, wajib bagi seorang mufti atau ulama untuk mengetahui dan mempertimbangkan *fiqh al-wāqi’* ini, terlebih jika yang dihadapinya itu adalah masalah kontemporer, karena suatu fatwa atau hukum tidak cukup hanya dengan *fiqh al-uṣūl (uṣūl al-fiqh)*, dan *fiqh al-furū’ (fiqh/hukum Islam)*, tapi harus dibarengi juga dengan *fiqh al-wāqi’*.<sup>1062</sup>

Kaidah-kaidah fiqh tentang adat dan kebiasaan beserta beberapa cabangnya bisa dijadikan dalil bagi prinsip ini, seperti kaidah *isti’ māl al-nās hujjah yajib al-‘amal bihā* (yang sudah menjadi kebiasaan orang banyak, maka bisa menjadi hujjah (argumen) yang harus dilakukan)”, *al-ta’ yīn bi al-‘urf ka al-ta’ yīn bi al-naṣṣ* (ketentuan dengan adat (kebiasaan) itu seperti ketentuan dengan naṣ (teks) dan semisalnya.

## Penutup

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa peran fiqh Indonesia dalam menjawab problem kontemporer masyarakat Indonesia adalah sangat urgen dan universal, karena peran fiqh Indonesia tidak hanya dapat menjawab problem sosial yang non formal, tetapi juga mampu menjawab problem hukum yang legal-formal. Problem-problem kontemporer masyarakat yang bersifat sosial dapat diselesaikan dengan fiqh Indonesia yang berupa ide dan wacana, seperti wacana fiqh sosial K.H. Sahal Mahfudh dan fatwa-fatwa ulama, baik individu atau kolektif-yang telah menjawab berbagai problem sosial kontemporer masyarakat Indonesia,-baik melalui lembaga pemerintah, seperti Majelis Ulama Indonesia (MUI) atau melalui organisasi masa (ormas) Islam, seperti Nahdlatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah.

Sedangkan peran fiqh Indonesia dalam menjawab problem hukum yang legal-formal adalah melalui pintu hukum positif atau perundang-undangan, baik berperan secara langsung (legislasi), yaitu seperti UU zakat, UU wakaf dan lain-lain atau berperan secara tidak langsung, yaitu berupa sumbangan nilai-nilai Islam dalam UU. Peran ini walaupun tidak langsung, tapi sangat urgen, karena sumbangan nilai-nilai Islam itu pada akhirnya akan mempengaruhi setiap proses yang berkembang sampai terwujudnya sebuah undang-undang positif. Akan tetapi legislasi atau positifisasi hukum Islam

---

Bukhori Muslim ; “*Sholat berjama’ah itu lebih utama dari sholat sendirian dengan selisih 27 derajat.*”, dan lain-lain. Bahkan menurut saya, tidak hanya Qur’ān-Hadīth saja yang bisa dijadikan dalil atau landsan dalam prinsip ini, tapi beberapa Kaidah Fiqhiyah yang mengarah kepada prinsip ini pun bisa dibuat dasar, antara lain kaidah; “*al-‘Amal al-muta’addi afdal min al-qoṣīr*” (*Amal yang bisa memberikan manfaat luas itu lebih baik dari manfaat yang terbatas*), “*al-Fard afdal min al-nafl*” (*Sesuatu yang wajib itu lebih utama dari sunnah*), dan “*al-Wājib la yutrak illa li al-wajib*” (*sesuatu yang wajib hanya bisa dikalahkan oleh wajib lainnya*).

1061 Naṣir Sulaymān al-‘Umar, *Fiqh al-Wāqi’* (Cairo-Mesir: Dar al-Ṣofwah, cet. I, 1412 H.), 10.

1062 Ibid., 37.

pada akhirnya sangat bergantung pada umat Islam sendiri; bagaimana kita melaksanakan pemahaman hukum Islam itu sendiri, baik dari aspek metodologis dan epistemologis (ilmu *uṣūl al-fiqh*) maupun aspek materi hukum (ilmu *fiqh*) dalam kaitannya dengan pemahaman kita terhadap hukum nasional.

Secara objektif dapat kita nilai bahwa hukum Islamlah ke depan yang lebih berpeluang untuk memberi peran penting dengan memberi masukan bagi pembentukan hukum nasional. Selain karena mayoritas penduduk Indonesia beragama Islam dan adanya kedekatan emosional dengan hukum Islam juga karena sistem hukum Barat (Kolonial) sudah tidak berkembang lagi sejak kemerdekaan Indonesia, sementara hukum adat juga tidak memperlihatkan sumbangsih yang besar bagi pembangunan hukum nasional, sehingga harapan utama dalam pembentukan hukum nasional adalah sumbangsih hukum Islam.<sup>1063</sup>

Untuk lebih mempertegas keberadaan hukum Islam dalam konstalasi hukum nasional. Dengan kata lain, mempertegas peran *fiqh* Indonesia dalam bidang hukum positif, baik langsung maupun tidak langsung adalah dapat dilihat dari teori eksistensi tentang adanya hukum Islam di dalam hukum nasional Indonesia. Teori ini mengungkapkan bahwa bentuk eksistensi hukum Islam di dalam hukum nasional Indonesia itu ialah:<sup>1064</sup>

1. Ada dalam arti sebagai bagian integral dari hukum nasional Indonesia,
2. Ada dalam arti kemandirian, kekuatan dan wibawanya diakui adanya oleh hukum nasional dan diberi status sebagai hukum nasional,
3. Ada dalam hukum nasional dalam arti norma hukum Islam (agama) berfungsi sebagai penyaring bahan-bahan hukum nasional Indonesia,
4. Ada dalam arti sebagai bahan utama dan unsur utama hukum nasional Indonesia.

Oleh karena itu, peran *fiqh* Indonesia-yang merupakan produk pemikiran hukum Islam lokal-dalam menjawab problem masyarakat Indonesia adalah sangat urgen dan universal. Hal itu dikarenakan *fiqh* Indonesai tidak terbatas pada ide (wacana) dan produk perundang-undangan saja. Akan tetapi mencakup empat hal, yaitu: a) karya-karya ulama dalam hukum Islam, seperti *fiqh*, *uṣūl al-fiqh*, *al-qawā'id al-fiqhiyyah* dan semisalnya, b) fatwa, baik individu atau kolektif (lembaga), c) putusan pengadilan Islam (*jurisprudence*), dan d) perundang-undangan. Disamping itu, *fiqh* Indonesia telah mampu menjawab problem-problem kontemporer masyarakat Indonesia, baik yang bersifat sosial maupun hukum.

## DAFTAR PUSTAKA

- Abdurahman. (1992). *Kompilasi Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: Akademika Pressindo.
- Ali, Mohammad Daud. (1999). "Kedudukan dan Pelaksanaan Hukum Islam dalam Negara Republik Indonesia" dalam: Bisri, Cik Hasan. (penyunting). *Kompilasi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional*. Jakarta: Logos, cet. I.
- \_\_\_\_\_. (2000). *Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: Rajawali Pers, cet. VIII.
- Arfan, Abbas. (2008). *Geonologi Pluralitas Mazhab Dalam Hukum Islam*. Malang: UIN Press, cet. I.
- Arifin, Bustanul. (1999). *Transformasi Syariah ke dalam Hukum Nasional (Bertenun dengan Benang-benang Kusut)*. Jakarta: Yayasan Al-Hikmah.
- Anderson, J.N.D. (1994). *Islamic Law in The Modern World (Hukum Islam di Dunia Modern)*, terj. Machnun Husein. Yogyakarta: Tiara Wacana, cet. I.

---

1063 Muchsin, *Kontribusi Hukum Islam*, 4-5.

1064 Ibid., 6.



- Azizy, A. Qodri. *Hukum Nasional: Eklektisisme Hukum Islam dan Hukum Nasional*. Jakarta: Teraju, cet. I, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Reformasi Bermazhab: Sebuah Ikhtiar Menuju Ijtihad Saintifik-Modern*. Jakarta: Teraju, cet. V, 2006.
- Ahmad, Noor, et al. (2000). *Epistemologi Syara': Mencari Format Baru Fiqh Indonesia*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, cet. I.
- al-Burnuo, M. Shidqi bin Ahmad. (1404 H./1983 M.). *al-Wajiz fi Idāh Qawā'id al-Fiqh al-Kulliyah*. Baerut-Libanon: al-Risalah, cet. I.
- al-Munawwar, Said Agil Husin. (2001). "Koonsep al-Maslahat dalam Hukum Islam (Suatu Tinjauan sebagai Sumber Hukum Islam)", dalam *Dimensi-Dimensi Kehidupan dalam Perspektif Islam*. Malang: Pascasarjana UNISMA.
- Arkoun, Muhammad. (1987). *al-Fikr al-Islāmi: Qirā'ah 'Ilmiyyah*. Lebanon: Markaz al-Inmā al-Qaumī.
- al-Sāyis, Muhamad Ali. (1995). *Nasy'ah al-Fiqh al-Ijtihādi wa Athwaruh*, terj. M. Ali Hasan *Pertumbuhan dan Perkembangan Hukum Fiqh: Hasil Refleksi Ijtihād*. Jakarta: Rajawali pers, cet. II.
- al-Shiddieqy, Teungku Muhammad Hasbi. (2000). *Memahami Syari'at Islam*. Semarang: PT Pustaka Rizki Putra, cet. I.
- al-Suyūfī. (tanpa tahun). *al-Ashbāh wa al-Naz'a'ir fi al-Furū'*. Semarang: Toha Putra.
- al-'Umarī, Nadiyah Sharīf. (1401 H./1981 M.) *al-Ijtihād fi al-Islām: Uṣūluh, Ahkāmuh, Afāquh..* Baerut-Libanon: al-Risālāh Muassasah, cet. I.
- al-'Umar, Nāṣir Sulaymān. (1412 H.) *Fiqh al-Wāqī'*. Cairo-Mesir: Dār al-Ṣafwah, cet. I.
- al-Jābiri, Muhammad 'Ābid. (2001). *al-Dīn wa al-Daulah wa Taṭbīq al-Sharī'ah*, terj. Mujiburrahman, *Agama, Negara dan penerapan Sharī'ah*. Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, cet. I.
- al-Qarḍawī, Yūsuf. (1415 H./1995 M.). *al-Ṣahwah al-Islāmiyyah: bayna al-Ikhtilāf al-Masyrū' wa Tafarruq al-Madhmūm*. Cairo-Mesir: Dār al-Ṣahwah, cet. V.
- \_\_\_\_\_. (1415 H./1995 M.). *Fi Fiqh al-Awlawiyyāt: Dirāsah Jadīdah fi Ḍau al-Qur'ān wa al-Sunnah*. Cairo-Mesir: Maktabah Al-Wahbah, cet. I.
- \_\_\_\_\_. (1414 H./1994 M.). *al-Ijtihād al-Mu'aṣir: bayna al-Ind{ibāṭ wa al-Infirāṭ*. Cairo-Mesir: Dār al-Tauzī' wa al-Naṣr al-Islāmiyyah.
- \_\_\_\_\_. (2001). *Fikih Taysir*. Terj. Zuhairi Misrawi, et al. Jakarta Timur: Pustaka Al-Kautsar.
- al-Qurtuby, Sumanto. (1999). *K.H. MA. Sahal Mahfudh: Era Baru Fiqh Indonesia*. Yogyakarta: Cermin, cet. I.
- al-Zuhaylī, Wahbah. (1404 H./1984 M.). *al-Ijtihād fi al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*. Riyadh-Saudi Arabia: Universitas Islam Imam Muhammad bin Sa'ud.
- \_\_\_\_\_. (1417 H./1997 M.) *Naz{ariyyah al-Ḍarūrah al-Shar'iyyah-Muqāranah ma'a al-Qānūn al-Waḍ'i*, terj. Said Agil al-Munawwar dan M. Hadri Hasan, *Konsep Darurat dalam Hukum Islam*. Jakarta: Gaya Media Pratama, cet. I.
- Bik, Muhammad al-Khuḍari. (tanpa tahun). *Tarīkh al-Tashrī' al-Islāmī*. Surabaya: al-Hidayah.
- Bisri, Cik Hasan. (penyunting). (1999). *Kompilasi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional*. Jakarta: Logos, cet. I.

- \_\_\_\_\_. (2004). *Pilar-Pilar Penelitian Hukum Islam dan Pranata Sosial*. Jakarta: Rajawali Pers, cet. I.
- Djatnika, Rachmat, et al. (1986). *Pekembangan Fiqh di Dunia Islam*. Jakarta: DEPAG RI.
- Fuad, Mahsun. (2005). *Hukum Islam Indonesia: dari Nalar Partisipatoris Hingga Emansipatoris*. Yogyakarta: LKIS, cet. I.
- Jazuni. (2005). *Legislasi Hukum Islam*. Bandung: Citra Aditya Bakti, cet. I,
- Khalaf, ‘Abd.Wahāb. (1388 H./1968 M.). *Khulāṣah Tarīkh al-Tashrī’ al-Islāmī*. Jakarta: al-Majlis al-A’alā al-Indūnīsī li al-Da’wah al-Islāmiyyah., cet.VIII.
- \_\_\_\_\_. (tanpa tahun). *Uṣūl Fiqh*. Kuwait: Dār al-Qalam, cet. VIII.
- Muchsin, *Kontribusi Hukum Islam Terhadap Perkembangan Hukum Nasional*, dalam <http://www.ditperta.is>. Net/annualconference/2008/dokumen/kontribusi hukum islam-muchsin. Pdf.
- Mu’allim, Amir dan Yusdani. (2001). *Konfigurasi Pemikiran Hukum Islam*. Yogyakarta: UII Pres, cet. II.
- Mubarak, Jaih. (2002). *Modifikasi Hukum Islam: Studi tentang Qawl Qodim dan Qawl Jadīd*, Rajawali Pers, Jakarta, cet. I.
- Rahardjo, Satjipto. (2000). *Ilmu Hukum*. Bandung: Citra Aditya Bhakti, cet. V.
- Ruhiatudin, Budi. (2009). *Pengantar Ilmu Hukum*. Yogyakarta: Teras, cet. I.
- Suherman, Ade Maman. (2006). *Pengantar Perbandingan Sistem Hukum*. Jakarta: Rajawali Pers, cet. II.
- Syaukani, Imam. *Rekonstruksi Hukum Publik Islam*, ulasan buku; *Toward an Islamic Reformation Civil Liberties, HumanRights, and International Law*, karya ‘Abdullah Ahmed al-Na’im, dalam *Jurnal Jendela*, Lembaga Studi Islam dan kemuhammadiyah UMM (Universitas Muhammadiyah Malang), No. 1, tahun. I, September 1995.
- Sayuti Ali, HM. (2001). *Metodologi Penelitian Agama*. Jakarta: Rajawali Pers, cet.1.
- Shiddiqi, Nourouzzaman. (1997). *Fiqh Indonesia Penggagas dan Gagasannya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, cet. I.
- Talimah, Ishom. (2001). *al-Qarḍawī Faqīhan*, terj. Samson Rahman, *Manhaj Fikih Yusuf al-Qaradhawi*, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, cet. 1.
- Usman, Iskandar. (1994). *Istihsan dan Pembaharuan Hukum Islam*. Jakarta: Rajawali Pers, cet. I,
- Uways, ‘Abd. Halim. (1419 H./1998 M). *al-Fiqh al-Islāmi bayn al-Taṭawwur wa al-Thabāt (Fiqh Statis Dinamis)*, terj. A. Zarkasyi Chumaidi, Bandung: Pustaka Hidayah, cet. I
- Wahid, Marzuki dan Rumaidi. (2000). *Fiqh Madhhab Negara: Kritik atas Politik Hukum Islam di Indonesia*. Yogyakarta: LKIS.
- Yamani, Ahamad Zaki. (1978). *al-Sharī’ah al-Khālidah wa Mushkilah al-’Ashr*, terj. K.M.S. Agustjik, *Shari’at Islam Yang kekal dan Persoalan Masa Kini*, Jakarta: Yayasan Bhineka Tunggal Ika, cet. II.
- Yusdani. (2000). *Peranan Kepentingan Umum Dalam Reaktualisasi Hukum: Kajian Konsep Hukum Islam Najamuddin at-Tufi*”. Yogyakarta: UII Press, cet. I.

# Opportunities and challenges of Inheritance Distribution In Muslim Community Country: A Case Study Of Indonesia

Oleh: Dian Berkah, MHI

Student of doctoral Islamic economic at Airlangga university, Indonesia and lecturer at Muhammadiyah University of Surabaya.

## Abstract

*Inheritance distribution as a particular concern in Indonesia. Since 1989 the government has given an authority to the religion court to settle inheritance distribution. Moreover issued regulations on inheritance distribution according to Islamic law such Kompilasi Hukum Islam (KHI). However Indonesia still faces the issue of inheritance distribution. This paper seeks to identify the challenges and opportunities for inheritance distribution in Indonesia by using a library-based study method which is a kind of qualitative research approach. This paper found a regulatory function, lack of awareness of inheritance distribution, the lack of human resources as a challenge of the estate distribution while it was found the large number of Muslims religion courts and people potential funding opportunities into inheritance distribution according to Islamic law and beneficial to fund people in Indonesia. Indonesia is chosen for several reasons. Firstly, Indonesia is the Largest Muslim population; Secondly, Indonesia has a religion court; Thirdly, Indonesia has the largest muslim organizations such as Muhammadiyah and NU; Finally, Indonesia is a Muslim country as recognized has been active in developing Islamic economic as wealth distribution. Therefore, identification of the challenges and opportunities in inheritance distribution may benefit the religion court in completing inheritance distribution and also Indonesian government sets policy for the success of inheritance distribution and gets potential people fund beside the zakat and waqf in Indonesia.*

*Keyword: challenges, opportunities, inheritance distribution, Indonesia.*

## Introduction

In many literature mentioned distributions estate occupied an important role in achieving economic balance (Djamil, 2013). Called for the distribution of property inheritance is done after death. Death cannot be avoided but many people tends to ignore it and they leave the dispute for family members (Nasution, 2013). Therefore inheritance distribution known as the most important discipline in financial planning, in addition to other pillars, such as wealth protection (takaful), Wealth purification (zakat), and wealth accumulation.

In Islam, inheritance is one of the concept that regulate the distribution of wealth within the family. Particularly the transfer of wealth occurs automatically without any request (the will) of the owner of the assets of the deceased and relatives but returned to the law of God in sura al-Nisa verse 7, 11, 12, and 176 (Syarifuddin, 2012). Thus, inheritance distribution not only help inheritance distribution in a fair and reduce inequalities in the distribution of wealth but also can motivate each individual more active before dying role seek sustenance and not leave the poor offspring (Noor, 2013). The concept does not only affect to the life of the world, but also in the hereafter.

In practicing, inheritance distribution is still a problem in Muslim majority country such as Indonesia. According to Afdol (2010) that mostly Muslim prefers the General Court of the Religion court in resolving the matter of distribution inheritance property. Thus, lack of public awareness will be reflected in inheritance distribution in accordance with the Islamic concept of inheritance. Even based on the research report data Religion courts in Indonesia in 2007, inheritance distribution case is

still the second matter after divorce cases (PA Report, 2007) meanwhile in Indonesia can be a potential inheritance fund people beside zakat and waqf, because the country has a Muslim majority population approximately 85% of the total population.

The Government of Indonesia has given full authority to the religion court in resolving inheritance distribution. For example, Indonesia has rules namely lawnumber 7 of 1989 and law number 3 of 2006 and law number 5 of 2009. Moreover Indonesia has a formal rules (implementation) as a KHI. Therefore, this study aims to look at the practice of the most important pillars in financial planning (wealth distribution) to identify challenges and opportunities for inheritance distribution in Indonesia using a library-based study method, the which as a kind of qualitative research approach.

Indonesia is chosen for several reasons. Firstly, Indonesia is the Largest Muslim population. With the total population of 240 million in the which 85 percent of it is Muslim (Indonesian Statistical Bureau, 2013). Secondly, legislation published since 1989, Law number 7 of 1989 in conjunction with Law No. 3 of 2006 in conjunction with Law No. 5 of 2009 which is an instrument of its jurisdiction to resolving the completion of the distribution of wealth Muslim inheritance (Komari et al, 2011). Thirdly, Indonesia has the biggest community organizations such as Muhammadiyah and Nahdlatul Ulama (NU) which aims to provide services to the public and preserve the value of religion and belief in God (Article 5, point b, c in Act 17 of 2013). Finally, Indonesia is a Muslim country as recognized has been active in developing Islamic economic as an inheritance distribution (Chalil, 2009; Noor, 2013).

As a result, identification of the challenges and opportunities in the distribution of inheritance may benefit the institution of Islamic justice in settling the inheritance distribution and also Indonesian government sets policy for the success of inheritance distribution and gets potential of people beside the Zakat funds n waqf in Indonesia.

## **Concept of inheritance Distribution in Indonesia**

As a Muslim majority country, Indonesia is unique because it not only has shaped the rules of law on inheritance distribution according to Islam, but also continue to recognize inheritance distribution according to customary law, which is enacted in accordance with the local custom, and the distribution of wealth inheritance based on the rules in the Civil Law Act (Syaebani and Falah, 2011). Next will be described briefly the three concepts above inheritance distribution.

First of all, the indigenous concept of inheritance distribution. This concept regulate the flow of the estate which cannot be separated from the form and nature of the family which he believes. In this case, large families receive direct distribution of wealth based on collective rights on properties directly, so that the estate is not distributed to others. In the development taken place and there is a shift in the nature of the family. So inheritance custom is divided into three distribution models.

- a. Inheritance distribution by the maternal line or known as matrilineal. In other words, inheritance distribution is only given to the women as the case in indigenous Minangkabau, West Sumatra.
- b. Inheritance distribution by the father or the line known as patrilineal. In other words, inheritance distribution is only given to the men as the case in indigenous Batak, North Sumatra.
- c. Inheritance distribution by the mother and father of a line, or known as bilateral. In case, inheritance distribution was given to two lines namely men and women as happened in Java (Maruziy,1981).

Secondly, inheritance distribution concept is based on the Civil Law Act. In this case, the transfer of wealth occurs when the existence of the death (Article 830 Civil Code). According Subekti et al (2011) emphasize on inheritance distribution to family members whether legitimate or outside of marriage and the husband or wife who lived the longest (KUHPperdata 832). According to the study Perangin (2013) Article 832 of KUHPperdata move without distinguishing between men and women, young and old, or

inheritance distribution with the same parts as written in Article 852 paragraph 1 and paragraph 2 of KUHPerdata (Purnamasari, 2012).

Thirdly, the Islamic concept of inheritance distribution. Islam as a universal religion must not only regulate human relationships with God, but also regulate human relationships with each other. el Fadl (2006) identified Islamic teachings that promote humanistic moral and ethical values. Inheritance distribution is one of the many Islamic teachings are included in Islamic family law.

In the concept of Islamic law, inheritance distribution occurs by itself without a request initiated by (the will) of the owner of the assets but returned to the law of God in Sura al-Nisa verse 7, 11, 12, and 176 (Syarifuddin, 2012). The point that made the difference with the other concept of inheritance distribution (Muhibbin et al, 2012). The concept of distribution of the estate according to Islamic law has been enacted in the second book of Article 171 to 214 Compilation of Islamic Law (KHI) based on the Ministry of Religious Affairs of the Republic of Indonesia Number 154 of 1991 on the Implementation of Presidential Instruction (Afdol, 2009).

## **Challenges in Inheritance Distribution in Indonesia**

In Indonesia, the practice of inheritance distribution has been a concern of government since 1990. Especially the issuance of Law No. 7 of 1989 which gives its jurisdiction in resolving inheritance disputes. In 1989 the government also has invited the concept of inheritance distribution written in the Compilation of Islamic Law by Presidential Instruction Number 1 in 1991. Nevertheless, inheritance distribution has not been a concern for the government and the public as well as stakeholders associated with the distribution of wealth inheritance. In this section, the paper Attempts to present the challenges in inheritance distribution in Indonesia. The challenges can be categorized in to:

1. Regulation
2. Public awareness of Inheritance distribution
3. Human resources

## **Regulation**

Since the 90 century, Indonesia has set up the equipment in the success of inheritance distribution to the Muslims by giving authority the religion courts to handle disputes inheritance distribution even kept constantly reinforced by the implementation in three times. Starting in 1989, in 2006, and the last in 2009. It should be strength for the government to finish inheritance distribution for its citizens in accordance with Islamic law. Moreover the government has published presidential instruction on compilation of Islamic law which arrange inheritance distribution according to Islamic law.

In practicing, the issue of inheritance distribution is still relatively high in the Indonesian case. Based on the record of the Supreme Court in civil religious books, in the year 2007 to 2011, inheritance distribution is still occupying the second highest matter after divorce in Indonesia. Moreover, based on legal records on line ([www.hukumonline.com](http://www.hukumonline.com), accessed on 1 July 2013) by observing the Jurisprudence of the Supreme Court Yearbook part of civil religion, almost every edition since 1997 until 2011 1997 always quote the court judgment of inheritance. So the case of the inheritance distribution is still in second rank for the case of marriage.

Therefore it becomes an important opportunity for the Religious court as a tool to implement the Islamic inheritance system in completing inheritance distribution. So it realizes of the economic balance in society. However, in the existing regulations religion courts are passive, waiting for inheritance distribution dispute the proposed community. For example, Article 188 KHI mentions “the heirs either jointly or individual may submit a request to the beneficiary to perform the division of inheritance. If

any of the heirs who do not approve the request, then the question can be filed through the religion court for inheritance distribution “.

In practicing, most of Muslims to the dispute to take the case to a religion court based on Afdol’s research. For example, there are numbers fantastic in East Java since 1990 to 1995 most of the Muslim community prefers the General Court of the religion courts in resolving cases of property distribution beneficiary (Afdol, 2010). More details can be seen in the table below,

**Table 1. Data Muslim groups claim the inheritance case**

Years	Inheritance Matter	
	District Court	Islamic Court
1990	105	9
1991	114	18
1992	111	22
1993	108	24
1994	137	9
1995	134	13
Total	709	95
Percentage	88.18%	11.82%

Source: Afdol, 2010.

It should not be happened in Indonesia because the government has given full authority to the religion court in resolving inheritance disputes for Muslims based on final legislation in 2009 as a law number 5 of 2009. In here the government should conduct an evaluation in providing an additional role to the religion court to be directly involved in helping to resolve inheritance distribution in the community. Moreover it often occurs when there is a dispute inheritance distribution, most of Muslims do not leave it to the religion court but they are distributed by agreement itself without reference to the concept of inheritance distribution based on Islamic law that are intended for Muslims as summarized in KHI.

However this is the challenge inheritance distribution in Indonesia that the government is more active in disseminating act distribution know about inheritance as well as how the community should file a dispute inheritance distribution and how the religion court play an active role in assisting the communities to resolve inheritance distribution in accordance with Islamic law.

## Awareness of Inheritance distribution

As explained earlier, the majority of the Muslim community would prefer the concept of inheritance distribution more favorable herself and choose the General Court of the religion courts in resolving cases of property distribution beneficiary (Afdol, 2010).

Based on the above data, it is very visible lack of public awareness in inheritance distribution according to Islamic inheritance system. Even based on the research report data Religion courts in Indonesia in 2007, the estate distribution case is still second only to divorce cases. More details can be seen in the table below about the case that goes on Religion courts,

**Tabel 2. Data on judicial matters in religion court**

Type op Matter	Religion court	Percentage	Religion court II	Percentage
Divorce	178.913	98.8	1.288	84.69
Inheritaance	1.311	0.72	195	12.82

Probat	22	0.01	4	0.26
Grant	58	0.003	16	1.05
Waqaf	21	0.01	4	0.26
Shadaqah	2	0.01	0	0
P3HP	318	0.18	0	0
Islamic Economic	0	0	0	0
Others case	432	0.24	14	0.92

Source: Report on the PA in Indonesia

Directly, inheritance distribution is not fair and equal, does not show the economic problems in society, considering this is the case in a small scope, which is the family. But indirectly, inheritance distribution that is not fair and equitable will cause conflict between rich and poor, until the occurrence of a bloody revolution (Choudhary, 2012). For example, a case of murder in a society that is motivated by motives estate. For instance, as happened in Surabaya in May of 2013, a mutilated child birth mother who is motivated by the motif distribution of inheritance (Java Post, issue 15, May 2013, 25). Also in 2014, the murder occurred in Mojokerto in March 2014 against the backdrop of the estate motifs (Java Post, March 24, 2014 edition).

In addition, the existence of a new phenomenon in modern times are characterized by the development of technology, have led to completely different people's behavior, giving rise to a shift in the original family relationships and close tightly (family thigh) tended to become loose (loose family). The above changes should also be a concern, given the existence of a state cannot be separated from the people who are covered in the small unit called the family (Salman, 2005). So also, in the view of Shaltut (1966) likens the family as a brick in the building of a nation, when the family was solidly sturdy also building the nation. In other words, the family occupies an important position in a country, let alone a family (household) serves as one of the economic actors, moreover to corporate and government (Wibowo, 2013).

Therefore, these facts to the attention of academics, economic observers and researchers of the importance of awareness in inheritance distribution such as Keynes, Taussig and Irving Fisher, as quoted by Yusanto and Jonah (2011), said that the main cause of injustice in public distribution of the estate is uneven, so the impact such the problems mentioned above.

## Human resources

One of the most important factors in inheritance distribution is the human resource. Individual expected figure of individuals who were born in the family as a strong generation (sura al-Nisa [4] verse 9). In understanding the concept of inheritance distribution according to Islamic law, authoritative and become role models in the family. In addition as a group, there is a group of people who are expected affiliation society organizations (CBOs) religious directly involved in assisting in inheritance distribution directly.

Indonesia has community organizations such as Muhammadiyah and Nahdlatul Ulama which aims to provide services to the public and preserve the value of religion and belief in God Almighty (Article 5 points b, c in Law number 17 in 2013). Both organizations are religious organizations that have a base to village level and spread throughout Indonesia. Moreover the organization has specialized agency in the field of propaganda that is directly in contact with the public as an object to provide guidance on preaching in religious affairs.

However, there are still no programs and specialized agencies of the both organizations in helping the community in the completion of inheritance distribution in accordance the Islamic law. Therefore, this

is the challenge for individuals and groups of people (organizations) to be involved in assisting with as following steps; Firstly, draw up a strategic program to increase public understanding of the importance of inheritance distribution according with Islamic law. Secondly, establish special institutions such as inheritance distribution consultancy that aims to help directly inheritance distribution, before going to the religion courts.

Thus, inheritance distribution can be run in the community by mentoring peers and can run fairly and equitably in accordance with the concept of inheritance distribution in Islam.

## **Opportunities in Inheritance distribution in Indonesia**

Based on some existing literature, can be found some of the opportunities in the success of inheritance distribution can be run accordance Islamic law in Indonesia, including:

1. Number of Muslims in Indonesia.
2. Islamic Justice Institution in Indonesia.
3. Fund People (inheritance kalalah).

## **Number of Muslims in Indonesia**

Based on the record of the CIA World Fact book in 2013, Indonesia was the country fourth ranks after China, India, United States with 4 percent of the world population, or about 251, 150, 124 peoples. Moreover Indonesia has a Muslim population of 85 percent of the population of Indonesia has a Muslim population or range 213, 477, 605 inhabitants. Most of the population spread across the island of Java such as East Java, West Java, Central Java, Jogjakarta with a population of over 100 million people (Statistics Indonesia, 2014).

The majority of Muslims live in the gathering of Java with the largest number of people in Indonesia, even those very close to both religious organizations to provide religious assistance, especially in inheritance distribution, and the availability of services or access to religion courts to help resolve inheritance distribution in dispute. Therefore, it would be an opportunity for inheritance distribution can be run according to Islamic law that will create a balance in the Indonesia economy.

## **Religion courts (PA)**

Since 1989, Indonesia has issued Law number 7 of 1989 which is an instrument of its jurisdiction to hear the case inheritance distribution for the Muslim (Komari and team, 2011, p. 109). According Matrais (2008, p. 122) these rules will greatly assist in the resolution of inheritance distribution with the realization of unification of law in the Religion courts (Matrais, 2008, 122). Then this will be the first opportunity for religion courts to settle inheritance distribution accordance with Islamic law in society.

Moreover the Government continues to give independence to the religion court to issue regulations as reinforcement religion court in resolving inheritance distribution in the Muslim-majority country, by issuing Law number 03 of 2006 and Law number 7 of 1989 on the authority of Religion court. This would be a second opportunity for religion courts to help resolve inheritance distribution accordance with the Islamic law.

Finally, in 2009 the government re-issued new regulation to give authority for the religion court in resolving inheritance disputes Muslims by issuing Law number 5 of 2009. So this point would be a third opportunity for religion courts to assert themselves to complete inheritance distribution according to Islamic inheritance law in Indonesia.

Moreover, Indonesia has formal rules on inheritance distribution concept is based on the Islamic



law of inheritance as a summarized in KHI which based on Presidential Decree number 1 of 1991 (Saebani, p. 2011). Then, this will be the fourth opportunity for religion courts to settle the estate distribution with reference to existing rules such as KHI. So this institution can decide in inheritance distribution in according with Islamic law.

## Fund the People

In addition to inheritance distribution should the estate to the heirs that leave her, the estate can be distributed to the state or bait al Mal if not found else who is become his heir. This can be done because the concept of inheritance can be one means the transfer of ownership of property or assets of an individual to an others (Djuwaini, 2008).

Thus the estate can be a potential race in addition to zakat funds and endowments, as an heir-as property owners who left no heirs named in kalalah state (no heirs). Charitable funds can be given to the bait al-mal-as fund manager or country people (Yusanto and Jonah, 2011) or the estate may be given to the treasurer of state in Islamic countries (Chaudhary, 2012, p. 88). Moreover according to nasution et. Al (2010) inheritance including the obligatory charity as an instrument of income distribution among a Muslim based obligations with other Muslims.

In Indonesia the issue of funding comes from the people of the estate has been set in the rules and regulations such as KHI. In Article 191 states that “if the testator left no heirs at all, or there are no known heirs or not, then the asset over religion court decision handed command of the Bait al-Mal in the interests of Islam and the general welfare” (Article 191 KHI). Even clarified in another article it is the temple of Al Mal Treasure Hall Religious (chapter 171 KHI). Therefore the potential funding sourced from the estate’s people would be the greatest opportunity for Indonesia as an income of the people beside zakat funds and waqf. Especially Indonesia has a Muslim majority population of around 85 percent. This is a very fantastic number if it is realized in practice in Indonesia.

## Conclusion

As a Muslim majority country, Indonesia has been paid attention to the community by publishing in the form of laws and regulations to manage inheritance distribution in according with Islamic law and give full authority to the religion court to assist in the completion of it. However, the implementation is far from complete, because Islamic societies prefer to resolve disputes General Court inheritance distribution even these issues (inheritance) was entered in the second after a divorce based on the record of the Supreme Court in the field of civil religion.

These issues are identified challenges in the implementation of inheritance distribution Indonesia such as regulations are not yet actively encourages religion court, lack of public awareness in inheritance distribution and the lack of human resources to provide assistance actively involved in inheritance distribution.

However, it is identified many opportunities in inheritance distribution in Indonesia, including; Firstly, the number of Muslims in Indonesia are very large about 85 percent will be the biggest opportunity in Indonesia creation of economic equilibrium through inheritance distribution; Secondly, the competent religion court in resolving inheritance distribution in dispute, so inheritance distribution will be monitored in according with the Islamic law; Finally, the funds of people came from inheritance estate will be likely a huge potential in Indonesia beside *zakat* and *waqf* funds which will be given to bait al-Mal for Muslims and the general welfare under section 191 KHI.

## **Bibliography**

- Afdol, 2010, Penerapan Hukum Waris Islam Secara Adil, Cet. Ke-3. Surabaya: Pusat Penerbitan dan Pencetakan Unair.
- Chaudhry, Muhammad Sharif, 2012, Fundamental od Islamic Economic System, terjemahan Suherman Rosyidi, Jakarta: Kencana.
- Djamil, Fathurrahman, 2013, Hukum Ekonomi Islam: Sejarah, Teori, dan Konsep, Jakarta: Sinar Grafika.
- Komari dan Team, 2011, Laporan Akhir Kompedium Bidang Hukum Waris. Jakarta: BPHN Departemen Hukum dan HAM.
- Maruzy, Muslih, 1981, Asas al-Mawaris (pokok-pokok ilmu waris). Semarang: Mujahidin.
- Muhibbin, Moh dan Abdul Wahid. 2012, Hukum Kewarisan Islam sebagai Pembaruan Hukum Positif di Indonesia. cet. Ke-2. Jakarta: Sinar Grafika.
- Nasution, Mustafa Edwin, et. Al, 2010, Pengenalan Eksklusif Ekonomi Islam, Jakarta: Kencana
- Noor, Ruslan Abdul Ghafur, 2013, Konsep Distribusi dalam Ekonomi Islam dan Format Keadilan Ekonomi di Indonesia, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Perangin, Effendi. 2013. Hukum Waris. Jakarta: Rajawali Press.
- Purnamasari, Irma Devita. 2012. Kiat-kiat Cerdas. Mudah, dan Bijak Memahami Masalah Hukum Waris. Bandung: Kaifa.
- Saebani, Beni Ahmad dan Syamsul Falah, 2011, Hukum Perdata Islam di Indonesia. Bandung: Pustaka Setia.
- Salman, Ismah, 2005, Keluarga Sakinah Dalam 'Aisyiyah: Diskursus Jender Di Organisasi Perempuan Muhammadiyah. Jakarta: PSAP.
- Shaltut, Mahmud, 1966, al-Islam Aqidah wa shari'ah. Cet ke-3. Beirut: dar al-Qalam.
- Subekti dan Tjitrosudibio 2001. Kitab Undang-undang Hukum Perdata (Burgerlijk Wetboek) dengan tambahan tambahan UUPA dan UU Perkawinan, Cet. Ke-31. Jakarta: Pradnya Paramita.
- Syarifuddin, Amir, 2012, Hukum Kewarisan Islam, cet. Ke-4. Jakarta: Kencana.
- Wibowo, Sukarno et al, 2013, Ekonomi Mikro Islam, Bandung: CV. Pustaka Setia
- Yusanto, M. Ismail at el, 2011, Pengantar Ekonomi Islam, Cet. Ke 2, Bogor: al-Azhar Press

# The Constitutional Court Decisions in *Siyasa Shar`iyya* Framework: Can These Decisions be regarded as the Interpretation of Islamic Law in Indonesia?

Oleh: Alfitri

Lecturer, Sharia Department of Samarinda State Institute for Islamic Studies  
(STAIN Samarinda)

## Abstract

*Unlike other Muslim countries, Indonesia does not make any reference to sharia as a source of legislation in its Constitution. Despite the fact, some aspects of sharia have been incorporated into Indonesian legal system. These “Islamic” state laws have been challenged by Muslims in Indonesia since their very first enactment in 1970s (Marriage Law bill case) and now they find a new avenue to be settled with the institution of the Constitutional Court in 2003. This paper is to analyze what happen when a country such as Indonesia suddenly has to adjudicate disputes on which interpretation of Islamic law valid in Indonesia? In particular, it will assess methods employed by the Constitutional Court Judges in Indonesia in arbitrating contentions between conservative Muslims’ and the government’s claims regarding the extent to which Islamic law should be recognized, applied, and enforced by the state? Is the Court’s approach in settling down the cases still within the boundary of Islamic legal theory? This paper argues that the Court does declare itself as the legal authority in Indonesia and, thus, it reserves for itself the power to interpret and restrict Islamic law as it sees fit with the state’s agenda. However, the Court does that by considering and utilizing such concepts in Islamic law as *maslaha* and *sad adhdharia* to justify its decisions. The Court’s decisions arguably fall within the scope of *siyasa shar`iyya* and its interpretation of which Islamic legal norms effective in Indonesia can be justified accordingly.*

## A. Introduction

In the last few decades, an increasing amount of Muslim countries have (re)formulated or amended their constitutions to require that state laws be consistent with Sharia norms. These countries include: Afghanistan (see art. 3 of Afghan Constitution art. 3); Egypt (see art. 2 of Egyptian Constitution); Iran (see art. 2-4 of Iranian Constitution); Pakistan (see art. 227 of Pakistani Constitution); Qatar (see art. 1 of Qatari Constitution); Yemen (see art. 3 of Yemeni Constitution); and Saudi Arabia (see the Basic Law which declare that sharia is binding law and that all legislation repugnant to sharia is unenforceable).<sup>1065</sup>

Indonesian Constitution does not make any reference to Islam and/or Sharia as a source of legislation. Even, any effort to bring Sharia—i.e. the Jakarta Charter’s seven words “with the obligation for adherents of Islam to practise Islamic law”—backs into the Constitution has failed in Indonesia.<sup>1066</sup> Instead of Islam, Indonesia adopts *Pancasila* (five fundamental principles) as the state ideology. The first principle of *Pancasila* contains the state’s recognition on the formal role of religion in national life, but making religious laws including Sharia as a source of legislation is a different story.

---

<sup>1065</sup> Clark B. Lombardi, *State Law as Islamic Law in Modern Egypt: The Incorporation of the Shari`a into Egyptian Constitutional Law* (Leiden; Boston: Brill, 2006), 1.

<sup>1066</sup> Latest effort was during the constitutional reform period 1999-2002, the United Development Party’s (PPP) and the Crescent Moon and Star Party’s (PBB) proposal to amend article 29 by reinserting the “seven words” of the Jakarta Charter failed. Muhammadiyah and Nahdlatul Ulama (NU) which pushed the agenda of Islamic state in 1955 through Masyumi party, now see formal adoption of sharia into the Constitution as unnecessary. This stance was reflected in the parliament by two parties connected with both Muhammadiyah and NU, i.e. the National Mandate Party (PAN) the National Awakening Party (PKB). Both parties rejected the proposal to include sharia to article 29. See See Nadirsyah Hosen, “Religion and the Indonesian Constitution: A Recent Debate,” *Journal of Southeast Asian Studies*, Vol. 36, No. 3 (October 2005): 419-420, 425-427.

Since the adoption of the *Pancasila*, the status of Sharia in Indonesia has become a bitter debate not only in the parliament but also among the community especially when there is a proposal to pass a law affecting Muslims in Indonesia or which subject matter is governed by Islamic law. Cases in point are: rejection against the draft bill of Marriage Law in 1973,<sup>1067</sup> the Counter Legal Draft to KHI in 2004,<sup>1068</sup> and the draft bill of Muslim Marriage Law in 2010.<sup>1069</sup>

After the establishment of Indonesian Constitutional Court in the reformation era, the questions about the status of Sharia in Indonesia find its new avenue to be resolved. By means of bill of rights such as freedom of religion, equal treatment, or freedom from any form of discriminations,<sup>1070</sup> Indonesian Muslims can challenge “Islamic” state laws enacted by the parliament. The Constitutional Court thus has become an arena to establish the extent to which Islamic law should be applied, facilitate, or enforce by the institutions of state.<sup>1071</sup>

This development, then, prompts some instrumental questions as follow: what happen when a country such as Indonesia, whose somewhat “secular” legal system especially because it is influenced by the Dutch model, suddenly has to adjudicate disputes on which interpretation of Islamic law valid in Indonesia? How do the Constitutional Court Judges in Indonesia, who often not have any classical Islamic legal training, carry out this difficult task of arbitrating contentions between conservative Muslims’ and the state’s claims regarding the extent to which Islamic law should be recognized, applied, and enforced by the state’s organs? Does the Court adopt a new reception theory toward Islamic law in Indonesia<sup>1072</sup> or the Court’s approach towards the cases still within the boundary of Islamic legal theory?

This paper, thus, first will discuss the concept of *siyasa shar`iyya* as the basis Islamic legal theory for the incorporation of Sharia norms into the state laws. As argued by Lombardi, the sharia supremacy clause as the source of legislation in Muslim countries’ constitutions is originated from the classical concept of *siyasa shar`iyya* developed by Ibn Taimiya and Ibn Qayyim Al-Jawziya.<sup>1073</sup> Next, this paper will analyze four Constitutional Court’s decisions relating to the constitutionality of Islamic law in Indonesia as interpreted by the state. Although, Indonesian Constitution is lacks of the Sharia supremacy clause, the method to investigate the claims by weighing (Sharia) expert witnesses from both the government and petitioners meet one of the requirements of *siyasa shar`iyya*. This paper, therefore, argues that even though the Court declares itself not bound by any particular actors in the Islamic law debates, because it reserves for itself the power to interpret and restrict Islamic law as it sees fit with the

---

1067 See e.g. June S. Katz and Ronald S. Katz, “The New Indonesian Marriage Law: A Mirror of Indonesia’s Political, Cultural, and Legal Systems,” *American Journal of Comparative Law*, Vol. 23, No. 4 (Autumn, 1975).

1068 See e.g. Marzuki Wahid, “Reformation of Islamic Law in Post-New Order Indonesia: A Legal and Political Study of the Counter Legal Draft of the Islamic Law Compilation,” in *Islam in Contention: Rethinking Islam and the State in Indonesia*, Ota Atsushi *et al.* eds. (Jakarta; Kyoto; Taiwan: Wahid Institute-CSEAS-CAPAS, 2010).

1069 See e.g. Stijn Cornelis van Huis and Theresia Dyah Wirastru, “Muslim Marriage Registration in Indonesia: Revised Marriage Registration Laws Cannot Overcome Compliance Flaws,” *Australian Journal of Asian Law*, Vol. 13, No. 1, Art. 5 (2012).

1070 The bill of rights is as a result of the second amendment to the 1945 Constitution which was assented on August 18, 2000. The second amendment has brought about significant change to the 1945 Constitution by introducing, *inter alia*, bill of rights which was specifically promulgated under the chapter XA comprising ten new articles (28A–28J). This bill of rights acknowledges and guarantees civil, political, economic, and cultural rights to Indonesian citizens, which are more compatible with the international human right instruments, as a consequence of their ratifications to Indonesian legal system.

1071 Simon Butt, “Islam, the State and the Constitutional Court in Indonesia,” *Pacific Rim Law and Policy Journal*, vol. 19, no. 2 (2010), 279-301.

1072 This is Simon Butt’s thesis after examining the Constitutional Court’s decision on polygamy’s restriction imposed by the 1974 Marriage Law and the limited jurisdiction of the Religious Court whose excludes to authority to try Islamic criminal law (*fiqh jinayah*). According to Butt, the state declares itself not bound by any particular actors in the Islamic law debates, because it reserves for itself the power to interpret and restrict Islamic law as it sees fit with its own agenda of human rights. And this kind of approach, to some extent, is similar to the reception theory introduced by the Dutch Colonialism for the state attempts to restrict the recognition of Islamic law to limited areas of law and to deny Islam independent legal authority. See Butt, “Islam,” 285-287.

1073 See Clark B. Lombardi, “Constitutional Provisions Making Sharia “A” or “The” Chief Source of Legislation: Where did They Come from? What do They Mean? Do They Matter?” *American University International Law Review*, vol. 28, no. 3 (2013), 737-743.

state's own agenda,<sup>1074</sup> it still utilizes the concepts and vocabularies in Islamic law to justify its decisions as being still within the boundaries of Islam. Thus, the Court's decisions fall within the scope of *siyasa shar'iyya*, and its interpretation of which Islamic legal norms effective in Indonesia can be justified accordingly.

## B. Siyasa Shar'iyya and the Incorporation of Sharia Norms into State's Laws

Islamic law used to be considered as jurists' law because it was developed and maintained mainly by independent jurists (*fukaha*) beyond the state organs. This was true when Islamic law was a living law and there was no question on the legitimacy of the ruler who imposed it namely the *imam* or *khalifa* (caliph).<sup>1075</sup> Along with the demise of caliphate political authority in the Islamic state as well as the emergence of the nation state, the authority to enact law is now assumed by the state. As Hallaq concludes "[t]o practice law in the modern era is to be agent of the state".<sup>1076</sup> This fact raises such a question as how Sharia is incorporated into the state law, because there are two distinct authorities in lawmaking between Islam and state. In Islam, God is the source of all law and ulama/Islamic jurists are the agents to decipher His wills (Sharia) on human actions (the products of independent jurists in understanding God's wills is called *fikh*). On the other hand, the nation state gives the right of law making to the legislative and judicial organs of the state.<sup>1077</sup> This dichotomy then is partly resolved by means of *siyasa shar'iyya*.

*Siyasa* is an Arabic word which literally means wisdom in the management of public affairs. *Siyasa* includes the promulgation of rules, the selection of rules of decision for courts, and the decision to enforce a particular legal norm by a ruler. A ruler's policies and governmental actions (his *siyasa*) might naturally be based on non-Islamic considerations. *Shar'iyya* is the adjective of the Arabic word "sharia"; and it depicts something that is related to or consistent with the sharia.<sup>1078</sup> *Siyasa shar'iyya* thus means statecraft or governance according to sharia either in legislation or adjudication.<sup>1079</sup> Ibn Taymiyah stated that the theory of *siyasa shar'iyya* can be used to justify the enactment and enforcement of statute by the state as long as the contents of statute do not go beyond limit set by ulama/Islamic jurists and they promote the public welfare.<sup>1080</sup> According to Frank E. Vogel, Ibn Taymiyah's doctrine on *siyasa shar'iyya* is logical and pragmatic in terms of the sovereignty of God versus the sovereignty of state in law making because by means of *siyasa shar'iyya*:

"... the excesses of rulers may be curtailed and Shari'a legitimacy extended to actual states. In effect, his doctrine [*siyasa shar'iyya*] offers rulers Shari'a legitimation in return for a greater share of power for 'ulama; it offers 'ulama greater sharia efficacy at the cost of their being implicated further in affairs of state."<sup>1081</sup>

In the modern period, the concept was further elaborated by modernist Islamic Jurists. Rashid Rida,

---

1074 Cf. *ibid*; see also Simon Butt and Tim Lindsey, *The Constitution of Indonesia: A Contextual Analysis*, (Oxford and Portland: Hart Publishing, 2012), 248.

1075 See e.g. Lombardi, "State," 47-48.

1076 Wael B. Hallaq, *Sharia: Theory, Practice, Transformation* (Cambridge: Cambridge University Press 2009), 549.

1077 Mark Cammack, "Islam, Nationalism, and the State in Suharto's Indonesia," *Wisconsin International Law Journal*, vol. 17(1999): 30.

1078 See C.E. Bosworth, "Siyasa: (1) In the sense of statecraft, the management of affairs of state and, eventually, that of politics and political policy;" in Bosworth, C.E.; Netton, I.R.; Vogel, F.E. "Siyāsa." *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel; and W.P. Heinrichs. Brill, 2011. Brill Online. University of Washington-LIBRARIES. [http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=islam\\_COM-1096](http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=islam_COM-1096) (accessed 26 January 2011); Frank E. Vogel, "Siyasa (3) In the sense of *siyasa shar'iyya*," in Bosworth, C.E.; Netton, I.R.; Vogel, F.E. "Siyāsa." *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Edited by: P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel; and W.P. Heinrichs. Brill, 2011. Brill Online. University of Washington-LIBRARIES. [http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=islam\\_COM-1096](http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=islam_COM-1096) (26 January 2011); Lombardi, "State," 49.

1079 Lombardi, "State," 49.

1080 As quoted by Lombardi, "State," 52-53.

1081 Vogel, "Siyasa".

for example, imagined new government structures and constitutional orders that would still be based on sharia law and would rely heavily on consultations with the *fukaha* (Islamic jurists). The state should apply law that was consistent with the clear scriptural principles and that served the public interest.<sup>1082</sup> Abd al-Razzaq al-Sanhuri—an Egyptian lawyer, legal theorist and code drafter—moved more radically from the traditional theory of *siyasa shar`iyya*. He argued that the law of a modern Islamic state must be consistent both with those implicit principles (i.e. unambiguous core scriptural rules followed at all times and places) and with the public interest. These non-derogable and extremely general principles are ones that consistently followed at all times and places and they could be identified as common to all competing interpretations of Islamic law proposed by classical *fukaha*. Consequently, some rules found in modern European codes might be consistent with them and thus, as he found it, these European rules could be applied or continued to be applied by the modern Arab states if the public interest require it. In some areas, however, the government might reasonably decide to take a ruler directly from the *fikh* tradition.<sup>1083</sup>

Based on its traditional concept as well as modern approach, there are two important actions in *siyasa shar`iyya*: *first*, it is the identification of universal rulings and goals of the law through textual analysis of major sources of sharia (the Koran, Hadith literature and rules ratified by *ijma`*). The process of identification is conducted by *ulama* by means of methods called *ijtihad* i.e. the discretionary exercise of a thoughtful, weighed and rational opinion of an Islamic jurist towards the major sources of sharia, or *taqlid* i.e. an Islamic jurist following precedents of the *sunni* schools of law.<sup>1084</sup> This step is sometimes followed by deciding a particular ruling which would promote certain social results.<sup>1085</sup> *Second*, it is the promulgation of this particular ruling into state's law and regulation, if the state judges that this particular ruling would advance the aggregate public welfare. Or, the state, through its legislature or formal institutions that have been given a mandate, reasons out what new rules that would advance the aggregate public welfare.<sup>1086</sup> Public welfare in Islamic jurisprudence is known as the concept of *maslaha*. The *maslaha* constitutes the core objective of the *sharia* being revealed in Islam (*maqasid ash-shari`ah*).<sup>1087</sup> There are five *maqasid ash-shariah*, namely to safeguard the faith of people, their lives, their intellect, their posterity and their wealth.<sup>1088</sup> All of these five core objectives are intended to promote the welfare of human beings.<sup>1089</sup>

Theoretically, thus, *siyasa shar`iyya* requires a direct cooperation between the *ulama* and the ruler in order to ensure that the statute fulfill the requirements of Sharia legitimacy as well public affairs legitimacy. Practically, however, the part of *ulama*'s work to ensure the Sharia legitimacy can be simply a negative check for the statutes, as long as the *ulama* accept the statutes comprising the Islamic contents.<sup>1090</sup>

---

1082 Lombardi, "Constitutional," 740.

1083 *Ibid.*, 741.

1084 See this new understanding towards the concept of *taqlid* in Muhammad Fadel, "The Social Logic of Taqlid and the Rise of Mukhtasar", *Islamic Law and Society*, vol. 3, no. 2 (1996): 193-233.

1085 See Lombardi, "State," 52.

1086 Cf. *Ibid.*, 52-53.

1087 See Asy-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Usul asy-Syari`ah* (Beirut: Dar al-Kutub al-`Ilmiyyah, t. t.) II: 6.

1088 See Al-Ghazali, *al-Mustasfa* (Cairo: al-Maktabah at-Tijariyyah al-Kubra, 1937) I: 139-140.

1089 *Ibid.*

1090 Lombardi, "State," 53.

## C. Indonesian Constitutional Court Cases: Has the *Siyasa Shar'iyah* been Applied?

### 1. Case Analysis

#### a. Muhammad Insa's on the Polygamous Marriage Restriction

Muhammad Insa's application to the Religious Court for creating a polygamous marriage was rejected in 2007. The Religious Court found that he was unqualified to do so because his first wife refused to give her consent as required by the 1974 Marriage Law.<sup>1091</sup> He then claimed that the polygamy restriction set by the Law No. 1/1974 of Marriage had restricted his freedom to worship Allah, as he believed that polygamy is a type of worship under Islamic doctrine. He further argued that it had also violated his right to create a family and to continue his lineage through a valid marriage as per Article 28B(1) of the 1945 Constitution. He then demanded the Constitutional Court to declare that the provision on polygamy in Law No. 1/1974 of Marriage<sup>1092</sup> did not comply with the Constitution<sup>1093</sup> and to declare that provision null and void.<sup>1094</sup> To support his claim from an Islamic point of view, he cited the Koran (chapter an-Nisa verse 3) and the Hadith (from Sahih Muslim) which set out the permissibility of polygamy in Islam.

This suit failed because the Constitutional Court held, *inter alia*, that monogamy is the marriage principle in Law No. 1/1974, but polygamy is permitted as long as it fulfills requirements that do not contradict Islamic doctrines. In framing its holding, the Court confirmed the interpretation of Islamic marriage law provided by expert witnesses brought in by the government. According to the expert witnesses, polygamy does not fall under the category of worship (*'ibadah*) in sharia; instead, it is classified under the aegis of social relations (*mu'amalat*) and its basic legal status is recognized within the five sharia classifications of human actions, viz. mandatory, recommended, permissible/neutral, reprehensible, and prohibited. Since the status of polygamy is permissible, statutory restrictions set up by the state are not in conflict with the religious freedom clause. This is because not committing polygamy does not constitute a transgression against Islamic obligations on worship. Statutory restrictions on polygamy do not contradict Islamic doctrines on marriage because they will ensure that the principle of fairness (*'adl*) required for committing polygamy would be observed by the applicants. Fairness in polygamy is interpreted by the Court as requiring the ability to provide maintenance for wives and children and the ability to manage time for a husband's households. It is the obligation, of the state by means of its legislation and justice system, to guarantee the materialization of fairness for parties who will be affected by polygamy, especially women and children. The statutory restriction thus promotes the objective of (Islamic) marriage in Indonesia, by setting up a tranquil, affectionate, and compassionate family (*sakinah, mawaddah, dan rahmah*).<sup>1095</sup>

The Court also confirmed state authority to regulate Islamic law, and state obligations to regulate legal matters that will concretize justice, including placing restrictions on polygamy. In doing so, the state's action actually accords with Islamic jurisprudence (*fikh*). The Court then quoted the testimony provided by the government expert witness, Huzaimah T. Yanggo, saying that "... the state (*ulil amri*) has the authority to determine the requirements which must be fulfilled by citizens who wish to enter

---

1091 Once approval from a first wife received, the Religious Court will proceed to determine whether an application for the polygamous marriage granted based on the first wife conditions, namely: whether she can perform as a wife; whether she acquired disability or incurable diseases; whether she can give birth to offspring. See Law No 1 of 1974 on Marriage, art. 4(1-2), 5(1).

1092 *Ibid.*, art. 3(1-2), art. 4(1-2), art. 5(1), art. 9, art. 15, art. and art. 24.

1093 The 1945 Constitution of Indonesia, art. 28B(1): i.e. right to marry and found a family, art. 28E(1): i.e. right to hold a religion and to manifest it, art. 28I(1-2): i.e. religious rights are non-derogatory, and freedom from any forms of discrimination, art. 29(1-2): i.e. the state is based on belief in the Almighty God, and religious freedom is guaranteed.

1094 See *Muhammad Insa v. the State (No. 12/PUU-V/2007)*: Petition [2.1.5] pp. 17.

1095 *Ibid.*, Holdings [3.15.2] [3.15.3] [3.15.4] [3.15.5] [3.15.6] [3.18.2] pp. 93-96, 97-98, Conclusions [4.1] [4.2] [4.3] p. 99, Injunction, p. 99.

into a polygamous marriage in the interest of the public, particularly to achieve the goals of marriage—that is, to create a happy and everlasting family (household) based on the Almighty God<sup>1096</sup>.

#### **b. Suryani's on the Limited Jurisdiction of the Religious Court to Adjudicate Islamic Criminal Offences**

The *Pancasila* with its first principle has made Indonesia neither a religious state which endorses only one particular religion nor a secular state which separate religions from its business and surrender religious matters completely to the citizens. This kind of ideological principle in understanding the relationship between religion and state in Indonesia has been confirmed by the Constitutional Court in the Suryani's case.

Suryani is a female worker who claimed that her constitutional right to religious freedom has been injured by article 49(1) of Law No. 7/1989 as amended by Law No. 3/2006 on Religious Courts.<sup>1097</sup> Article 49(1) talks about the expanded jurisdiction of Religious Courts from merely adjudicating cases among Muslims on family law, gift and trust (*wakf*), to settling disputes on sharia economy as well as alms tax (*zakat*) and charities. According to Suryani, Muslims are obliged to observe sharia fully including the Islamic criminal law—she then quoted a verse in the Koran reading about theft crime punishable with limb amputation. As a consequence, all aspects of sharia must be enforced in Indonesia. Article 49(1) therefore has impeded her freedom to manifest Islam wholly i.e. by observing all aspects of sharia including the Islamic criminal law. Meanwhile, if she, and Muslims in Indonesia, had to enforce Islamic criminal law by her own hand would be considered illegal. She then demanded the Court to declare article 49(1) is unconstitutional as per article 28E(1), 28I(1-2) and 29(1-2) of the 1945 Constitution, and to nullify it.<sup>1098</sup>

The Court turned down her claim on the unconstitutionality of article 49(1). In its holdings, especially the one that is related to the claimant's argument of full sharia implementation in Indonesia, the Court stated that the claimant's argument is not in accordance with the ideological principle of Indonesia about the relationship between the state and religion because:

*... Indonesia is not a state religion that is based on one particular religion, neither is Indonesia a secular state which completely separate religions from its business and surrender religious matters in full to individuals and societies. Indonesia is a state that has the principle of belief in almighty one which, in turn, will protect all religious adherents in manifesting their beliefs ... [n]ational law must ensure ideological unity and integration as well as religious tolerance. Hence, national law can be the factor of integration for unifying the nation. The state services to citizens thus are not based on the majority of religious follower or ethnic group. If the matter of sharia implementation in Indonesia is tied with the sources of national law, it can be said that Islamic law indeed be a source of national law but it is not the only one because there are other legal traditions in Indonesia that can be the sources. Therefore, ... Islamic law as one source of law may be utilized together with other sources of law in order to formulate statutes which are effective as national law.*<sup>1099</sup>

Accordingly, the Constitutional Court affirms that Islamic criminal law is not an aspect of Sharia which requires the intervention of the state for its implementation and, thus, must be set in a current applicable law in Indonesia. Unfortunately, the Court did not reason sufficiently on why

---

<sup>1096</sup> *Ibid.*, para 3.15.4.

<sup>1097</sup> viz. art. 28E(1): i.e. right to hold a religion and to manifest it, art. 28I(1-2): i.e. religious rights are non-derogatory, and freedom from any forms of discrimination, art. 29(1-2): i.e. the state is based on belief in the Almighty God, and religious freedom is guaranteed.

<sup>1098</sup> *Suryani v. the State (No. 19/PUU-VI/2008)*: Petitions, pp. 14-15.

<sup>1099</sup> *Ibid.*, Holdings [3.18], pp. 23-24. Translation by Alfitri, emphasis added. A more direct statement made by Constitutional Court Justice Muhammad Alim during case hearings about the position of Islam within the state is also worthy of note: “[Y]ou must understand that in this Republic of Indonesia, the highest law is the 1945 Constitution, not the Quran. As Muslims, we consider the Quran to be the highest law but the national consensus is that the Constitution is the highest law.” See *Risalah Sidang Perkara Nomor 16/PUU-VI/2008, Acara Pemeriksaan Perbaikan Permohonan (II)*, Jakarta, 31 July 2008, p. 7, per Muhammad Alim J.



Islamic criminal law cannot be enforced in Indonesia. The Court's holding "national law can be the factor of integration for unifying the nation" will sit uneasily if it is confronted with the fact that some elements of Islamic criminal law indeed have been implemented in Aceh province. Meanwhile, not all population in Aceh province is Muslim. Likewise, the Court's holding lack of rationale as to why, for example, the state set specific laws and regulations for Muslims in the matter of family law but deny doing so in the matter of penal law. Simon Butt then argues that this kind of approach towards the status of Islamic law in Indonesia resemble the one adopted by the Dutch colonial. Like other Indonesian legal historians, he then calls this a new reception theory, i.e. recognizing Islamic law but only to certain narrow fields by excluding public and criminal law and denying the independence of legal authority of Islam.<sup>1100</sup>

### c. Halimah's on the Irreconcilable Differences as the Ground for Talak Divorce

Halimah married the high profile Bambang Trihatmojo, a son of ex-President Soeharto, in 1981. Her divorce from Bambang was triggered by Bambang's affair with a celebrity that dated from 2002. Bambang then married the celebrity in an unregistered procedure, while still married to Halimah. Halimah did want to get a divorce, but Bambang filed a *talak* divorce with a Religious Court in 2007 on the grounds that there were *irreconcilable differences/irretrievable breakdown* among them. "Irreconcilable differences/irretrievable breakdown" is one of the reasons for a divorce listed by the elucidation of Law No. 1 of 1974, art. 39(2). Halimah claimed that this provision violated her constitutional rights to legal protection and justice (the 1945 Constitution, art. 28D(1) and 28H(2)). To support her claims, Halimah also referred to *fikh* which does not list "irreconcilable differences" as a reason for *talak* divorce. Instead, sharia law only mentioned adultery, disobedience (*nushuz*), drinking, gambling, or criminal acts perpetrated by a wife as the grounds for divorcing her. She also mentioned the Koran chapter an-Nisa verse 19 which contains an admonition to men who hurriedly divorce their wives.<sup>1101</sup>

Halimah brought expert witnesses who all questioned the philosophical value of "irreconcilable differences" and argued its incompatibility with universal values of relationships between men and women set out in the Koran and Hadith. Siti Musdah Mulia, for example, stated that the Koran and Hadith never detail reasons for a husband to validly *talak* divorce his wife. The *fikh* does mention the reasons; Mulia quoted classical Islamic jurists' commentary, namely the practice of wife-initiated divorce: *khul'*,<sup>1102</sup> the existence of *khiyar*,<sup>1103</sup> existence of *faskh*,<sup>1104</sup> existence of *nushuz* (recalcitrant wife), and *zihar*.<sup>1105</sup> The statutory conditions for divorce in Muslim countries such as Indonesia and Malaysia

---

1100 Simon Butt, "Islam," 285.

1101 Halimah v. the State (No. 38/PUU-IX/2011), Principal Issue p. 3-6.

1102 "A divorce at the instance of the wife, who must pay compensation to the husband." See "*khul'*." Encyclopaedia of Islam, Second Edition, Glossary and Index of Terms. Edited by: A. B. Brill Online, 2013. Reference. University of Washington-LIBRARIES. <[http://referenceworks.brillonline.com.offcampus.lib.washington.edu/entries/encyclopaedia-of-islam-2-Glossary-and-Index-of-Terms/khul-SIM\\_gi\\_02358](http://referenceworks.brillonline.com.offcampus.lib.washington.edu/entries/encyclopaedia-of-islam-2-Glossary-and-Index-of-Terms/khul-SIM_gi_02358)> accessed 22 April 2013.

1103 "The right for the parties involved to terminate the legal act unilaterally." In marriage, *khiyar* may apply in the case of incompatible marriages, or when a minor still below the age of puberty has been married by a legal guardian (*wali*) other than her own father or grandfather. So, when the minor reaches his majority, he can choose between maintaining the marriage in being or dissolving it. See "*Khiyar*." Encyclopaedia of Islam, Second Edition. Brill Online, 2013. Reference. University of Washington-LIBRARIES. <[http://referenceworks.brillonline.com.offcampus.lib.washington.edu/entries/encyclopaedia-of-islam-2/khiyar-COM\\_0509](http://referenceworks.brillonline.com.offcampus.lib.washington.edu/entries/encyclopaedia-of-islam-2/khiyar-COM_0509)> accessed 22 April 2013.

1104 Dissolution of marriage by means of *faskh* takes place at the instance of the wife or her relatives. In contemporary era, it is carried out by judicial process. *Faskh* may apply in marriage cases of failure to fulfill an express or implied condition, as well as those cases where the contract is vitiated by some irregularity. The reasons for dissolution of marriage by way of *faskh* are defined by the law. Usually, *faskh* constitutes the legal means open to the wife of dissolving the conjugal tie in case of serious cruelty. See Chahata, Chafik. "Faskh." Encyclopaedia of Islam, Second Edition. Brill Online, 2013. Reference. University of Washington-LIBRARIES. <[http://referenceworks.brillonline.com.offcampus.lib.washington.edu/entries/encyclopaedia-of-islam-2/faskh-SIM\\_2316](http://referenceworks.brillonline.com.offcampus.lib.washington.edu/entries/encyclopaedia-of-islam-2/faskh-SIM_2316)> accessed 22 April 2013.

1105 "An insult proffered by a husband upon his wife which likens the wife to some prohibited female relation of his, and

are part of statutory interpretation of state law. According to Mulia, government interpretation of Islamic law is allowed, based on the doctrine of *siyasa shar'iyah* as per the treatises of classical jurists al-Mawardi and Ibn Taimiyah. With regard to “irreconcilable differences”, however, Mulia argued that this is not included in *siyasa shar'iyah* because it has no basis in Islamic teaching, is discriminatory against women, potentially harms wives, and is incompatible with human rights protections upheld by the Constitution.<sup>1106</sup>

The Court, however, turned down her petition because her legal argument is unjustified.<sup>1107</sup> Article 28H(2) of the 1945 Constitution concerns affirmative action; meanwhile, the relations between husbands and wives in a marriage is equal, pursuant to article 31(1) of Law No. 1/1974 on Marriage. Thus, affirmative action is not needed. Furthermore, the Court viewed “irreconcilable differences” as a valid reason to terminate a marriage which is no longer in line with the objective of marriage in the Marriage Law, namely to build up a tranquil, affectionate, and compassionate family (*sakinah, mawaddah, rahmah*). This is because the law should provide a way out to avoid unwanted adverse events from a marriage experiencing irreconcilable differences, which may end up jeopardizing one party’s safety. By making “irreconcilable differences” one of the valid reasons for divorce, the law then has given a precautionary step away from domestic violence, for example, occurring in such a marriage. Interestingly, the Court backed up its legal reasoning by citing the Islamic principle of *sadd az-zari'ah* (precautionary actions).<sup>1108</sup>

#### **d. Machica’s on the Limitation of Legal Relationship of a Child Born Outside the Wedlock**

Machica married to Moerdiono according to Islamic religious law, but the marriage was unregistered pursuant to the state law. When Moerdiono married Machica he was still married to his first wife. He contracted his marriage with Machica in compliance with the requirements of the sharia law, i.e. presence of a bride, a groom, marriage guardian of the bride, offer from the guardian (*ijab*), and acceptance from the groom (*kabul*). The child of their marriage, then, had only a legal relation to his mother and the family of his mother’s side, according to art. 43(1) of Marriage Law. This is because his parent’s unregistered marriage does not have legal implications according to state law under art. 2(2) of Marriage Law. As a consequence, the child could not acquire his his father’s name (Moerdiono) or have this printed on his birth certificate. Machica then struggled to establish the legal status of her marriage and her son’s paternity, as make as claim for child maintenance from Moerdiono, but she always failed.

After the Constitutional Court was established, she filed a petition to the Court in 2010 on the unconstitutionality art. 2(2) and 43(1) of the 1974 Marriage Law. She claimed that her son and herself had constitutional rights to form a family and enjoy decency through a valid marriage, (art. 28B(1)), and for her son, the freedom to grow up free from discrimination (art. 28B(2)), and to be recognized and assured legal certainty and equality before the law (28D(1)). These she claimed were rights violated by the aforementioned provisions of Marriage Law. She believed that her marriage to Moerdiono was valid pursuant to state law, as it was contracted in compliance with the requirements of sharia law (art. 2(1) of the 1974 Marriage Law). Hence, art. 43(1) of the Law Marriage should not be applied to her case.

To support her claim, Machica brought an expert witness who then testified that there is no requirement to register a marriage in *fikh*. A citizen, however, is required by the Koran and Hadith to obey the government, including its law. Because the requirements of marriage registration and the provision of legal status of children born outside the wedlock have the quality of *siyasa shar'iyah*, the expert witness suggested to the Court that it weigh whether keeping or removing them would yield a

---

exposes the husband to divorce.” See <<http://www.duhaime.org/LegalDictionary/Z/Zihar.aspx>> accessed April 22, 2013.

1106 *Ibid.*, p. 14-19.

1107 One Judge gave a dissenting opinion.

1108 *Ibid.*, Court’s Arguments, p. 43.

less negative impact (*madllarat*). This is pursuant to the canons of interpretation in Islamic law.<sup>1109</sup>

In 2012 the Court granted half of her petitions, declaring art. 43(1) of the Marriage unconstitutional. The court, however, then qualified the article and pronounced it void (unconditionally unconstitutional), unless it was read in the following way:

*A child born outside the wedlock has only a civil relationship with her mother and her mother's family [this is the text of art. 43(1)] as well as with the man as her father and her father's family, if it can be proved, by means of science and technology and/or other evidence according to the law, that the child and the man have blood relationship.*<sup>1110</sup>

According to the court, a woman cannot get pregnant without a man contributing his sperm; hence, it is injustice if the law says that the legal relationship of a child born outside the wedlock is only with her mother, as this releases the man whose his sperm impregnated the woman from any legal responsibility to the child. The law therefore must give legal protection to every child, irrespective her parents' marital status, as long as it can be proved through science and technology that the man is her biological father. As for the marriage registration provision, the Court decided that Machica's claim was unwarranted. Registration does not determine the validity of a marriage; contracting marriage pursuant to religious law does. Registration is simply an administrative obligation imposed by the statute.<sup>1111</sup>

On the issue which legal norms should be referred by the case, the Court thus responded differently. On the issue of marriage validity, the Court confirmed the authority of *fikh* in determining the validity of Muslim marriages. On the issue of status of children born outside the wedlock, however, the Court gave higher priority to the Constitutional norms to be observed. The Court does not distinguish in its decision between a child born within an unregistered marriage, yet valid religiously, and a child born outside the wedlock. As testified by the expert witness, *fikh* prescribes the legal relationship of a child born outside the wedlock only to her mother.

All of the Constitutional Court decisions are final decisions. This thus will prevent future family law legislation in Indonesia, either the amendment of the 1974 Marriage Law or Islamic family law, to deny the legal relationship of children born outside the wedlock with their father. Given the magnitude of the impact of this decision on the very foundation of Islamic family law in Indonesia, the Fatwa Commission of the MUI issued a fatwa responding to the Court's decision. The subject matter of the fatwa is not new because it reiterates author-jurists' opinions and previous fatwas on the legal status of a child born outside the wedlock (*anak hasil zina*), namely her lineage, inheritance and maintenance relationship is only with her mother and mother's family. Yet, the state has the power to impose such discretionary punishments (*ta'zir*) on a man who has caused the birth of the child, such as providing child maintenance or making mandatory bequests for the child. What is new from the fatwa is the MUI recommendations to the government to draft a law that will regulate adultery and fornication as common offenses punishable with severe punishments. Current criminal law only treats adultery as an offense when injured parties complain to police. This is done to deter people from committing adultery and fornication; meanwhile, the Court decision will stimulate people to commit adultery and fornication.<sup>1112</sup> Through this fatwa issuance, the MUI also asserted its status as the guardian of Islamic law who should be consulted by the government so far as Islamic law in Indonesia concerns.

---

1109 *Machica v. the State (No. 46/PUU-VIII/2010)*, para. [2.2] p. 12-14.

1110 *Ibid.*, Court's reasoning, para [3.14], [3.15] p. 35-36. Italics from the author.

1111 *Ibid.*, Court's reasoning, para [3.12] p. 33-34.

1112 *Fatwa Majelis Ulama Indonesia No. 11 of 2012 concerning the Status of Children Born outside Wedlock and Treatment to Them*, section: ruling and recommendation.

## D. Conclusion

The existence of the Constitutional Court as the negative legislator has given a more definitive measure for prolonged disputes on the status of Islamic law in the national legal system as well as the validity of which interpretation of Islamic law effective in Indonesia. Previously, the debates on the extent to which Islamic law should be recognized, applied and enforced by the State are merely academic discourses without conclusive decisions as a result of long absence of judicial review authority in Indonesia. Things are different after the establishment of Constitutional Court in 2003. The aforementioned disputes on adoption of Sharia into Indonesian laws—either from the proponents (e.g. they think the laws have corrupted the true Sharia) or from the opponents (e.g. the adoption of Sharia will discriminate non-Muslims in Indonesia)—now can be resolved through judicial proceeding in the Court.

Since the Constitution of Indonesia does not mention Sharia as a source of legislation that must be complied with and the Constitutional Court's Judges are not traditionally trained to perform *ijtihad*, hybrid methods have been adopted by the Court to accommodate multiple authorities of textual sources for Islamic law in Indonesia. Their decisions, therefore, consist of both Islamic and non-Islamic legal instruments, reflecting both the Judges' tribute to Islamic legal norms as well as transformation of sharia principles in the light of requirement to comply with human rights. In its process, the Court declares itself not bound by any particular actors and their claims on valid interpretation of Islamic law, because it reserves for itself the power to interpret and restrict Islamic law as it sees fit with the state's own agenda. However, the Court still utilizes the concepts and vocabularies in Islamic law to justify its decisions as being still within the boundaries of Islam. Hence, the Court's decisions fall within the scope of *siyasa shar'iyah*, at least as per Abd al-Razzaq al-Sanhuri's modern elaboration, and its interpretation of which Islamic legal norms effective in Indonesia can be justified accordingly.

One question remains from this conclusion regarding the efficacy of the Constitutional Court's decisions as the valid interpretation of which Islamic legal norms should be applied in Indonesia. This is so especially when the Constitutional Court's decisions are irrevocable but the Islamic jurists in Indonesia, on the other hand, keep pushing the agenda of traditional *siyasa shar'iyah*, i.e. the authority of classical *fikh* as the immutable point of reference in resolving contemporary legal problems faced by Muslims in Indonesia. Further empirical studies, therefore, need to be done in order to find out whether the Constitutional Court's decisions are able to solve legal indeterminacy generated by Islamic jurisprudence (*fikh*) and "Islamic" state law in Indonesia especially in such perennial issues as polygamous marriage, marriage registration, child marriage, and the implementation of Islamic criminal law in the national legal system.

## BIBLIOGRAPHY

- Al-Ghazali, *al-Mustasfa* (Cairo: al-Maktabah at-Tijariyyah al-Kubra, 1937).
- Asy-Syatibi, *al-Muwafaqat fi Usul asy-Syari'ah* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t. t.).
- Butt, Simon and Tim Lindsey, *The Constitution of Indonesia: A Contextual Analysis*, (Oxford and Portland: Hart Publishing, 2012).
- Butt, Simon, "Islam, the State and the Constitutional Court in Indonesia," *Pacific Rim Law and Policy Journal*, vol. 19, no. 2 (2010).
- Encyclopaedia of Islam, Second Edition*. Edited by: P. Bearman;, Th. Bianquis;, C.E. Bosworth;, E. van Donzel; and W.P. Heinrichs. Brill, 2011. Brill Online. University of Washington—LIBRARIES, [http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=islam\\_COM-1096](http://www.brillonline.nl/subscriber/entry?entry=islam_COM-1096).

- Fadel, Muhammad, "The Social Logic of Taqlid and the Rise of Mukhtasar", *Islamic Law and Society*, vol. 3, no. 2 (1996).
- Hallaq, Wael B. *Sharia: Theory, Practice, Transformation* (Cambridge: Cambridge University Press 2009).
- Hosen, Nadirsyah "Religion and the Indonesian Constitution: A Recent Debate," *Journal of Southeast Asian Studies*, Vol. 36, No. 3 (October 2005).
- Huis, Stijn Cornelis van and Theresia Dyah Wirastri, "Muslim Marriage Registration in Indonesia: Revised Marriage Registration Laws Cannot Overcome Compliance Flaws, *Australian Journal of Asian Law*, Vol. 13, No. 1, Art. 5 (2012).
- Katz, June S. and Ronald S. Katz, "The New Indonesian Marriage Law: A Mirror of Indonesia's Political, Cultural, and Legal Systems, *American Journal of Comparative Law*, Vol. 23, No. 4 (Autumn, 1975).
- Lombardi, Clark B. *State Law as Islamic Law in Modern Egypt: The Incorporation of the Shari`a into Egyptian Constitutional Law* (Leiden; Boston: Brill, 2006).
- Lombardi, Clark B. Constitutional Provisions Making Sharia "A" or "The" Chief Source of Legislation: Where did They Come from? What do They Mean? Do They Matter?", *American University International Law Review*, vol. 28, no. 3 (2013).
- Mark Cammack, "Islam, Nationalism, and the State in Suharto's Indonesia," *Wisconsin International Law Journal*, vol. 17 (1999).
- Wahid, Marzuki, "Reformation of Islamic Law in Post-New Order Indonesia: A Legal and Political Study of the Counter Legal Draft of the Islamic Law Compilation," in *Islam in Contention: Rethinking Islam and the State in Indonesia*, Ota Atsushi *et al.* eds. (Jakarta; Kyoto; Taiwan: Wahid Institute-CSEAS-CAPAS, 2010).

# Urgensi Mengembalikan Autensitas Al\_muraabahah dengan Hukum Islam: Studi Analisis pada UU No. 21 Th. 2008 dan Implementasinya pada Pembiayaan Murabahah di Bank Syariah Mandiri KCP. Bekasi

Oleh: Suprihatin

## A. LATAR BELAKANG

Menjalankan syari'at Islam merupakan kewajiban bagi setiap Muslim. Hal ini sebagaimana dijelaskan dalam surat *al-Jatsiyah* (45) ayat 18 sebagai berikut:

يَسْمَعُ آيَاتِ اللَّهِ تُتْلَىٰ عَلَيْهِ ثُمَّ يُصِرُّ مُسْتَكْبِرًا كَأَن لَّمْ يَسْمَعْهَا فَبَشِّرْهُ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿١٨﴾

Pada masa awal Islam, kandungan syari'ah merujuk pada seluruh ajaran agama Islam yang meliputi aqidah syariahdan akhlaq. Disamping syariahdan istilah yang digunakan para Ulama Klasik dalam menjelaskan pokok agama adalah *fiqh*. Hal ini dapat dibuktikan melalui kitab *fiqh al-akbar* yang disusun oleh Imam Abu Hanifah dan Imam asy-Syafi'i. Sungguhpun kitab tersebut berjudul *fiqh*, namun pembahasannya tidak saja pada aspek hukum melainkan membahas juga materi tauhid. Imam Abu Hanifah mengatakan: Prinsip tauhid dan unsur-unsur yang dengan itu aqidah bisa dinyatakan sah adalah hendaknya seseorang mengucapkan: Aku beriman pada Allah, para malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya, rasul-rasul-Nya, kebangkitan sesudah mati, ketentuan baik dan buruk dari Allah Swt., hisab, mizan, surga dan neraka sebagai sesuatu yang benar adanya.

Demikian juga dengan Imam asy-Syafi'i mengatakan: As-Sayyid al Imam Abu Abdullah Muhammad bin Idris asy-Syafi'i mengatakan: bahwa ini adalah kitab yang didalamnya saya kemukakan berbagai persoalan tentang pokok-pokok agama yang tidak bisa tidak harus dipahami oleh setiap mukallaf dan ia saya beri nama *fiqh al-Akbar*....

Hendaknya Anda ketahui -semoga Allah melimpahkan kebahagiaan pada Anda- bahwa setiap mukallaf itu diperintahkan untuk ma'rifat kepada Allah.

Hal ini berbeda dengan perkembangan selanjutnya, *fiqh* hanya menjelaskan aspek hukum saja. Diantara tokoh yang berpengaruh dalam pemisahan pembahasan iman dan hukum dalam syariahdan atau *fiqh* adalah asy-Syatibi (w 790 H). Ia mengatakan sebagai berikut:

Setiap masalah dalam yurisprudensi di atas mana hukum bisa didasarkan, tetapi yang perdebatan tentangnya tidak membawa kepada perbedaan dalam legislasi actual, maka tidak ada gunanya sama sekali untuk mempertahankan atau menolak pandangan apa pun mengenai hal itu... jadi.... Kontroversi (antara kaum ortodoks dan mu'tazilah) adalah konfrontasi keyakinan yang didasarkan pada suatu prinsip yang sudah mapan didalam teologi, walaupun ia juga menemukan ekspresinya dalam batasan-batasan yuristik, yakni 'apakah' kewajiban-kewajiban dan larangan-larangan... dapat dirujukkan kepada sifat-sifat hal-hal itu sendiri (yakni apakah kewajiban-kewajiban dan larangan-larangan tersebut dapat ditemukan oleh nalar alami?) atautkah kewajiban-kewajiban dan larangan-larangan itu berasal dari perintah-perintah syariahdan.

Pendapat asy-Syatibi ini pada akhirnya mempengaruhi pandangan generasi selanjutnya yang membatasi syari'ah atau *fiqh* hanya membahas aspek hukum dalam ajaran Islam. Itulah mengapa dapat kita temukan Abu Zahrah mendefinisikan *fiqh* sebagai ilmu tentang hukum syara' yang diambil dari dalil-dalil yang terinci. Wujud produk *fiqh* adalah *fatwa*, *qadha*, qanun, *siyasah syar'iyah*, dan *qawl*.

Di Indonesia, pembahasan fiqh tampil dengan istilah hukum Islam. Tokoh pertama yang mengembangkan hukum Islam adalah Tengku Muhammad Hasbi ash-Shiddiqie. Beliau mengatakan bahwa hukum Islam adalah koleksi daya upaya fuqaha dalam menerapkan syari'at Islam sesuai dengan kebutuhan masyarakat. Hukum Islam mendapatkan pengakuan baik oleh individu ummat Islam Indonesia maupun oleh negara. Secara implicit, pengakuan Negara atas syari'at Islam dan fiqh diatur dalam pasal 29 UUD 1945. Perkembangan hukum Islam formal di Indonesia bersifat dinamis dan intens bersentuhan dengan politik. Ruang lingkungannya pun terus berkembang seiring dengan perkembangan sosial ummat Islam pada umumnya. Pada tahun 70 an, hukum Islam hanya membahas masalah hukum keluarga, namun sejak tahun 1997, hukum Islam sudah memasuki wilayah ekonomi syariah. Memang eksistensi hukum Islam di Indonesia tidak bisa dipisahkan dari dinamika politik, sebab tanpa politik, hukum Islam sulit digali dan diterapkan secara formal. Adapun tujuan dilakukannya politik hukum diantaranya adalah (1) Menjamin pelaksanaan ketentuan hukum yang telah ada secara konsisten. (2) Pembangunan hukum melalui pembaharuan terhadap ketentuan hukum yang ada dan yang dianggap usang dan penciptaan ketentuan hukum baru yang diperlukan untuk memenuhi tuntutan perkembangan yang terjadi dalam masyarakat.

Secara historis, melalui upaya politik produk hukum Islam telah banyak dilahirkan. Diantara produk-produk hukum Islam formal yang sudah dapat dinikmati masyarakat adalah UU No. 1 tahun 1974, tentang perkawinan, UU No 7 tahun 1989 jo UU No. 3 tahun 2006, tentang Peradilan Agama, UU No. 7 tahun 1992 jo UU No 21 tahun 2008, tentang Perbankan Syariah, UU No. 17 tahun 1999 tentang ibadah haji, UU No. 38 tahun 1999 tentang ZIS, UU No. 44 tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Otonomi Khusus Nanggroe Aceh Darussalam, UU No. 41 tahun 2004 tentang wakaf dan UU no 19 tahun 2008 tentang surat berharga syariah Negara. Adanya sederetan produk undang-undang di atas tentu sangat menggembirakan dan menunjukkan adanya indikasi bahwa ummat Islam Indonesia mendapatkan hak kebebasan untuk dapat menerapkan ajaran agamanya baik dalam ibadah maupun muamalah.

Diantara hukum Islam formal di atas yang *urgent* untuk dikaji saat ini adalah undang-undang UU no. 21 tahun 2008 Tentang Perbankan Syariah. Melalui undang-undang tersebut, dihidupkan sistem perbankan dengan prinsip syariah. Sunggupun, bank syari'ah merupakan entitas baru, namun keberadaannya sudah diminati banyak ummat Islam. Memang jika dibandingkan dengan bank konvensional, omzet usaha bank syariah masih relative rendah, pada tahun 2012 mencapai 4,6% dari total omzet usaha perbankan nasional. Namun demikian bukan berarti kelembagaan bank syariah tidak diperlukan, karena dalam bank syariah terdapat cita-cita pelaksanaan mu'amalah yang sesuai dengan syariat Islam.

Sebagaimana kita ketahui bersama, bank syariah merupakan bank yang dioperasikan tanpa menggunakan bunga. Sebagai pengganti bunga, instrumen yang digunakan bank syariah dalam mendapatkan keuntungannya adalah system bagi hasil, keuntungan jual beli dan *fee*. Produk bank syariah yang menarik untuk dikaji adalah pembiayaan murabahah.

Secara normative praktik murabahah di bank syariah sudah mendapatkan landasan normative yang bersumber dari pemikiran fuqaha kontemporer yang otoritasnya tidak diragukan lagi di bidang fiqh, yaitu Wahbah az-Zuhaili dan Abd ar-Rahman al-Jaziri. Menurut Wahbah praktik murabahah di bank syariah sama dengan istilah *bai' al-murabahah lil amir bi al-syiraa'*. Bentuk aktivitas murabahah di bank syariah harus terdiri dari dua janji. *Pertama*, janji nasabah untuk membeli barang yang diperlihatkan pada bank dan dibutuhkan nasabah. *Kedua*, janji bank syariah untuk menjual barang yang diperlihatkan dan dibutuhkan nasabah. Dasar pembolehan praktik murabahah dengan dua janji di atas adalah pernyataan Imam asy-Syafi'i sebagai berikut:

Belilah barang ini dan beri aku keuntungan sebesar ini, maka hukumnya adalah boleh. Atau belilah aku keuntungan dari barang ini dan kamu mendapatkan hak khiyaar, maka dia bisa memilih antara melangsungkan transaksi jual beli atau membiarkan barang tersebut.

Namun demikian, upaya bank syariah dalam meninggalkan bunga dan menggantinya dengan

praktik murabahah sulit diwujudkan dalam kenyataan. Setidaknya sejak tahun 2004, Abdullah Saeed salah seorang cendekiawan Muslim dari Australia, dalam bukunya *Menyoal Bank Syariah*, kritik atas interpretasi bunga bank kaum neo-revivalis, mengkritik bahwa perbankan syariah mengalami kesulitan dalam meninggalkan bunga. Ia mengatakan sebagai berikut:

Para teoritis perbankan Islam berargumen bahwa perbankan Islam harus didasarkan pada *Profit dan lost sharing* (PLS), bukan berdasarkan bunga. Namun dalam praktiknya, bank-bank Islam sejak awal telah menemukan bahwa perbankan berdasarkan PLS adalah sulit diterapkan karena penuh resiko dan tidak pasti. Problem-problem praktis yang terkait dengan pembiayaan ini telah mengakibatkan penurunan bertahap penggunaannya dalam bank Islam, dan mengakibatkan peningkatan yang terus menerus penggunaan mekanisme-mekanisme pembiayaan mirip bunga. Salah satu mekanisme mirip bunga ini disebut Murabahah.

Kesulitan meninggalkan praktik bunga dalam aqad murobahah juga dapat ditemukan di perbankan syariah Indonesia, diantaranya adalah di Bank Syariah Mandiri KCP Bekasi. Dalam sebuah skripsi yang disusun oleh Vina Amalia, mahasiswa Program Studi Perbankan Syariah Fakultas Agama Islam Universitas Islam “45 “ Bekasi yang dibimbing oleh Suprihatin dapat ditemukan praktik aqad murobahah yang belum sesuai dengan norma fiqh tentang jual beli. Diantara bentuk ketidaksesuaian aqad murobahah sebagai aqad jual beli adalah (1) bank syariah menggunakan aqad pembiayaan murobahah, bukan aqad jual beli murobahah, (2) dalam melaksanakan praktik aqad murobahah, bank syariah tidak memiliki barang yang diperjanjikan. (3) pengambilan keuntungan aqad murobahah berdasarkan pada pembiayaan bukan jual beli.

Praktik murobahah seperti di atas tidak sama dengan praktik murobahah yang ada dalam dalam pembahasa fikih Islam dan bertentangan dengan fatwa Dewan Syariah Nasional nomor 04/DSNMUI/IV/2000 yang memberikan ketentuan pada bank syari’ah agar dalam melaksanakan aqad murabahah, bank syariah memiliki barang yang diperjanjikan dan melakukan aqad jual beli murabahah, bukan hanya memberikan pembiayaan.

Keadaan tersebut tentu tidak bisa didiamkan terus berlanjut, karena praktik pembiayaan murabahah sama persis dengan praktik penyaluran kredit dengan bunga, yaitu mengeluarkan dana dan mendapatkan keuntungan berdasarkan prosentase dari besarnya dana yang dikeluarkan. Keadaan ini tentu menodai ijthad para ulama yang menafsirkan bunga sebagai riba. Praktik pembiayaan murabahah seperti itu juga tidak mengandung kebenaran korespondensi dalam upaya menerapkan murabahah sebagai pengganti bunga.

Berdasarkan pada latar belakang tersebut, maka kami merasa tertarik untuk menulis makalah yang berjudul ‘**Urgensi Mengembalikan Autentisitas *al-Murabahah* dengan Hukum Islam**’ (**Studi Analisis pada UU No. 21 dan Implementasinya di Bank Syari’ah Mandiri KCP Bekasi**) sebagai upaya mengembalikan Autentisitas murabahah pada entitasnya sebagai jual beli amanah dan agar dalam peradaban Muslim memiliki dimensi kebenaran-kebenaran koresponden dan kebenaran koherensi sebagaimana yang telah diperintahkan dalam surat *al-Ahzab* (33): 21 sebagai berikut:

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا ﴿٢١﴾

Demikian juga dalam surat *al-Nisa* (4): 59 sebagai berikut:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَى الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾

## B. Rumusan Masalah

Apa urgensi mengembalikan autentisitas *al-murobahah* dalam UU No 21 tahun 2008?



## C. Tujuan

Mengetahui urgensi mengembalikan otentisitas *al-murobahah* dengan hukum Islam.

## D. Metodologi

Penulisan makalah ini menggunakan metode kualitatif kepustakaan dengan pendekatan interaksionis simbolisme. Data dianalisis dengan tahap reduksi, penyajian dan simpulan. Informasi mengenai pelaksanaan aqad murobahah diperoleh melalui buku-buku dan hasil penelitian yang membahas tentang pelaksanaan murobahah. Setelah informasi terkumpul, kemudian dilanjutkan dengan melakukan analisis informasi dengan cara melakukan pemilahan informasi yang mendukung dan tidak mendukung penelitian ini. Setelah informasi dipilah selanjutnya peneliti melakukan penyajian informasi dan pembahasannya mengenai aqad murobahah yang ada di UU No. 21 Tahun 2008 dan implementasinya di BSM KCP Bekasi, dan yang terakhir adalah melakukan kesimpulan.

## D. Pembahasan

### 1. Konsep Otentisitas

Autentisitas berasal dari kata autentik yang berarti dapat dipercaya, asli atau tulen. Dalam bahasa Inggris kata autentik menggunakan istilah *authentic* yang berarti asli. Dalam bahasa arab otentik berasal dari kata *ashala – yashilu – ashlan* yang berarti pangkal.

Konsep autentik sering dikaitkan dengan filsafat eksistensialisme. Diantara filosof yang mengembangkan filsafat eksistensialis dari kalangan non Muslim adalah Kierkegaard, Nietzsche, dan Sartre. Adapun Filosof Muslim yang dikategorikan eksistensialisme adalah Iqbal, Arkoun, dan Sayyid Quthb.

Keautentikan dalam filsafat sering dikaji dalam sudut pandang negative dan dikaitkan dengan adanya ancaman nilai-nilai baru yang mengancam nilai-nilai asal yang diyakini kebenarannya sehingga menemukan kembali pengalaman kemanusiaan pada sumber yang lebih dalam dan non rasional yang masing-masing memandangnya sebagai 'autentik'. Dalam lingkup autentik tercipta kubu 'kita' yang dilawankan dengan kubu 'mereka' yang membawa kemodernan.

Secara sosiologis, kajian autentik sering dikaitkan dengan penolakan pada nilai-nilai negative modernitas dan post modernitas dan berfungsi untuk mendapatkan kebenaran yang bermanfaat tidak saja bagi "saya" tetapi "saya dan orang lain" sebagai landasan untuk membangun kehidupan bersama yang dihidupkan pada kelembagaan yang formal.

Itulah sebabnya terdapat suatu kesimpulan yang negative terhadap adanya ciri-ciri outentik dalam kajian filsafat sebagai berikut:

1. Pemikirannya dimulai dengan pemahaman tentang diri sebagai sesuatu yang unik.
2. Aktivitas manusia melahirkan keragaman kondisi-kondisi yang melandasi individualitas manusia.
3. Pemikiran autentik menumbuhkan perlawanan pada aspek modernitas.
4. Pemikiran autentik bisa merubah menjadi individualism radikal, subyektivisme kognitif dan relativisme nilai.

Ciri-ciri yang dikemukakan tersebut menampilkan sosok manusia yang menyendiri dan tidak bermasyarakat dengan lingkungan sekitar. Hal ini berbeda jika autentik ditinjau dari sudut pandang hukum Islam. Dalam sudut pandang hukum Islam autentik identik dengan jalan menuju ke sumber air, yaitu *syari'ah*.

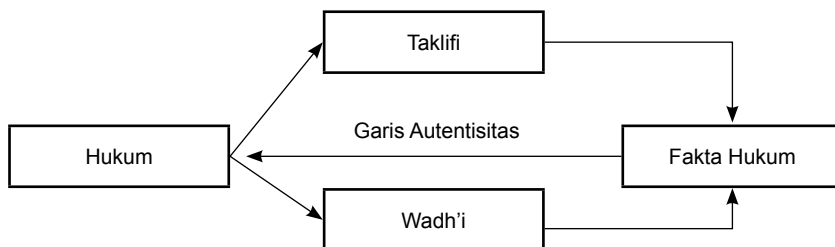
Secara umum segala sesuatu yang berasal dari mata air, dapat dipastikan merupakan sumber pertama yang berarti asli dan memiliki kualitas yang baik. Oleh karena hal itulah, Fazlurrahman menjelaskan bahwa dalam sudut pandang religius, kata *syariah* ini memiliki makna “jalan kehidupan yang baik” yaitu nilai-nilai agama yang diungkapkan secara fungsional dan dalam makna yang konkrit yang ditujukan untuk mengarahkan kehidupan manusia.

Pemahaman hukum dalam Islam ini terbagi menjadi 2 tingkatan. *Pertama*, hukum yang berasal dari sumber otentik. *Kedua*, hukum yang bersifat *derivate*. Oleh karena hal itu, dalam sudut pandang hukum Islam, sumber hukum Islam yang autentik adalah *al-Qur'an* dan *al-Hadits*. Dari sumber hukum autentik inilah kemudian dilahirkan sumber hukum derivatif yaitu *al-Ijma'*, *al-Qiyas*, dan *Ijtihad*. Kedudukan hukum *derivate* ini pun menjadi autentik juga mengingat berasal dari sumber yang autentik atau sepanjang dirumuskan berdasarkan *al-Qur'an* dan *al-Hadits*. Ditinjau dari jenisnya, hukum Islam terbagi menjadi hukum taklifi dan wadh'i. Hukum taklifi yaitu hukum yang menjelaskan tentang perintah, larangan dan pilihan untuk menjalankan sesuatu atau meninggalkannya. Hukum taklifi terdiri dari wajib, haram, sunah, mubah dan makruh. Adapun hukum wadh'i adalah hubungan yang dijadikan Allah antara dua hal, dimana yang satu merupakan sebab, syarat atau *mani'* bagi yang lain. Hukum Wadh'i terdiri dari sebab, sarat dan *mani'* (penghalang). Sedangkan sifat-sifat hukum dalam hukum Islam itu terdiri dari sah, fasid dan batil.

Penjelasan ini lah yang memperkuat bahwa autentisitas dapat dikaji melalui hukum Islam dengan indikasi adanya garis benang merah yang menghubungkan antara sumber hukum Islam autentik; *al-Qur'an* dan *al-Hadits* dan sumber hukum *derivate* dengan sesuatu yang baru pada masa kini. Jika dikaitkan dengan fenomena sosiologis maka bisa diwujudkan antara yang ‘ tradisional dan yang modern’.

Apabila dalam kemodernan terdapat kesesuaian dengan sumber hukum Islam baik dari sisi hukum asal tuntutan maupun sebab atau syaratnya maka dapat dikatakan sah atau autentik. Sementara apabila dalam kemodernan tidak terdapat kesesuaian dengan sumber hukum Islam karena tidak sesuai dengan hukum tuntutan asal maupun adanya *mani'* (halangan) maka dapat dikatakan batil jika rukunnya tidak terpenuhi ataupun fasid jika rukunnya terpenuhi namun syaratnya ada yang tidak terpenuhi yang berarti tidak autentik atau palsu.

**Gambar 1. Autentisitas Fakta Hukum dengan Hukum**



## 2. Akad Murabahah Dalam Fiqh

Murabahah dalam bahasa arab berasal dari kata *بيع-مرا بحة رابح - يرا بح* yang berarti saling memberi keuntungan.<sup>1113</sup> Secara terminology murabahah berarti menjual barang sesuai dengan harga pembelian, dengan menambahkan keuntungan tertentu.<sup>1114</sup>

<sup>1113</sup>Ahmad Warson Munawir, *Kamus al-Munawwir*, h 463

<sup>1114</sup> Model jual beli *al-murobahah* terdapat tiga bentuk (1) menurut Madzhab Malikiyyah, pedagang pertama menyebutkan berapa dia member barang dagangan. Setelah itu, ia meminta keuntungan tertentu baik secara global maupun secara terinci. (2) Menurut Madzhab Hanafiyah *al-murobahah* adalah memindahkan hak milik sesuai dengan transaksi dan harga pertama ditambah dengan keuntungan tertentu. (3) Menurut Madzhab Syafiiyyah dan Hanabilah, *al-Murobahah* adalah menjual barang sesuai dengan modal yang dikeluarkan oleh penjual, dan dia mendapatkan keuntungan satu dirham untuk setiap sepuluh dirham atau

Dasar hukum pelaksanaan murabahah merujuk pada induk hukum jual beli yaitu surat *al-Baqarah* (2) ayat 275 dan surat *an-Nisa* (4) ayat 29 sebagai berikut:

الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذُكِّبَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ  
اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَاتَّبَعَهَا فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ  
فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٢٧٥﴾  
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ  
رَحِيمًا ﴿٢٩﴾

Dasar hukum murabahah lainnya adalah hadits yang diriwayatkan Imam Bukhari sebagai berikut:<sup>1115</sup>

Ketika Nabi Muhammad hendak hijrah, Abu Bakar membeli dua ekor unta, Kemudian Nabi berkata kepadanya: “Biar aku membeli salah satunya”. Abu Bakar menjawab: “Ambilah unta itu tanpa harus mengganti harganya”, kemudian beliau menjawab: Jika tanpa membayar harganya maka aku tidak akan mengambilnya”. (HR. Bukhari)

Syarat-syarat yang harus dipenuhi dalam jual beli murabahah diterangkan oleh Wahbah az-Zuhaili sebagai berikut:<sup>1116</sup>

- Mengetahui harga pembelian, apabila penjual tidak mengetahui harga pertama maka jual beli ini tidak sah.
- Mengetahui keuntungan yang diminta penjual, dalam hal ini keuntungan yang diminta penjual jumlahnya harus jelas.
- Modal yang dikeluarkan hendaknya berupa barang mitsliyat. Sebagai contoh adalah barang-barang yang bisa ditakar, ditimbang dan dijual satuan dengan varian berdekatan.
- Jual beli murabahah pada barang-barang ribawi hendaknya tidak menyebabkan terjadinya riba nasi'ah terhadap harga pertama.
- Transaksi yang pertama hendaknya sah. Jika transaksi yang pertama tidak sah, maka barang yang bersangkutan tidak boleh dijual dengan cara murabahah, karena murabahah adalah menjual sesuai dengan harga pertama. Sementara dalam transaksi jual beli tidak sah, kepemilikan barang hanya bisa ditetapkan dengan nilai barang dagangan atau yang sejenisnya dan bukan dengan harga, karena penentuan harga terbukti tidak sah dengan tidak sahnya transaksi.

Selain ketentuan-ketentuan khusus dalam murabahah sebagaimana telah disebutkan di atas, hal yang perlu disadari adalah bahwa, aqad murabahah tidak bisa terlepas dari rukun dan syarat jual beli secara umum. Adapun rukun dan syarat jual beli yaitu kedua orang yang berakad, barang yang diperdagangkan, dan sighat. Masing-masing rukun memiliki syarat-syarat yang harus dipenuhi.<sup>1117</sup>

### 3. Derivasi *al-Murobahah* dalam UU No. 21 Tahun 2008 dan Implementasinya di BSM KCP. Bekasi

Dalam Undang-undang no. 21 tahun 2008 dijelaskan tentang ketentuan transaksi murabahah dengan cara yang berbeda dengan penjelasan fiqh pada umumnya. Produk murabahah dikaitkan dengan pembiayaan bukan jual beli. Pengertian pembiayaan adalah penyediaan dana atau tagihan yang dipersamakan dengan itu berupa:

yang sejenisnya, dengan syarat kedua belah pihak mengetahui modal ya yang dikeluarkan penjual. Wahbah az-Zuhaili, *al-Fiqh al-Islam, wa Adillatuhu*, (Damaskus: Dar al-Fikr, 2008), h. 491

1115 Wahbah Az-Zuhali, h 492

1116 Wahbah az-Zuhaili, h. 493-506

1117 Abdul Aziz Muhammad Azzam, *Fiqh Muamalat* (Jakarta: Amzah, 2010), h. 28-59

- a. Transaksi bagi hasil dalam bentuk mudharabah dan musyarakah;
- b. Transaksi sewa-menyewa dalam bentuk ijarah atau sewa beli dalam bentuk ijarah munta'hiya bittamlik.
- c. Transaksi jual beli dalam bentuk piutang murabahah, salam, dan istishna'
- d. Transaksi pinjam meminjam dalam bentuk piutang qardh
- e. Transaksi sewa-menyewa jasa dalam bentuk ijarah untuk transaksi multijasa berdasarkan persetujuan atau kesepakatan antara Bank Syariah dan/atau UUS dan pihak lain yang mewajibkan pihak yang dibiayai dan/atau diberi fasilitas dana untuk mengembalikan dana tersebut setelah jangka waktu tertentu dengan imbalan ujah, tanpa imbalan, atau bagi hasil.

Di dalam pasal 19 UU NO 21 tahun 2008 tersebut dijelaskan bahwa diantara kegiatan bank syariah adalah menyalurkan Pembiayaan berdasarkan akad murabahah, akad salam, akad istishna', atau akad lain yang tidak bertentangan dengan Prinsip Syariah.

Ketentuan nasional ini pun tampil dalam implementasinya di bank syariah Mandiri KCP. Bekasi Timur. Teks akad diberi nama dengan istilah 'Akad Pembiayaan al-Murobahah' dengan catatan sebagai berikut: <sup>1118</sup>

1. Dalam teks kontrak disertai dengan dua keterangan yang dipahami antara pihak bank dan nasabah.
  - a. Bahwa, Nasabah telah mengajukan permohonan fasilitas pembiayaan kepada bank untuk membeli barang (sebagaimana didefinisikan dalam akad ini) dan selanjutnya bank menyetujui, dan dengan akad ini mengikatkan diri untuk menyediakan fasilitas pembiayaan sesuai dengan ketentuan dan syarat-syarat. Sebagaimana dinyatakan dalam akad ini.
  - b. Bahwa berdasarkan ketentuan syariah, pembiayaan oleh bank kepada nasabah diatur dan akan berlangsung menurut ketentuan sebagai berikut:
    - a). Nasabah untuk dan atas nama bank membeli barang dari pemasok untuk memenuhi kepentingan nasabah dengan pembiayaan yang disediakan oleh bank, dan selanjutnya bank menjual barang tersebut kepada nasabah, sebagaimana nasabah membelinya dari bank, dengan harga yang telah disepakati oleh nasabah dan bank, tidak termasuk biaya-biaya yang timbul sehubungan dengan pelaksanaan akad ini.
    - b). Penyerahan barang tersebut dilakukan oleh pemasok langsung dengan persetujuan dan sepengetahuan bank.
  - c). Nasabah membayar harga pokok ditambah margin keuntungan atas jual beli ini kepada bank dalam jangka waktu tertentu yang disepakati oleh kedua belah pihak, sehingga karenanya sebelum nasabah membayar lunas harga pokok dan margin keuntungan kepada bank, nasabah berhutang pada bank.
  - d). Selanjutnya kedua belah pihak sepakat menuangkan aqad ini dalam aqad pembiayaan al-muarabahah (selanjutnya disebut akad) dengan syarat-syarat serta ketentuan sebagai berikut
2. Pada pasal 1 dijelaskan tentang definisi-definisi. Diantara definisi tersebut adalah definisi murobahah. Murabahah adalah akad jual beli antara bank dan nasabah. Bank membeli yang diperlukan nasabah dan menjualnya kepada nasabah yang bersangkutan sebesar harga perolehan ditambah dengan keuntungan yang disepakati.

---

<sup>1118</sup> Vina Amalia, Implementasi Akad Murabahah pada Produk Pembiayaan Griya BSM ditinjau dari hukum Islam (Studi Kasus pada PT. Bank Syariah Mandiri KCP Bekasi Timur) Skripsi Prodi Perbankan Syariah – Fakultas Agama Islam Unisma Bekasi, 2014, h. 71-73 dan lampirannya.

3. Pada pasal 2 dijelaskan tentang Pembiayaan dan penggunaannya dengan ketentuan sebagai berikut: bank mengikat diri untuk menyediakan fasilitas pembiayaan kepada nasabah yang akan digunakan untuk membeli barang dan nasabah mengikat diri untuk menerima pembiayaan dan karenanya telah berhutang kepada bank. Nasabah untuk dan atas nama bank membeli barang dari pemasok untuk memenuhi kepentingan nasabah dengan pembiayaan yang disediakan oleh bank, serta menyediakan uang muka 20% dan selanjutnya bank menjual barang tersebut kepada nasabah sebagaimana nasabah memebelinya dari bank, dengan harga yang telah disepakati oleh nasabah dan bank, tidak termasuk biaya-biaya yang timbul sehubungan dengan pelaksanaan akad ini.
4. Dalam melaksanakan akad pembiayaan murabahah, bank syariah melakukan aqad wakalah kepada nasabah untuk melakukan pembelian barang. Naskah wakalah dalam pembelian barang berisi pemberian kuasa kepada nasabah untuk melakukan tindakan-tindakan sebagai berikut: <sup>1119</sup>
  1. Melakukan transaksi pembelian rumah di The Royal Resedence....., untuk selanjutnya 'barang' dari penjual yang ditunjuk atau dsetujui oleh bank/muwakil, untuk kepentingan bank/muwakil.
  2. Bank/muwakil akan memberikan dana pembelian barang (selanjutnya disebut dana) kepada nasabah/wakil sebesar Rp..... yang akan digunakan untuk pembelian rumah.
  3. Dengan diterimanya dana, maka nasabah/wakil akan menandatangani tanda bukti penerimaan uang (tatuna) sebagai bukti telah diterimanya dana oleh nasabah/wakil dari bank/muwakil.
  4. Bank/muwakil akan membayarkan pembelian barang dimaksud secara tunai/transfer ke rekening penjual melalui rekening nasabah/wakil yang ada pada bank/muwakil.
  5. Nasabah/wakil menerima faktur/invoice, kuitansi atau tanda pembayaran lain dari penjual sebagai bukti telah dilakukannya pembelian barang untuk kemudian diserahkan pada bank/muwakil sebagai tanda terima barang oleh nasabah/wakil.
  6. Penyerahan barang dimaksud dilakukan oleh penjual langsung kepada nasabah/wakil dengan persetujuan bank/muwakil atau yang dipersyaratkan dalam pembelian barang kepada penjual/pemasok.
  7. Bank/Muwakil tidak bertanggungjawab atas keadaan/kondisi barang yang telah diterima oleh nasabah/wakil dari penjual.

### 5. Urgensi Mengembalikan Autentisitas *al-Murabahah* dengan Hukum Islam

Pada dasarnya Islam dimaksudkan untuk mendatangkan kemaslahatan sesempurna mungkin dan menolak mafsadah, hal ini bisa kita lihat pada beberapa ayat di bawah ini:

Surat *al-Baqarah* (2) ayat 286 sebagai berikut:

لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۗ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ ۗ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِن سَيِّئًا أَوْ آخْطَاْنَا ۗ رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إَصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِنَا ۗ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ ۗ وَاعْفُ عَنَّا وَاعْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا ۗ أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ ﴿٢٨٦﴾

Surat *al-Baqarah* (2) ayat 185 sebagai berikut:

شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ ۚ فَمَن شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ ۗ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ۗ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿١٨٥﴾

1119 Vina Amalia, h. 82-83 dan lampirannya

Surat *al-Maidah* (5) ayat 6 sebagai berikut:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ  
وَأَنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً  
فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَليُتِمَّ  
نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٦﴾

Dengan demikian dalam setiap ajaran Islam tidak ada yang dimaksudkan untuk memberatkan manusia. Allah telah menetapkan ukuran-ukuran yang tepat bagi setiap kebutuhan manusia, sehingga tidak perlu ragu sedikitpun dalam menjalankan ajaran-ajarannya.

Kebolehan jual beli dapat kita temukan diantaranya dalam surat *al-Baqarah* ayat 275 dan surat *an-Nisa* ayat 29. Apa yang dimaksud dengan jual beli dapat kita telusuri dari beberapa fuqaha. Dalam pandangan ulama Hanafiyah, jual beli adalah proses tukar menukar dengan barang. Secara terminology jual beli adalah tukar menukar harta dengan mal yang dilakukan dengan cara tertentu. Menurut Ibn Qudamah dalam kitab *al-Mughni* jual beli adalah tukar menukar barang dengan barang yang bertujuan memberikan kepemilikan dan menerima hak milik. Menurut Imam Nawawi jual beli adalah tukar menukar barang dengan maksud memberikan kepemilikan.<sup>1120</sup>

Memperhatikan pada istilah pembiayaan pada UU no 21 tahun 2008 adalah penyediaan dana atau tagihan yang dipersamakan dengan itu berupa diantaranya transaksi murabahah, maka akad murabahah yang dipraktikkan di bank syariah bukan masuk dalam kategori jual beli sebagaimana dijelaskan pada akad pembiayaan al-murabahah di Bank Syariah Mandiri KCP Bekasi Timur pada pasal 1 dan 2 sebagaimana telah diuraikan di atas.

Dalam aqad murabahah tersebut juga tidak ditemukan moment jual beli antara bank dengan nasabah dengan aqad yang *sarih*. Jual beli secara nyata hanya terjadi antara nasabah dengan pihak penjual barang dengan dana yang sebagian besar diperoleh dari bank syariah. Dalam hal ini pemberian dana bank syariah menjadi lebih kuat sebagai hutang sebagaimana dijelaskan dalam pasal 2 dalam aqad murabahah produk griya BSM.

Sebagai penjual, bank syariah tidak pernah memiliki barang yang akan dijualnya sebagaimana yang telah ditentukan dalam berbagai kitab fiqh.<sup>1121</sup> Terlebih pada pada butir perjanjian wakalah bank mengungkapkan pernyataan bahwa bank/Muwakil tidak bertanggungjawab atas keadaan/kondisi barang yang telah diterima oleh nasabah/wakil dari penjual. Hal ini mengindikasikan bank tidak pernah mengetahui secara pasti tentang obyek yang diperdagangkan. Padahal menyangkut syarat obyek barang yang diperjualbelikan adalah milik penjual yang berarti bank harus bertanggungjawab atas keadaan ataupun kualitas barang.

Dengan tidak terjadinya jual beli antara bank syariah dan nasabah dalam aqad murabahah produk griya BSM tersebut, berarti keuntungan bank diperoleh dari hutang yang diberikan bank syariah kepada nasabah. Tentu hal ini bertentangan dengan fatwa DSN No 1 tahun 2004 tentang bunga dalam beberapa aspek. *Pertama*, pada aspek sighat, bank tidak secara jelas menyatakan menjual kecuali hanya bersifat keterangan-keterangan semata. *Kedua*, bank tidak pernah memiliki momen memiliki barang. *Ketiga*, aqad utama yang nampak adalah aqad pembiayaan atau pemberian utang bukan jual beli. Praktik seperti ini juga bertentangan dengan maksud diselenggarakannya bank syariah sebagai bank yang bebas bunga. Keadaan seperti ini menjadikan praktik pembiayaan murabahah di perbankan syari'ah tidak memiliki garis benang merah yang sempurna dengan hukum Islam, sehingga tidak autentik.

1120 Wahbah az-Zuhaili, h. 111-112

1121 Wahbah az-Zuhaili, h. 115, dalam buku fikih muamalah yang disusun Rachmat Syafe'i dinyatakan bahwa syarat objek jual beli adalah barang harus milik penjual. Rachmat Syafei, *Fiqh Muamalah*, (Bandung: Pustaka Setia Bandung, 2001) h. 79

Itulah sebabnya, upaya untuk mengembalikan keautentikan aqad murabahah di perbankan syariah dari aqad pembiayaan ke aqad jual beli sangat diperlukan dengan tujuan untuk menjaga kepatuhan pada syari'at Islam. Disamping itu juga agar tercapai kebenaran korespondensi dan koherensi dalam peradaban Islam.

## E. Kesimpulan

Berdasarkan pada pembahasan di atas maka dapat disimpulkan sebagai berikut:

1. Aqad pembiayaan al-Murabahah tidak autentik karena inti dari aqad tersebut adalah pembiayaan murabahah bukan jual beli murabahah.
2. Cara mengembalikan keotentikan aqad murabahah di perbankan syariah adalah dengan cara memperbaiki dari hulunya sebagai berikut:
  1. Peninjauan ulang pada UU No. 21 tahun 2008 pasal 1 butir 2 yang menyatakan bahwa bank adalah badan usaha yang menghimpun dana dari masyarakat dalam bentuk Simpanan dan menyalurkannya kepada masyarakat dalam bentuk kredit dan/atau bentuk lainnya dalam rangka meningkatkan taraf hidup rakyat menjadi bank adalah badan usaha yang menghimpun dana dari masyarakat dalam bentuk Simpanan dan menyalurkannya kepada masyarakat dalam bentuk kredit dan/atau jual beli dalam rangka meningkatkan taraf hidup rakyat melalui mekanisme yang sah.
  2. Merubah aqad pembiayaan mubahah yang ada pada UU No 21 tahun 2008 menjadi aqad jual beli murabahah melalui mekanisme yang sah.
3. Urgensi mengembalikan autentisitas al-murabahah di perbankan syariah dengan hukum Islam adalah:
  - a. Dalam sudut pandang psikis, maka kita terlepas dan *split of personality* (keterbelahan kepribadian)
  - b. Menjaga kepatuhan pada syari'ah sebagai sumber yang harus dituju setiap Muslim
  - c. Agar dalam peradaban Islam mengandung kebenaran korespondensi dan kebenaran koherensi.

*Wallahu A'lam*

## Daftar Pustaka

- Bank Indonesia, *Laporan Perkembangan Bank Syariah 2012*, Departemen perbankan Syariah – Bank Indonesia, 2013
- Dahlan, Abdul Aziz dkk. *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jakarta: Ichtiar baru Van Hoeve, 1996
- De Lee, Robert, *Islam Autentik*, Jakarta, Mizan, 2000
- Dedi Ismatullah, *Sejarah Sosial Hukum Islam*, Bandung: CV. Pustaka Setia, 2011
- Fazlur Rahman, *Islam*, penerjemah: Ahsin Mohammad, Bandung: Penerbit Pustaka, 1997)
- Hawasi. *Eksistensialisme Muhammad Iqbal*, Jakarta: Wedatama Widyastra, 2003
- Moleong, Lexy J., *Metodologi Penelitian Kualitatif* Bandung, Remaja Rosdakarya, 1998
- Imam Abu Hanifah dan Imam Syafi'i, *Fiqhul Akbar*, penerjemah Afif Muhammad, Bandung; penerbit Pustaka, 1988
- Muhammad Azzam, Abdul Aziz, *Fiqh Muamalah*, Jakarta, Amzah, 2010
- Munawir, Ahmad Warson, *Kamus al-Munawwir- Arab – Indonesia*, Surabaya, Pustaka Progresif, 1997

Saeed Abdullah, *Menyoal Bank Syariah, Kritik atas Interpretasi Bunga Bank Kaum Neo Revivalis*, Jakarta, Paramadina, 2004

Tim Penyusun kamus pusat bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* Jakarta, Balai Pustaka, 2005

Vina Amalia, *Implementasi Akad Murobahah pada Produk Pembiayaan Griya BSM ditinjau Dari Hukum Islam (Studi Kasus pada PT. Bank Syariah Mandiri KCP Bekasi)*. Bekasi, Fakultas Agama Islam, 2014

Zuhaili, Wahbah, *al-Fiqh al-Islami wa adillatuhu*, Damaskus, Dar al-Fikr tahun 2008

Zahrah, Muhammad Abu, *Ushul Fiqh*, Jakarta, Pustaka Firdaus, 2004

**Jurnal:**

Khoirul Fata, Ahmad, *Pembaharuan Hukum Islam dan Problem Otentisitas Agama*, Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan Fakultas Dakwah dan Ushuluddin IAIN Sultan Amai Gorontalo, Vol. 13 No 2 Desember 2013,

Mubarak Seff, Syaugi, *Regulasi Perbankan Syariah Pasca Lahirnya UU No. 21 tahun 2008 Tentang Perbankan Syariah (Suatu Kajian Politik Hukum)* Jurnal Hukum, Universitas Mulawarman, Vol. 4 No. 2 Desember 2008, ISSN021-969X



# Analisis Klinis Kandungan Air Barokah Berdasarkan Laboratorium Hidrologi Serta Maknanya Bagi Pengikut Tarekat Qodiriyah Wa Naqsabandiyah Suralaya

Oleh: Syukron Ma'mun, M.Sc.

Sekolah Tinggi Agama Islam Pangeran Dharma Kusuma Indramayu

## Abstrak

*Tulisan ini tentang hasil analisis kandungan air dido'akan versus air tidak dido'akan. Penelitian dilakukan di Pondok Pesantren Suryalaya sebagai pusat Tarekat Qodiriyah Wa Naqsabandiyah (TQN) untuk wilayah Jawa Barat. Selain itu tulisan ini juga memuat pemaknaan pengikut Tarekat Qodiriyah Wa Naqsabandiyah terhadap air yang didoakan. Sebelumnya penelitian mengenai kandungan air doa pernah dilakukan oleh ilmuwan Jepang Masaru Emoto yang menghasilkan bahwa air itu bisa melihat, mendengar, dan memahami segala bahasa. Akan tetapi doa yang bacakan pada penelitian Emoto adalah agama Shinto. Sementara dalam penelitian ini doa yang dibacakan berdasarkan agama Islam. Metode yang digunakan adalah eksperimen menggunakan Laboratorium Hidrologi untuk mengetahui kandungan air yang didoakan dan tidak didoakan dan metode Survey untuk mengungkap pemaknaan pengikut TQN terhadap air doa. Sampel yang digunakan adalah air mentah yang diambil dari air sumur Pondok Pesantren Suryalaya. Analisis lab yang dilakukan melingkupi analisis fisika dan kimia. Analisa fisik meliputi analisa suhu, pH dan DHL (Daya Hantar Listrik). Analisa kimia air dilakukan pada ion-ion dominan pada air seperti seperti  $\text{Na}^+$ ,  $\text{K}^+$ ,  $\text{Ca}^{2+}$ ,  $\text{Mg}^{2+}$ ,  $\text{Cl}^-$ ,  $\text{HCO}_3^-$ ,  $\text{SO}_4^{2-}$ , dan  $\text{CO}_3^{2-}$ .*

*Hasil dari penelitian menunjukkan bahwa kulaitas air yang dido'akan lebih baik daripada air yang tidak dido'akan. Baik dari sisi analisis Fisika maupun Kimia. Analisis fisika diantaranya Daya Hantar Listrik (DHL), kekeruhan, warna, dan suhu. Air yang dido'akan menghasilkan 166,28 $\mu\text{mhos/cm}$ , 0,38 FTU, 0,449 Pt.Co, 23,2 °C, sementara air yang tidak dido'akan menghasilkan 164,53 $\mu\text{mhos/cm}$ , 0,21 FTU, 0,249 Pt.Co, 23,0° C. Analisis kimia diantaranya Sulfat, Nitrat, Nitrit, Kalsium, Magnesium, Natrium, dan Kalium. Air yang dido'akan menghasilkan 2,4 mg/l Sulfat, 2,879 mg/l Nitrat, 0,004 mg/l Nitrit, 34 mg/l Kalsium, 36 mg/l Magnesium, 35,0749 mg/l Natrium, dan 41,443 mg/l Kalium. Sementara air yang tidak dido'akan menghasilkan 1,4 mg/l Sulfat, 1,493 mg/l Nitrat, 0,0031 mg/l Nitrit, 26 mg/l Kalsium, 36 mg/l Magnesium, 41,443 mg/l Natrium, dan 57,4588 mg/l Kalium. Pemaknaan pengikut TQN terhadap air dido'akan bermacam-macam diantaranya agar banyak rizqi dan dijauhkan dari bahaya, untuk obat penyembuhan penyakit, bagi anak-anak mereka yang masih sekolah agar dicerdaskan otaknya, untuk disimpan diatas kuburan orang tua mereka ketika berziarah agar tenang dialam baka dan sebagai tolak bala.*

*Keyword; Air dido'akan, TQN, Laboratorium Hidrologi, Analisis Kimia dan Fisika dan Agama Shinto*

## A. Pendahuluan

Tarekat Qodiriyah Naqsabandiyah (TQN) Suryalaya merupakan ajaran tarekat yang dianut oleh sebagian besar masyarakat Indonesia. Tarekat ini dahulunya diperkenalkan oleh seseorang bernama Syekh Abdullah Mubarak bin Nur Muhammad atau biasa dipanggil Abah Sepuh. Beliau merupakan orang yang berperan dalam memperkenalkan tarekat pada masyarakat Godebag Pageurageung Tasikmalaya. Kepemimpinan beliau kemudian digantikan oleh puteranya yang bernama Shohibul Wafa Tajul Arifin atau Abah Anom.

Konsep *barokah* sendiri sering dijumpai dalam masyarakat dan mereka memiliki penamaan masing-masing tergantung pada daerah atau budaya setempat. Khusus pada *ikhwan* TQN mereka menyebutnya dengan *barokah* (bahasa Sunda). Para *ikhwan* beranggapan bahwa pesantren merupakan tempat yang memiliki nilai *barokah* sehingga mereka memiliki 'keyakinan' bahwa *barokah* merupakan sesuatu yang sangat berarti dan mengandung kebaikan serta menambah nilai baik dalam kehidupan mereka. Istilah *barokah* atau berkat atau berkah menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia (Balai Pustaka, 2005) berarti karunia Tuhan yang datang dan mendatangkan kebaikan bagi kehidupan manusia. Sementara dalam bahasa Arab *barokah* berarti banyak dan tetap serta langgengnya sesuatu yang memiliki kebaikan. Pernyataan diatas dapat disimpulkan bahwa *barokah* merupakan pengharapan seorang hamba kepada sang pencipta atas karunia yang didapatkan dan mendatangkan kebaikan. Karunia disini bukan hanya dari segi materi tetapi juga non materi.

Konsep ini kemudian berkembang dalam kehidupan *ikhwan* TQN karena salah satu hal yang dapat mendatangkan *barokah* bagi mereka adalah melalui orang-orang shaleh. Sosok *mursyid* sendiri dianggap sebagai orang shaleh karena proses pengangkatannya hingga kemudian menjadi seorang *mursyid* adalah hal yang sakral karena *mursyid* merupakan orang-orang pilihan yang memiliki kelebihan yang tidak dimiliki oleh individu lainnya. Begitu pun halnya dengan kemursyidan Abah Sepuh dan Abah Anom, proses kepemimpinan yang diturunkan dari Abah Sepuh ke Abah Anom juga melalui pertimbangan-pertimbangan tertentu dan proses yang panjang. Hingga kemudian beliau memutuskan untuk mengangkat Abah Anom sebagai *mursyid* berikutnya.

Diantara sesuatu yang dianggap mengandung barokah dilingkungan pengikut TQN Suryalaya adalah air yang dido'akan, baik oleh mursyid ataupun dido'akan secara bersama-sama melalui proses manakiban dan ritual-ritual lainnya. Manakiban sendiri adalah salah satu ajaran TQN Suryalaya yang bersifat bulanan artinya hanya dilakukan satu bulan sekali. Tidak sedikit *ikhwan* TQN yang memanfaatkan air barokah dengan tujuan bermacam-macam. Salah satu tujuan penelitian ini untuk menganalisa macam-macam tujuan dari *ikhwan* TQN tersebut dalam memanfaatkan air doa, disamping mengkaji secara klinis (uji laboratorium hidrologi dan kualitas air) untuk mengetahui perbedaan antara air yang dido'akan dengan air yang tidak dido'akan.

Dalam penelitian ini akan dijelaskan bahwa para pengikut Tarekat Qodiriah Wa Naqsabandiah mempunyai pandangan yang berbeda dalam memaknai air yang didoakan oleh Mursyid maupun doa bersama-sama. Hal ini bisa dilihat dari latar belakang mereka dari lamanya pengalaman menjadi pengikut TQN karena cara memandang seseorang terhadap sesuatu akan dipengaruhi oleh pengalaman hidup dan tingkat keyakinan mereka dalam mengamalkan TQN. Oleh karena itu untuk membuktikan secara ilmiah, maka perlu adanya uji laboratorium hidrologi untuk mengetahui isi kandungan air barokah tersebut.

## **B. Bahan dan Metode**

Penelitian ini dilakukan di daerah Tasikmalaya, dengan fokus utama kawasan Pondok Pesantren Suryalaya Pedukuhan Godebag (gambar 1). Di lokasi ini, terdapat pusat dari Tarekat Qodiriah Wa Naqsandiah untuk wilayah Pariangan. Menjadi sangat bermakna karena adanya air barokah yang dianggap memiliki banyak fungsi yang diyakini oleh para pengikut Tarekat Qodiriah Wa Naqsabandiah.

### **Data dan Sumber Data**

Data penelitian berupa sampel air yang dido'akan dan data bahasa. Data bahasa berupa ungkapan ataupun perbincangan para pengikut TQN. Dalam kajian makna, bahasa merupakan data utama, sebab bahasa merupakan bukti primer bagi kategori-kategori kultural atau representasi yang terkadang dirujuk sebagai *native term*, atau konsep asli (Shiraishi: 1997). Zikir, tahlil dan wirid yang diucapkan oleh para pengikut TQN dalam acara manaqiban juga termasuk dalam kategori bahasa.

Metode wawancara digunakan untuk mendapatkan informasi yang lebih mendalam (*probing*) tentang makna air barokah bagi pengikut TQN. Dalam hal ini pemilihan informan dilakukan secara random karena data bersifat homogen.

## **Analisis Data**

Untuk membandingkan kualitas air yang didoakan dan tidak didoakan, sampel air diambil di lapangan dan dianalisa secara laboratorium untuk mendapatkan hasil yang lebih akurat dan detail. Sampel yang diambil minimal 1 liter. Pengambilan sampel air pada sumur diletakkan ke dalam ember dahulu secara terpisah antara yang didoakan dan tidak didoakan kemudian masing-masing botol sampel yang didoakan dan tidak didoakan dicelupkan pada ember tersebut dan air sampel dapat diambil ke botol sampel. Kualitas air barokah dianalisa secara analisis kimia dan analisis fisik. Analisa fisik meliputi analisa suhu, pH dan DHL (Daya Hantar Listrik). Analisa kimia air dilakukan pada ion-ion dominan pada air seperti seperti  $\text{Na}^+$ ,  $\text{K}^+$ ,  $\text{Ca}^{2+}$ ,  $\text{Mg}^{2+}$ ,  $\text{Cl}^-$ ,  $\text{HCO}_3^-$ ,  $\text{SO}_4^{2-}$ , dan  $\text{CO}_3^{2-}$ . Kualitas air secara fisik dapat dijelaskan sebagai berikut:

### **1. Analisis secara fisika pada air barokah berupa:**

#### a. Suhu atau temperatur

Suhu air sangat mempengaruhi aktivitas ion-ion yang terkandung dalam air.

#### b. pH

pH sangat mempengaruhi keadaan dan penggunaan air. Air dengan nilai pH dibawah 4 menunjukkan bahwa air bersifat korosif dan mempunyai kecenderungan untuk bereaksi dengan senyawa besi dan ion lainnya. Sedangkan pH dengan nilai diatas 8,5 menunjukkan jenis air adalah alkalin dan akan terbentuk kerak air jika dipanaskan. pH dianalisa dengan menggunakan alat potensiometer (pH, EC meter, dan turbidimeter) di laboratorium

#### c. DHL

DHL merupakan parameter awal untuk identifikasi kualitas air berdasarkan kandungan mineral-mineral dalam air. Semakin besar nilai DHL, maka akan semakin besar kandungan mineral-mineral berlebih dalam air. Nilai DHL yang normal atau air tawar pada air tanah atau air sumur biasanya adalah kurang dari 500  $\mu\text{mhos/cm}$ . DHL dianalisa di laboratorium menggunakan EC meter.

### **2. Analisis secara kimia pada air barokah berupa:**

#### a. $\text{Na}^+$ dan $\text{K}^+$

$\text{Na}^+$ (Natrium) dan  $\text{K}^+$ (Kalsium) merupakan ion-ion dalam air yang menyebabkan kesadahan dan menyebabkan kerak air dan korosi. Kandungan ion Na dalam air biasanya adalah kurang dari 200 mg/l sedangkan kation K biasanya kurang dari 10 mg/l. Na dan K dianalisa di laboratorium menggunakan flame fotometri

#### b. $\text{Ca}^{2+}$ dan $\text{Mg}^{2+}$

$\text{Ca}^{2+}$  (Kalsium) dan  $\text{Mg}^{2+}$  (Magnesium) merupakan ion dalam air yang jika berikatan dengan bikarbonat, karbonat, sulfat, dan silica dapat menyebabkan heat-retarding. Jika bereaksi dengan lemak pada sabun akan menyebabkan terbentuknya buih atau busa. Normalnya, air sumur mengandung  $\text{Ca}^{2+}$  kurang dari 100 mg/l dan Mg kurang dari 50 mg/l.  $\text{Ca}^{2+}$  dan  $\text{Mg}^{2+}$  dianalisa di laboratorium dengan metode titrasi.

#### c. $\text{Cl}^-$

Kandungan ion  $\text{Cl}^-$  dalam air yang berlebih dapat menyebabkan kerusakan psikologi jika lebih dari 250 mg/l (Todd and Mays, 2005). Kandungan  $\text{Cl}^-$  dalam air yang mencapai lebih dari 100 mg/l

dapat menyebabkan air berasa asin. Umumnya air sumur mengandung anion Cl<sup>-</sup> kurang dari 10 mg/l. Cl<sup>-</sup> dianalisa di laboratorium menggunakan metode titrasi.

d. HCO<sub>3</sub><sup>-</sup> (bikarbonat) dan CO<sub>3</sub><sup>2-</sup> (karbonat)

HCO<sub>3</sub><sup>-</sup> menunjukkan indikasi alkalinity atau kebasahan dan kesadahan. HCO<sub>3</sub><sup>-</sup> dianalisa di laboratorium menggunakan metode titrasi. Nilai bikarbonat dan karbonat pada air akan menyebabkan kesadahan.

e. SO<sub>4</sub><sup>2-</sup>

SO<sub>4</sub><sup>2-</sup> (ion sulfat) dalam air berkaitan dengan aktivitas reaksi oksidasi dan reduksi. Sulfat dianalisa di laboratorium menggunakan alat turbidimeter.

## C. Hasil Penelitian

### Hasil Uji Laboratorium Hidrologi Terhadap Air Barokah

Secara umum hasil analisis laboratorium sampel air yang didoakan dengan yang tidak didoakan menunjukkan bahwa air yang didoakan cenderung memiliki kandungan ion yang lebih tinggi daripada air yang tidak didoakan. Hal ini menunjukkan kandungan mineral air yang didoakan lebih kaya daripada air yang tidak didoakan dan tidak melebihi ambang batas yang tidak diperbolehkan sebagai sumber air minum. Hal ini dapat ditunjukkan pada (Tabel 1). Berdasarkan Peraturan Menteri Kesehatan Republik Indonesia No. 492/MENKES/PER/IV/2010 tentang Persyaratan Air Minum, sampel air baik yang didoakan maupun yang tidak didoakan masih berkualitas baik dan karakteristik air secara fisik dan kimia tidak melebihi ambang batas sehingga masih sangat sesuai sebagai sumber air minum.

**Tabel 1 Hasil analisa laboratorium sampel air yang didoakan dan yang tidak didoakan**

No	Parameter	Hasil analisis	
		Air Do'a	tidak dikasih Do'a
FISIKA			
1	DHL	166,28µmhos/cm	164,53µmhos/cm
2	Kekeruhan	0,38 FTU	0,21 FTU
3	Warna	0,449 Pt.Co	0,249 Pt.Co
4	Suhu	23,2 °C	23,0° C
KIMIA			
5	Sulfat	2,4 mg/l	1,4 mg/l
6	Nitrat	2,879 mg/l	1,493 mg/l
7	Nitrit	0,004 mg/l	0,0031 mg/l
8	Kalsium	34 mg/l	26 mg/l
9	Magnesium	36 mg/l	36 mg/l
10	Natrium	35,0749 mg/l	41,443 mg/l
11	Kalium	41,443 mg/l	57,4588 mg/l

(sumber: data primer, 2013)

#### 1) Analisis Fisika

##### a) DHL (Daya Hantar Listrik)

Daya Hantar Listrik menunjukkan jumlah ion yang terlarut dalam air. Semakin tinggi nilai

DHL berarti semakin tinggi kandungan mineral dalam air. DHL dari sampel air yang didoakan menunjukkan nilai yang lebih tinggi yang berarti kandungan ion terlarut dan kemampuan ion untuk bergerak pada pengaruh energi potensial. Berdasarkan Peraturan Menteri Kesehatan Republik Indonesia No. 492/MENKES/PER/IV/2010 menunjukkan ambang batas air tidak dapat dikonsumsi adalah lebih dari 500  $\mu\text{hos/cm}$  sehingga sampel air yang didoakan dan tidak didoakan dapat dikonsumsi. Nilai DHL pada sampel air yang didoakan lebih tinggi daripada pada sampel yang tidak didoakan menunjukkan peningkatan kandungan ion dalam air pada sampel yang didoakan, seperti kenaikan kandungan Kalsium, Natrium dan sebagainya. Sehingga sampel air yang didoakan lebih kaya kandungan mineral daripada sampel yang tidak didoakan.

#### **b) Kekeruhan**

Kekeruhan merupakan salah satu indikasi fisik untuk mengetahui kualitas air secara visual. Air yang semakin keruh menunjukkan semakin rendahnya kualitas air. Berdasarkan hasil analisis laboratorium menunjukkan parameter kekeruhan pada kedua sampel yang didoakan maupun yang tidak didoakan dalam keadaan sangat baik yaitu tidak lebih daripada 5 NTU seperti pada Peraturan Menteri Kesehatan Republik Indonesia No. 492/MENKES/PER/IV/2010. Air yang didoakan mempunyai nilai kekeruhan yang lebih tinggi daripada yang tidak didoakan yang menunjukkan kenaikan ion pada air sampel yang didoakan.

#### **c) Warna**

Warna juga merupakan parameter fisika yang paling mudah untuk mengetahui kualitas air. Secara visual, air yang berwarna bening umumnya mempunyai kualitas yang baik. Sampel air yang didoakan dan tidak didoakan menunjukkan warna yang tidak melampaui ambang batas yang tidak diperbolehkan untuk dikonsumsi. Menurut Peraturan Menteri Kesehatan Republik Indonesia No. 492/MENKES/PER/IV/2010, warna air yang tidak layak untuk dikonsumsi adalah 15 TCU sedangkan warna air yang didoakan dan tidak didoakan kurang dari 15 TCU. Air yang didoakan mengalami peningkatan warna sebagai indikasi peningkatan kekeruhan air juga.

#### **d) Suhu**

Suhu air sangat mempengaruhi aktivitas ion-ion yang terkandung dalam air. Suhu juga mempengaruhi laju reaksi kimia dalam air. Kenaikan suhu biasanya dapat meningkatkan laju energi dalam sistem dan kenaikan suhu merupakan salah satu sumber terjadinya reaksi kimia. Sampel air yang didoakan mengalami peningkatan suhu meskipun kecil daripada sampel air yang tidak didoakan sehingga dapat meningkatkan reaksi kimia yang dibutuhkan untuk membentuk ion-ion dan nutrisi yang diperlukan bagi tubuh. Disamping itu, menurut Peraturan Menteri Kesehatan Republik Indonesia No. 492/MENKES/PER/IV/2010, suhu air yang didoakan tidak melebihi ambang batas. Suhu rerata di Suralaya, Tasikmalaya adalah  $27^{\circ}\text{C}$ , sehingga suhu maksimum air yang melebihi ambang batas menurut Peraturan Menteri Kesehatan Republik Indonesia No. 492/MENKES/PER/IV/2010 yaitu  $30^{\circ}\text{C}$ .

### **2) Analisis Kimia**

#### **a) Sulfur atau Sulfat ( )**

Sulfur atau Sulfat merupakan senyawa yang sangat penting bagi proses kehidupan tumbuhan dan hewan. Sulfat atau sulfur merupakan nutrisi penting bagi tubuh manusia. Sulfur terdapat pada setiap sel tubuh. Sulfur berfungsi sebagai penunjang metabolisme hati, mendukung jaringan keratin pada rambut dan kulit serta antioksidan yang berfungsi sebagai penghambat penyakit kronis seperti *metabolic syndrome*. Berdasarkan Peraturan Menteri Kesehatan Republik Indonesia No. 492/MENKES/PER/IV/2010, air yang didoakan dan tidak didoakan masih layak dikonsumsi mengingat kandungan sulfatnya masih kurang dari 250 mg/l. Kandungan sulfat dalam air yang didoakan yaitu

sebesar 2,4 mg/l sedangkan air yang tidak didoakan sebesar 1,4 mg/l. Kandungan sulfat yang lebih tinggi pada air yang didoakan memungkinkan tambahan nutrisi sulfur atau sulfat dalam tubuh yang berguna bagi kesehatan manusia. Jika magnesium dan sulfat bereaksi dan menghasilkan Magnesium Sulfat, maka senyawa ini penting bagi tubuh dalam mengurangi peradangan dan mengeluarkan racun tubuh.

#### **b) Nitrat ( ) dan Nitrit ( )**

Berdasarkan Peraturan Menteri Kesehatan Republik Indonesia No. 492/MENKES/PER/IV/2010, kandungan nitrat dalam air minum seharusnya kurang dari 50 mg/l dan kandungan nitrit dalam air minum seharusnya kurang dari 3 mg/l. Sampel air yang didoakan dan tidak didoakan menunjukkan keduanya layak untuk keperluan air minum. Kandungan nitrit dan nitrat pada air yang didoakan mengalami peningkatan daripada air yang tidak didoakan. Kandungan nitrit dan nitrat dalam air yang masih didoakan masih sangat rendah meskipun mengalami peningkatan daripada air yang tidak didoakan.

#### **c) Kalsium ( )**

Kalsium merupakan ion yang banyak terkandung dalam batuan mineral. Sebagai komponen utama yang terkandung dalam air secara alami, kalsium sangat penting bagi siklus kehidupan tumbuhan dan hewan. Kandungan Kalsium pada air yang didoakan lebih tinggi daripada air yang tidak didoakan. Air yang didoakan kandungan kalsiumnya adalah 34 mg/l dan air yang tidak didoakan kandungan kalsiumnya adalah 26 mg/l. Kalsium mempunyai fungsi yang besar bagi tubuh manusia yaitu sebagai salah satu penunjang metabolisme, tubuh, penunjang kerja jantung dan otot serta sebagai pendukung hubungan antar saraf. Jika kalsium bergabung dengan fosfat maka akan berfungsi bagi tubuh sebagai penguat tulang dan gigi. Sehingga air yang didoakan mampu memberikan suplai Kalsium bagi tubuh yang lebih tinggi daripada air yang tidak didoakan yang dapat berguna sebagai penguat tulang dan gigi, pendukung kerja otot, saraf dan jantung.

#### **d) Magnesium ( )**

Magnesium merupakan logam alkalin yang berfungsi sebagai salah satu elemen yang penting bagi produksi tumbuhan dan hewan. Bagi manusia, Magnesium merupakan mineral yang penting bagi kesehatan manusia salah satunya sebagai pendukung transportasi ion Kalsium dan Kalium pada membrane-membran sel. Kekurangan mineral Magnesium dapat menyebabkan diabetes, stroke, dan kanker. Kandungan Magnesium dalam air doa dan air yang tidak didoakan menunjukkan kandungan yang sama. Kandungan Magnesium pada air sebaiknya kurang dari 50 mg/l. Magnesium dan Kalsium dalam air dapat bercampur dan dapat menyebabkan air banyak mengandung zat asam yang mengandung lemak. Kandungan Magnesium pada sampel air yang didoakan dan tidak didoakan tidak melampaui batas kandungan air yang diperbolehkan pada air secara alami.

#### **e) Natrium ( )**

Natrium atau yang juga disebut sebagai Sodium merupakan termasuk logam alkaline. Natrium berperan dalam fungsi saraf dan otot. Disamping itu, Natrium berfungsi sebagai pengatur keseimbangan air dalam sel, dan mempertahankan volume darah. Akan tetapi, kelebihan natrium dapat menyebabkan risiko tekanan darah tinggi. Pada sampel air yang didoakan menunjukkan kandungan Natrium yang lebih rendah daripada kandungan Natrium pada air yang tidak didoakan. Kandungan Natrium pada air yang didoakan sebesar 35,0749 mg/l sedangkan pada air yang tidak didoakan sebesar 41,443 mg/l. Hal ini menunjukkan air yang didoakan dapat mengurangi risiko tekanan darah tinggi mengingat asupan Natrium dalam tubuh memang sebaiknya dibatasi. Menurut WHO (World Health Organization), di Indonesia, sodium yang diperlukan bagi tubuh maksimal adalah satu sendok teh garam.

#### f) Kalium (K)

Kalium atau potassium merupakan mineral penting yang dibutuhkan oleh tumbuhan, hewan, dan manusia. Kalium pada manusia berfungsi sebagai pendukung sistem saraf dalam pengontrol detak jantung, otak dan fungsi lainnya. Kandungan kalium pada air yang didoakan lebih rendah daripada air yang tidak didoakan yaitu sebesar 41,443 mg/l dan air yang tidak didoakan adalah 57,4588 mg/l. Kandungan kalium pada airtanah secara alami adalah kurang dari 10 mg/l. Sehingga kandungan kalium pada kedua sampel melebihi ambang batas kandungan kalium pada airtanah. Akan tetapi, kandungan kalium air yang didoakan lebih rendah daripada kandungan air yang tidak didoakan. Hal ini menunjukkan bahwa air yang didoakan berkurang kandungan kalium dalam air sehingga air yang didoakan lebih baik daripada air yang tidak didoakan. Kandungan kalium sekaligus kandungan natrium yang lebih dari 50 mg/l dalam air akan menyebabkan air bersifat korosif.

### D. Pembahasan

Berdasarkan hasil analisis Laboratorium Hidrologi diatas menunjukkan bahwa air yang didoakan mempunyai kualitas yang lebih baik daripada yang tidak didoakan pada hal diambil dari sumber dan waktu yang sama di Pesantren Suryalaya. Baik secara analisis Kimia maupun Fisika. Salah satu analisis Kimia diantaranya DHL (daya hantar listrik). DHL menunjukkan ion yang terkandung dalam air. Semakin tinggi nilai DHL berarti semakin tinggi kandungan mineral dalam air. Nilai DHL pada air yang didoakan adalah 166,28 $\mu$ mhos/cm, sementara air yang tidak didoakan 164,53 $\mu$ mhos/cm. DHL dari sampel air yang didoakan menunjukkan nilai yang lebih tinggi yang berarti kandungan ion terlarut dan kemampuan ion untuk bergerak pada pengaruh energi potensial. Ini menunjukkan bahwa doa berpengaruh terhadap kualitas air, dimana isi kandungan doa adalah kalimat-kalimat yang baik. Hal ini senada dengan penelitian yang dilakukan Masaru Emoto yang menghasilkan bahwa air itu bisa melihat, mendengar, dan memahami segala bahasa. Bahasa yang diungkapkan dalam doa bisa bahasa Arab atau bahasa Indonesia, Jawa, Sunda atau bahasa yang lainnya. Akan tetapi yang lebih umum dikalangan Pesantren adalah doa dengan menggunakan bahasa Arab.

Analisis Kimia diantaranya Sulfat. Sulfat atau sulfur merupakan nutrisi penting bagi tubuh manusia. Sulfur terdapat pada setiap sel tubuh. Sulfur berfungsi sebagai penunjang metabolisme hati, mendukung jaringan keratin pada rambut dan kulit serta antioksidan yang berfungsi sebagai penghambat penyakit kronis seperti *metabolic syndrome*. Kandungan sulfat dalam air yang didoakan yaitu sebesar 2,4 mg/l sedangkan air yang tidak didoakan sebesar 1,4 mg/l. Kandungan sulfat yang lebih tinggi pada air yang didoakan memungkinkan tambahan nutrisi sulfur atau sulfat dalam tubuh yang berguna bagi kesehatan manusia. Contoh lain analisis kimia adalah Kalsium. Kalsium mempunyai fungsi yang besar bagi tubuh manusia yaitu sebagai salah satu penunjang metabolisme, tubuh, penunjang kerja jantung dan otot serta sebagai pendukung hubungan antar saraf. Jika kalsium bergabung dengan fosfat maka akan berfungsi bagi tubuh sebagai penguat tulang dan gigi. Kandungan Kalsium pada air yang didoakan lebih tinggi daripada air yang tidak didoakan. Air yang didoakan kandungan kalsiumnya adalah 34 mg/l dan air yang tidak didoakan kandungan kalsiumnya adalah 26 mg/l.

Permasalahannya terkadang umat manusia, khususnya umat Islam yang mempunyai konsep air doa meragukan akan kandungan air doa tersebut, sehingga sugesti yang ada adalah keragu-raguan dan kekuatan air doa menjadi lemah. Air sampel yang digunakan untuk analisis diatas adalah air mentah, tetapi karena di doakan (*berkah didoakan*) sangat layak untuk dikonsumsi. Yang jadi masalah juga terkadang orang mendewakan air tersebut sehingga pada akhirnya terjerumus kepada syirik. Kembali lagi kepada keyakinan atau iman seseorang dan niatnya masing-masing. Kebanyakan masyarakat Indonesia khususnya kepada mereka yang percaya kepada air doa meminta didoakan kepada ulama atau orang yang dianggap tinggi ilmu agamanya. Hal semacam itu tidak salah selagi niat utamanya adalah pemohon ampunan dan ridho dari Allah, air yang sudah didoakan hanya sebatas media. Sebagai manusia biasa yang banyak dosa wajar kalau meminta didoakan oleh orang yang dekat dengan Allah karena ilmu

agamanya yang tinggi, atau bisa jadi karena ritual ibadahnya dan kedekatannya dengan Allah sehingga doanya bisa cepat terkabul.

## E. Makna Air Barokah Bagi Pengikut TQN

Ada satu cerita di desa Gedangan masih termasuk dalam lingkungan Pesantren Suryalaya, sudah dua malam anak kecil itu menangis terus, dan ini malam ketiga dia selalu menangis ketika hari telah gelap. Lalu tetangga yang lain datang ingin membantu anak tersebut. Orang tuanya anak tersebut meminta air segelas dan dibacakannya bismillah dan doa lainnya kepada Abah Anom, lalu air tersebut diberikan kepada anak tersebut. Setelah di minum beberapa lama kemudian, anak kecil tersebut berhenti menangis dan mulai mengantuk, dan akhirnya tertidur pulas. Mungkin anak tersebut sangat capek sekali menangis hingga tertidur pulas. Apakah cukup seperti itu? Masyarakat Indonesia umumnya sangat mempercayai bahwa air yang sudah di doakan memberi aura positif ketika diminumkan kepada anak yang sakit panas dan menangis tidak berhenti-berhenti.

Penjelasan petugas keamanan Pondok Pesantren Suryalaya, setidaknya setiap hari orang yang minta di doakan umi hampir mencapai 100 orang dalam acara *ngaras*, pada masa Abah Anom masih hidup lebih dari itu sangat banyak sekali. Biasanya pengunjung yang datang menginap di Masjid kemudian berziarah ke makam Abah Sepuh dan Abah anom shalat berjamaah, dan yang belum ikut belajar zikir, mereka belajar zikir setelah shalat subuh dipimpin langsung oleh imam masjid. Penulis pun ketika melakukan penelitian ke Pesantren Suryalaya mengikuti prosesi tersebut sehingga mampu mengumpulkan data yang cukup untuk dimintai keterangan sebagai narasumber. Penulis mewawancarai seorang pengunjung yang berasal dari Karawang Jawa Barat, ia membawa rombongan sekitar 10 orang. Niat mereka yang pertama adalah berziarah ke makam Abah Anom dan Abah sepuh kemudian silaturahmi ke Umi sambil membawa air untuk di doakan oleh umi. Mereka berpendapat air yang sudah di doakan biasanya banyak mengandung kasiat, seperti untuk anak-anak mereka yang masih sekolah agar dicerdaskan otaknya, untuk dimakam orang tua mereka ketika berziarah ditaruhkan di atas makam orang sudah meninggal agar tenang dialam baka dan sebagai tolak bala serta rizqi.<sup>1122</sup>

Begitupaun keterangan yang penulis dapat dari H. S salah seorang santri Ikhwan Tarekat Qodiriah wa Naksabandiah (TQN), niat kita yang utama adalah pemohon ampunan dan ridho dari Allah, air yang sudah didoakan hanya sebatas media. Sebagai manusia biasa yang banyak dosa wajar kalau kita meminta didoakan oleh orang yang dekat dengan Allah karena ilmu agamanya yang tinggi, atau bisa jadi karena ritual ibadahnya dan kedekatannya dengan Allah sehingga doanya bisa cepat terkabul. Biasanya orang yang datang ke Pesantren Suryalaya dan bertemu dengan Pangersa Abah Anom dahulu waktu masih hidup banyak yang datang kembali karena mereka sudah dapat merasakan manfaat air doa yang sudah di doakan oleh Abah Anom, sekarang sepetinggal Abah Anom orang-orang datang dan bersilaturahmi ke Umi (istri Abah Anom) sebagai pengganti yang masih hidup untuk di doakan juga.<sup>1123</sup>

Ketika penulis bertemu dengan Umi langsung dengan membawa air untuk didoakan, beliau dengan merendah mengatakan bahwa beliau tidak bisa apa-apa hanya manusia biasa, Allah yang mempunyai kehendak atas segala sesuatu. Penulis sengaja mengambil air ukuran 1 liter dari sumber air sumur yang dialirkan lewat kran yang sama yakni air dari kran di sebelah Masjid Pesantren Suryalaya. Dengan tujuan agar bisa dilihat perbedaan air yang belum didoakan dan air yang sudah didoakan. Kedua air tersebut selanjutnya di uji di Laboratorium Universitas Gajah Mada Yogyakarta.

Setidaknya dari pemaparan beberapa narasumber yang kami wawancarai dari berbagai profesi terdapat beberapa kesimpulan untuk apa air doa itu mereka gunakan. Kebanyakan dari mereka yang memanfaatkan air doa adalah untuk mendapatkan limpahan qizqi yang berlebih, untuk menolak mara

---

1122 Penjelasan Ustadz Sar'an (57 tahun) pengunjung Pesantren Suryalaya berasal dari Bogor

1123 Penjelasan H. S (64 Tahun) Santri ikhwan Tarekat Qodiriah wa Naksabandiah (TQN) Pesantren Suryalaya.



bahaya, dan menyembuhkan sakit. Selebihnya untuk pendidikan anak agar cepat menangkap pelajaran, untuk penglaris dagangan dan sebagainya. Pada kenyataannya manusia hanyalah berusaha dengan ikhtiar yang sungguh sungguh, akhirnya Allah Swt yang menentukan dan mempunyai kehendak. Sebagai manusia yang beriman kita harus meyakini bahwa Allah menciptakan segala sesuatu dialam raya tidak sia-sia, tumbuhan, hewan dan alam raya seisinya sesungguhnya masih banyak mengandung misteri yang harus terus kita kaji untuk manfaat manusia dalam mengarungi samudra kehidupan.

## F. Kesimpulan dan Saran

### a) Kesimpulan

1. Secara umum hasil analisis laboratorium sampel air yang didoakan dengan yang tidak didoakan menunjukkan bahwa air yang didoakan cenderung memiliki kandungan ion yang lebih tinggi daripada air yang tidak didoakan.
2. Analisis fisika diantaranya Daya Hantar Listrik (DHL), kekeruhan, warna, dan suhu. Air yang dido'akan menghasilkan 166,28 $\mu$ mhos/cm, 0,38 FTU, 0,449 Pt.Co, 23,2 °C, sementara air yang tidak dido'akan menghasilkan 164,53 $\mu$ mhos/cm, 0,21 FTU, 0,249 Pt.Co, 23,0° C.
  - a. Daya Hantar Listrik (DHL) menunjukkan jumlah ion yang terlarut dalam air. Semakin tinggi nilai DHL berarti semakin tinggi kandungan mineral dalam air. DHL dari sampel air yang didoakan menunjukkan nilai yang lebih tinggi yang berarti kandungan ion terlarut dan kemampuan ion untuk bergerak pada pengaruh energi potensial.
  - b. Kekeruhan merupakan salah satu indikasi fisik untuk mengetahui kualitas air secara visual. Air yang semakin keruh menunjukkan semakin rendahnya kualitas air.
  - c. Warna juga merupakan parameter fisika yang paling mudah untuk mengetahui kualitas air. Secara visual, air yang berwarna bening umumnya mempunyai kualitas yang baik.
  - d. Suhu air sangat mempengaruhi aktivitas ion-ion yang terkandung dalam air. Suhu juga mempengaruhi laju reaksi kimia dalam air. Kenaikan suhu biasanya dapat meningkatkan laju energi dalam sistem dan kenaikan suhu merupakan salah satu sumber terjadinya reaksi kimia. Sampel air yang didoakan mengalami peningkatan suhu meskipun kecil daripada sampel air yang tidak didoakan sehingga dapat meningkatkan reaksi kimia yang dibutuhkan untuk membentuk ion-ion dan nutrisi yang diperlukan bagi tubuh.
3. Analisis kimia diantaranya Sulfat/Sulfur, Nitrat, Nitrit, Kalsium, Magnesium, Natrium, dan Kalium. Air yang dido'akan menghasilkan 2,4 mg/l Sulfat, 2,879 mg/l Nitrat, 0,004 mg/l Nitrit, 34 mg/l Kalsium, 36 mg/l Magnesium, 35,0749 mg/l Natrium, dan 41,443 mg/l Kalium. Sementara air yang tidak dido'akan menghasilkan 1,4 mg/l Sulfat, 1,493 mg/l Nitrat, 0,0031 mg/l Nitrit, 26 mg/l Kalsium, 36 mg/l Magnesium, 41,443 mg/l Natrium, dan 57,4588 mg/l Kalium.
  - a. Sulfat/Sulfur berfungsi sebagai penunjang metabolisme hati, mendukung jaringan keratin pada rambut dan kulit serta antioksidan yang berfungsi sebagai penghambat penyakit kronis seperti *metabolic syndrome*. Kandungan sulfat dalam air yang didoakan yaitu sebesar 2,4 mg/l sedangkan air yang tidak didoakan sebesar 1,4 mg/l. Kandungan sulfat yang lebih tinggi pada air yang didoakan memungkinkan tambahan nutrisi sulfur atau sulfat dalam tubuh yang berguna bagi kesehatan manusia.
  - b. Kalsium mempunyai fungsi yang besar bagi tubuh manusia yaitu sebagai salah satu penunjang metabolisme, tubuh, penunjang kerja jantung dan otot serta sebagai pendukung hubungan antar saraf. Jika kalsium bergabung dengan fosfat maka akan berfungsi bagi tubuh sebagai penguat tulang dan gigi. Kandungan Kalsium pada air yang didoakan lebih tinggi daripada air yang tidak didoakan. Air yang didoakan kandungan kalsiumnya adalah 34 mg/l dan air yang tidak

didoakan kandungan kalsiumnya adalah 26 mg/l.

- c. Bagi manusia, Magnesium merupakan mineral yang penting bagi kesehatan manusia salah satunya sebagai pendukung transportasi ion Kalsium dan Kalium pada membrane-membran sel. Kekurangan mineral Magnesium dapat menyebabkan diabetes, stroke, dan kanker. Kandungan Magnesium dalam air doa dan air yang tidak didoakan menunjukkan kandungan yang sama. Kandungan Magnesium pada air sebaiknya kurang dari 50 mg/l.
  - d. Natrium atau yang juga disebut sebagai Sodium merupakan termasuk logam alkalin. Natrium berperan dalam fungsi saraf dan otot. Disamping itu, Natrium berfungsi sebagai pengatur keseimbangan air dalam sel, dan mempertahankan volume darah. Akan tetapi, kelebihan natrium dapat menyebabkan risiko tekanan darah tinggi. Pada sampel air yang didoakan menunjukkan kandungan Natrium yang lebih rendah daripada kandungan Natrium pada air yang tidak didoakan. Kandungan Natrium pada air yang didoakan sebesar 35,0749 mg/l sedangkan pada air yang tidak didoakan sebesar 41,443 mg/l. Hal ini menunjukkan air yang didoakan dapat mengurangi risiko tekanan darah tinggi mengingat asupan Natrium dalam tubuh memang sebaiknya dibatasi.
  - e. Kalium atau potassium merupakan mineral penting yang dibutuhkan oleh tumbuhan, hewan, dan manusia. Kalium pada manusia berfungsi sebagai pendukung sistem saraf dalam pengontrol detak jantung, otak dan fungsi lainnya. Kandungan kalium pada air yang didoakan lebih rendah daripada air yang tidak didoakan yaitu sebesar 41,443 mg/l dan air yang tidak didoakan adalah 57,4588 mg/l. Kandungan kalium pada airtanah secara alami adalah kurang dari 10 mg/l. Sehingga kandungan kalium pada kedua sampel melebihi ambang batas kandungan kalium pada airtanah. Akan tetapi, kandungan kalium air yang didoakan lebih rendah daripada kandungan air yang tidak didoakan. Hal ini menunjukkan bahwa air yang didoakan berkurang kandungan kalium dalam air sehingga air yang didoakan lebih baik daripada air yang tidak didoakan.
4. Pemaknaan pengikut TQN terhadap air didoakan bermacam-macam diantaranya agar banyak rizqi dan dijauhkan dari bahaya, untuk obat penyembuhan penyakit, bagi anak-anak mereka yang masih sekolah agar dicerdaskan otaknya, untuk disimpan diatas kuburan orang tua mereka ketika berziarah agar tenang dialam baka dan sebagai tolak bala.

## **b) Saran**

Penelitian mengenai kandungan air doa masih sangat jarang dilakukan di Indonesia, khususnya pada Perguruan Tinggi Agama Islam, mungkin karena keterbatasan laboratorium air (hidrologi). Padahal penelitian semacam itu sangat penting sekali mengingat masyarakat Indonesia mayoritas beragama Islam. Disamping itu membuat ilmiah hal-hal yang dianggap ragu, sehingga menambah keimanan terhadap doa-doa yang di ajarkan oleh Rasulullah.

Penelitian semacam ini sebaiknya diperbanyak mengingat jenis doa masih banyak, tempat juga mempengaruhi, keikhlasan dan keilmuan seorang yang membacakan doa, individu atau bersama-sama dalam mendoakan. Itu semua sangat mempengaruhi dalam kualitas air doa.

## **DAFTAR PUSTAKA**

1. Abdurahman, Dudung. 2012. *Pengembangan Sufisme dan Kearifan Lokal Dalam Sejarah TQN Suryalaya*. Hand out Short Course Metodologi penelitian Etnografi (Islam dan Budaya Lokal). Suryalaya, Rabu 12 September 2012
2. Ahimsa-Putra.1985. *Etnosains dan Etnometodologi*, Sebuah Perbandingan. Jakarta. LIPI
3. Azlan, Ulfami. 2012. *Pemaknaan barokah dalam kehidupan ikhwan tqn (thareqat qodiriyyah naqsabandiyah) suryalaya (studi etnolinguistik)*. Direktorat Pendidikan Tinggi Islam Kementerian

Agama. Jakarta

4. David K Todd dan Larry W Mays, 2005, Edisi Ketiga, *Groundwater Hydrology*, John Wiley & Sons, Inc., the United States of America.
5. Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa. Kamus Besar Bahasa Indonesia. 2005. Jakarta: Balai Pustaka. Holmes. 2001. *An Introduction to Sociolinguistics*. England: Longman
6. Emoto, Masaru. (2005). *The True Power of Water*. Bandung. MQ Publising
7. Fetter, C.W., (2001) Edisi Keempat, *Applied Hydrogeology*, Prentice Hall, New Jersey
8. Geertz, Clifford (1971) *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*. Chicago: Chicago Univ. Press
9. Philip, (2005). *Water and life: Seeking the solution*, Nature 436, 1084-1085 (25 August 2005) | doi:10.1038/4361084a
10. Kitab ” *Tanbih, Tawasul, Manaqib*”. Wahana Karya Grafika Bandung. t.th
11. Nur Syam (2007) *Mazhab-Mazhab Antropologi*. Yogyakarta: LKiS
12. Ma'mun, Syukron. 2012. *TQN “Diamalkan, Diamankan, dan Dilestarikan” (Kajian Fenomenologi terhadap maklumat Abah Anom)*
13. Martino, (2003) *Water, an Essential Element of Life*, A Contribution of the Delegation of the Holy See on the Occasion of the third World Water Forum, Kyoto, Japan, 16th-23rd March 2003
14. Mulyanti, Sri. 2008. Analisis Air Minum Secara Fisika dan Kimia. *Laporan Akademis Kimia. Bandung*. Universitas Pendidikan Indonesia
15. Rosadi, Andri. 2012. *Mencari Barokah dan Karomah: Analisis Makna Ziarah Makam di Situ Lengkong Panjalu, Ciamis*
16. PP No. 82 tahun 2001 tentang Pengelolaan Kualitas Air dan Pengendalian Pencemaran
17. Rhoades, Tanner GA (2003). *Medical Physiology* (ed. 2nd ed.). Baltimore: Lippincott Williams & Wilkins. ISBN 0781719364
18. Shiraishi, Saya Sasaki (1997) *Pahlawan-Pahlawan Belia: Keluarga Indonesia Dalam politik*. Jakarta: Gramedia.
19. Siroj, Said Aqiel, (2012) *Dialog Tasawuf Kyai Said*. Surabaya. Khalista
20. Schimmel, Annemarie (1992) *Islam: an Introduction*. Albany: State Univ. of New York Press.
21. Spradley, James. 1980. *Participant Observation*. Holt, Rinehart and Winston.
22. Sunardjo, Unang. 1995. *Sejarah Pondok Pesantren Suryalaya*. Yayasan Serba Bakti Pondok Pesantren Suryalaya
23. Tylor, Christopher S. (1998) *In the Vicinity of Righteous: Ziyara and the Veneration of Muslim Saints in Late Medieval Egypt*. Leiden: Brill.

# Revitalisasi dan Variasi Sufisme Kontemporer di Perkotaan: Studi atas Sufisme Perennial Padepokan Thaha Jakarta

Oleh: Zulfan Taufik

STAI Nur El-Ghazy Bekasi

## Abstrak

*Perkotaan Indonesia, sebagaimana di perkotaan lain di dunia, memunculkan gejala keagamaan yang tidak lagi hanya diwakili bentuk-bentuk konvensional. Tetapi juga bahkan bentuk-bentuk baru yang bersifat perennialis, sebagaimana yang tampak pada sufisme di Padepokan Thaha. Gejala ini dapat dipahami jika melihat bahwa banyak dari aspek-aspek modernitas yang cenderung menguntungkan penyebaran model keagamaan demikian. Tidak heran jika kebanyakan dari anggotanya berasal dari kelas menengah dan telah memiliki karier yang luas dalam pendidikan formal, termasuk pendidikan tingkat universitas, yang memang terbiasa menerima ide-ide baru. Sufisme perennial dengan kemampuannya menjamahi wilayah esoterik dengan melampaui bentuk-bentuk eksoterik, mampu berdialog dengan agama lain dan membuka pintu-pintu penghalang dengan kunci hikmah perennial dan universalnya. Dengan demikian, model keagamaan yang muncul bukanlah agama yang terpisah dan berbeda samasekali dari agama-agama tradisional. Namun pada tataran esoteris dan puncak-puncak peradaban itu akan muncul suatu paham keberagamaan eklektik dan sikap keberagamaan yang lebih humanistik-universal.*

**Kata Kunci:** *perennialisme, sufisme, makrifat, perkotaan, Padepokan Thaha.*

## PENDAHULUAN

Sufisme,<sup>1124</sup> baik sebagai wacana maupun praktek, telah menjelma menjadi salah satu fenomena menarik yang mewarnai perkembangan masyarakat perkotaan kontemporer seperti Jakarta. Media massa sejak tahun 1980-an dan 1990-an telah banyak memberitakan tentang kelas menengah kota berlomba-lomba ikut tarekat dan majelis-majelis spiritual lainnya.<sup>1125</sup> Daya tahan sufisme dalam masyarakat perkotaan kontemporer ini tentu saja telah meruntuhkan banyak asumsi analitis penting sebelumnya yang mengidentikkan sufisme dengan kelompok masyarakat awam pedesaan dan akan menghilang seiring dengan proses modernisasi dan globalisasi yang terjadi.<sup>1126</sup>

Berbagai penelitian terbaru, menunjukkan bahwa sufisme sedang mengalami perkembangan yang luar biasa pesat, tidak hanya terjadi di kawasan dunia Muslim, tetapi juga di kawasan dunia Barat.<sup>1127</sup>

---

1124 Dalam tulisan ini, terma sufisme digunakan sebagai padanan kata tasawuf. Dari perspektif sejarah perkembangan, sufisme sering dimaknai sebagai dimensi mistik atau esoterik dalam Islam yang bersumber dari al-Qur'an dan hadits serta perilaku Nabi Muhammad dan para sahabatnya. Namun ekspresi sosial sufisme dalam perjalanannya menembus waktu dan wilayah geografis, sangat fleksibel. Bentuk-bentuknya telah disesuaikan dengan berbagai latar sosial dan konteks kultural. Dengan demikian, terma sufisme dalam tulisan ini tidak terbatas pada ordo-ordo sufi seperti tarekat, tetapi juga bentuk-bentuk baru yang menggambarkan tingkatan akulturasi dengan budaya lokal maupun orientasi dan keterhubungan dengan Islam.

1125 Lihat misalnya laporan Tempo, 20 April 1991.

1126 Sebagaimana yang dikemukakan oleh A.J. Arbery dalam penelitiannya tentang sufisme, bahwa tarekat di banyak tempat tetap "menarik masyarakat bodoh, tetapi tak satu pun orang yang terdidik peduli mendukung mereka". A.J. Arbery, *Sufism* (London: Allen and Unwin, 1950), 22. Hal senada, juga dikemukakan Clifford Geertz dan Ernest Gellner yang mengkaji peralihan yang nyata-nyata tak terelakkan dari "gaya klasik" Islam kepada "skripturalisme" yang kering dari para pembaharu perkotaan pada abad ke-19 dan ke-20. Lihat Clifford Geertz, *Islam Observed* (Chicago: University of Chicago Press, 1968); Ernest Gellner, *Postmodernism, Reason and Religion* (London and New York: Routledge, 1992).

1127 Beberapa penelitian tersebut terangkum dalam buku Jamal Malik dan John Hinnels, ed., *Sufism in the West* (New York: Routledge, 2006); Martin van Bruinessen dan Julia Day Howell, ed., *Sufism and the 'Modern' in Islam* (London: IB Tauris, 2006);

Lebih menarik lagi bahwa fenomena sufisme tersebut tidak hanya diwakili oleh bentuk-bentuk tawasuf konvensional, baik tarekat atau tasawuf yang diamalkan secara personal-individual, tetapi juga muncul bentuk-bentuk baru dari pengamalan sufisme. Dalam konteks perkotaan Indonesia, sufisme hadir dalam berbagai bentuk baik yang *mu'tabarrah* (ortodoks) maupun *ghayru mu'tabarrah* (heterodoks). Tarekat yang tergolong *mu'tabarrah* dan memiliki penganut yang cukup besar adalah Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah (TQN), Tarekat Naqsyabandiyah Khalidiyah, Tarekat Naqsyabandiyah Haqaniyyah, dan lain-lain. Sedangkan tarekat *ghayru mu'tabarrah* yang berkembang di perkotaan, seperti Shalawat Wahidiyyah, berbagai majelis zikir yang memiliki ciri-ciri seperti tarekat, dan juga kelompok-kelompok kajian dan perkumpulan yang dilaksanakan untuk kepentingan mendekatkan diri kepada Allah. Makalah ini membahas Padepokan Thaha sebagai kelompok sufisme perennial yang hadir di tengah perkotaan Jakarta dan berhasil menarik pengikut yang cukup luas.

## PERKEMBANGAN DAN VARIASI SUFISME KONTEMPORER

Sufisme adalah istilah yang tidak mudah didekati. Dalam bahasa Arab dan Persia, terdapat banyak sekali istilah bagi penganutnya yang memiliki makna-makna berbeda dan terkadang saling bertentangan, yang semuanya itu dimasukkan ke dalam glosarium Inggris *sufism*.<sup>1128</sup> Istilah Arab yang kemudian diterjemahkan sebagai sufisme (*sufism*) adalah *taṣawwuf*. Berbeda dengan kata dalam bahasa Inggris yang bersufiks “*ism*” yang bermakna ideologi atau doktrin, *taṣawwuf* adalah bentuk nomina verbal dari struktur gramatikal tertentu yang digunakan dalam bahasa Arab untuk menunjukkan makna “proses”, yang secara literer bermakna “proses menjadi Sufi”.<sup>1129</sup>

Para sufi sejak masa-masa awal telah berbeda pendapat mengenai asal-usul nama *taṣawwuf* yang kemudian diterjemahkan menjadi sufisme. Al-Hujwīrī (w.1073), pada pertengahan abad ke-11, meringkas pendapat-pendapat mengenai asal-usul kata *taṣawwuf*. Ia mengatakan bahwa sebagian pendapat memandang kata sufi disebut demikian karena pelakunya mengenakan jubah wool (*ṣūf*), sebagian lain mengatakan karena sufi berada di baris depan (*ṣaff al-awwal*), sebagian lain lagi mengatakan karena para sufi itu menganggap diri mereka termasuk dalam *aṣḥāb al-ṣuffāh* (orang-orang yang duduk di serambi sekeliling masjid Nabi). Dan yang lain beranggapan bahwa sufi berasal dari *ṣafā'* (kemurnian). Pandangan lain, yang berasal dari Barat, menyebutkan bahwa sufi berasal kata Yunani *sophos* (arif). Pandangan terakhir ini, menurut Schimmel, tidak dapat diterima secara filologis. Dan yang sekarang umum diterima adalah bahwa kata *taṣawwuf* berasal dari kata *ṣūf*, yang berarti jubah wool kasar yang dikenakan generasi pertama para pertapa sebagai ciri khas mereka.<sup>1130</sup>

Namun menurut al-Kalābādī, orang-orang yang menghubungkan para sufi dengan serambi masjid dan dengan berpakaian wool, hanya menyatakan sisi luaran kehidupan mereka saja, karena sebenarnya mereka adalah orang-orang yang telah meninggalkan gemerlapnya dunia dan memilih pergi meninggalkan rumah dan sahabat-sahabatnya. Mereka berkelana ke seluruh negeri dan mengambil benda-benda dunia

---

Catharina Raudvere dan Leif Stenberg, ed., *Sufism Today: Heritage and Tradition in the Global Community* (London: IB Tauris, 2009).

<sup>1128</sup>Kata *sufism* merupakan sesuatu yang sangat baru, dikemukakan pertama kali dalam artikel oleh Lt. James Wiliam Graham dengan judul “A Treatise on Sufism, or Mahomedan Mysticism”. Sedangkan dalam bentuk buku, kata *sufism* dalam bahasa Eropa ditulis oleh seorang profesor teologi Jerman bernama Tholuck, F.A.D., melalui karyanya *Sufismus sive Theosophia Persarum Pantheistica. Sufismus sive Theosophia Persarum Pantheistica* (Berlin, 1821). Lihat, Carl W. Ernst, *The Shambala Guide to Sufism* (Massachusetts: Shambala Publication Inc., 1997), 13-15. Bandingkan dengan, Idries Shah, *The Way of The Sufi* (Harmondsworth, England: Penguin Books Ltd., 1968), 13; Annemarie Schimmel, *Mystical Dimension of Islam* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), 9.

<sup>1129</sup>Penciptaan istilah *taṣawwuf* dalam pengertian preskriptifnya merupakan prestasi abad ke 4 Hijriah (10 M.), meskipun sebenarnya ia merupakan kelanjutan dari apa yang sudah dirintis sebelumnya. Lihat ‘Abd Allāh Anṣārī, *Ṭabaqāt al-Ṣūfiyyah* (Teheran: Intisyarat-i Furugi, 1983), 7. Lihat juga Ernst, *The Shambala Guide to Sufism*, 20-21.

<sup>1130</sup>Schimmel, *Mystical Dimension of Islam*, 14. Lihat juga Ernst mengenai pandangan para orientalis tentang sufisme sebagai Darwis dan Fakir. Ernst, *The Shambala Guide to Sufism*, 3-4; Hamka, *Tasawuf: Perkembangan dan Pemurniannya* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1993), 79-80.

sekedar untuk menutupi ketelanjangan mereka dan untuk menghilangkan kelaparan.<sup>1131</sup> Bagi Abū Bakr al-Kattānī, tasawuf lebih kepada *ṣafā'* (kejernihan hati) dan *mushāhadah* (menyaksikan Allah). *Ṣafā'* diposisikan sebagai *waṣīlah* (sarana atau jalan yang mengantarkan pada suatu tujuan). Jika arti ini dipahami dalam perspektif tasawuf maka maknanya adalah sarana, teknik, cara, dan upaya penyucian jiwa menuju Allah. Sedangkan *mushāhadah* adalah *ghāyah* (tujuan) tasawuf, yakni menyaksikan atau selalu merasa disaksikan oleh Allah. Itulah makna lain dari hadits Rasulullah tentang *al-ihsān*. Akan tetapi *mushāhadah* juga sering dimaknai sebagai *al-liqā'*, yaitu bertemu Allah.<sup>1132</sup>

Dari perspektif sejarah perkembangan, sufisme sering dimaknai sebagai dimensi mistik atau esoterik dalam Islam yang bersumber dari al-Qur'an dan hadits serta perilaku Nabi Muhammad dan para sahabatnya,<sup>1133</sup> yang dalam perkembangan berikutnya mengalami perluasan penafsiran yang disebabkan oleh perspektif penafsir dan indikasi yang menonjol dalam praktiknya. Sebagaimana dikatakan Schimmel berikut:

*"The history of Sufism is a chart of showing some of the stations on this path of interpretation, some of the form in which this one reality was expressed, some of the different ways in which the mystics tried to reach their goal, whether individually or collectively, through gnosis or through love, by means of asceticism or through practices leading to ecstatic rapture. Its external history is a history of the spiritual, theological, and literary movements inside Islam."*<sup>1134</sup>

Keanekaragaman sufisme dapat dipahami tidak terbatas hanya pada aspek sejarahnya saja, melainkan juga pada aspek budaya. Hal demikian karena sufisme merupakan tradisi yang telah berkembang di berbagai iklim budaya, baik di Afrika, Timur Tengah, Eropa, Persia, Asia Selatan, dan juga Asia Tenggara yang mencerminkan keunikan bentuk sufismenya masing-masing. Sebagaimana diktum Sufi terkenal bahwa "air mengambil warna dari wadahnya", sufi telah membentuk praktek mereka sepanjang kontur konteks lokalitasnya. Ekspresi sosial sufisme dalam perjalanannya menembus waktu dan wilayah geografis, sangat fleksibel. Bentuk-bentuknya telah disesuaikan dengan berbagai latar sosial dan konteks kultural, dan tidak ada satu pun model organisasi sosial yang dapat memperlakukan secara adil bentuk-bentuk ini. meskipun mungkin benar bahwa berbagai tarekat yang ada sekarang memiliki inti gagasan dan praktik yang sama, namun tarekat-tarekat ini menampilkan keragaman bentuk organisasi sosial yang sangat berbeda-beda.<sup>1135</sup>

Gisela Webb mengidentifikasi tiga gelombang utama aktivitas sufi di Amerika dengan ciri khas dan tantangannya masing-masing. Gelombang pertama dimulai pada tahun 1900an yang dipicu oleh kontak masa kolonial Barat dengan Timur; gelombang kedua yang bertepatan dengan gerakan anti-pembangunan pada 1960an dan 1970an; dan gelombang ketiga terjadi pada paruh terakhir abad 20 bersamaan dengan pertumbuhan imigran dari dunia Muslim ke Barat.<sup>1136</sup> Berbeda dengan Webb yang fokus pada pemetaan historis, Alan Godlas membuat klasifikasi yang mengukur keterhubungan

---

1131Ibn Abi Ishaq al-Kalābādī, *Al-Ta'arruf li Madhhab Ahl al-Taṣawwuf* (al-Qāhirah: Maktabah al-Kulliyah al-Azhāriyyah, 1969), 25-26.

1132'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *Qaḍīyah fī al-Taṣawwuf* (al-Qāhirah: Maktabah al-Qāhirah, t.t.), 173-177. Lihat juga Qushayrī yang menyusun daftar pernyataan pemimpin-pemimpin sufi terhadap tujuan-tujuan etika dan spiritual preskriptif sufisme. Abū al-Qāsim Ibn 'Abd al-Karīm al-Qushayrī, *Al-Risālah al-Qushayriyyah* (al-Qāhirah: Dār al-Kutub al-Hadīthah, 1974), 20. Tentang contoh-contoh lain pemaknaan tasawuf, lihat Javad Nurbakhsy, *Sufism: Meaning, Knowledge, and Unity* (New York: Khaniqahi-Ni'matullahi Publication, 1981), 11-41.

1133Lihat misalnya Schimmel, *Mystical Dimension of Islam*, 3; R. A. Nicholson, *The Mystics of Islam* (London: George Bell & Sons, 1914), 20; A.J. Arbery, *Sufism, An Account of The Mystics of Islam*, 11. Lihat juga Muḥammad Muṣṭafā Ḥilmī, *Al-Ḥayāh al-Rūḥiyyah fī al-Islām* (Al-Qāhirah: t.p., 1945); Ibrāhīm Madkūr, *Fī al-Falsafah al-Islāmiyyah: Manhaj wa Taḥbīquh* (Al-Qāhirah: Dār al-Ma'ārif, 1976), 66.

1134Schimmel, *Mystical Dimension of Islam*, 23-24.

1135William Rory Dickson, *Living Sufism in North America* (Disertasi di Department of Religion and Culture, Wilfrid Laurier University, 2012), 28.

1136Gisela Webb, "Third-wave Sufism in America and the Bawa Muhaiyaddeen Fellowship", dalam *Sufism in the West*, ed. Jamal Malik dan John Hinnels (New York: Routledge, 2006), 86-98.

sufisme terhadap Islam (secara spesifik terhadap syariah) sebagai kriterianya. Ia menganggap orientasi keagamaan menjadi penting dan mencatat berbagai tingkatan dedikasi terhadap Islam. Sebagaimana yang termuat dalam website Godlas, kategori tersebut meliputi: (1) *Islamic Sufi Orders in the West*, (2) *Quasi-Islamic Sufi Organisations or Orders*, (3) *Non-Islamic Sufi Organisations or Orders*, dan (4) *Organisations or Schools Related to Sufism or Sufi Orders*.<sup>1137</sup>

Sejalan dengan Godlas, Hermansen menggunakan metafora taman untuk membangun kategori sufisme berdasarkan orientasi mereka terhadap Islam, namun ia menambahkan tingkatan akulturasi sufisme tersebut dengan budaya lokal. Kategori ini terdiri dari: 1) perennial (*perennials*), 2) hibrida (*hybrids*), dan 3) transplantasi (*transplant*). Nama-nama ini sesuai dengan definisi karakteristik hortikultura metaforanya. Tipologi *pertama* yaitu perennial atau kadang disebut universalis, merujuk pada kelompok sufi yang dekat dengan gagasan bahwa kebenaran yang berlaku abadi merupakan kerangka dasar seluruh agama, dan tidak kaku dalam identifikasi Islam. Tipologi ini mencakup kelompok yang menyambut setiap tradisi agama sebagai jalan tradisi yang valid dan kelompok yang melampaui unsur-unsur dari beragam tradisi keagamaan didasarkan pada hubungan spiritual yang universal kepada satu sumber Kebenaran. Keanggotaannya cenderung sebagian besar berasal dari non-imigran Barat. Misalnya saja the Sufi Order in the West dan the Sufi Order of America, yang dipimpin oleh Pir Vilayat Inayat Khan, anak dari Hazrat Vilayat Inayat Khan. Tipologi *kedua* yaitu hibrida, mengacu pada gerakan-gerakan sufi yang berorientasi pada Islam, tetapi telah dikontekstualisasikan dalam aspek-aspek tertentu dari budaya Barat. Kelompok sufi ini menggabungkan spiritualitas Islam dengan ajaran-ajaran esoterik yang akrab bagi orang Amerika. Misalnya the Halveti-Jerrahi Order dan the Bawa Muhaiyaddeen Fellowship, dipimpin oleh imigran Muslim namun keanggotaannya menjangkau baik yang imigran maupun non-imigran. Sedangkan tipologi *ketiga* yaitu transplantasi, mengacu pada kelompok-kelompok kecil etnis Muslim imigran yang mempraktekkan tasawuf tradisional tanah air mereka dan memilih untuk tidak beradaptasi banyak dalam konteks baru di Barat, misalnya Tarekat Bektasyi dan Ni'matullahi.<sup>1138</sup>

Dalam konteks Indonesia, sufisme yang berkembang pada awal penyiaran Islam sampai dengan abad XVIII adalah tasawuf yang bercorak falsafi dan menekankan pada ajaran *wahdat al-wujud* sebagai puncak sufisme. Corak tasawuf yang demikian itu tidak saja pada Tarekat Syatariyah yang dikembangkan oleh Abdur Rauf Singkel seperti yang dinyatakan oleh Steenbrink,<sup>1139</sup> tetapi juga pada tarekat lainnya seperti Qadiriyyah oleh Hamzah Fansuri dan Syamsuddin al-Sumatrani, Khalwatiyah dan Naqsyabandiyah oleh Syekh Yusuf Makassar, Samaniyah oleh Abdul Samad al-Falimbani dan Muhammad Nafis al-Banjari. Pemurnian ajaran tasawuf dengan cara menghilangkan pandangan *wahdat al-wujud* dan menekankan pentingnya syari'at, baru terjadi pada abad ke-19 melalui tokoh-tokoh sufi yang juga berasal dari Indonesia setelah kembali dari mencari ilmu di Saudi Arabi. Tiga ulama terpenting dalam kaitannya dengan pemurnian ajaran tasawuf pada abad ke-19 di Indonesia ini yaitu Syekh Ismail al-Khalidi al-Minangkabawi, Syekh Muhammad Saleh az-Zawawi, dan Syekh Ahmad Khatib as-Sambasi. Tarekat yang dikembangkan oleh ketiga ulama sufi ini adalah Tarekat Naqsyabandiyah Khalidiyah, Tarekat Naqsyabandiyah Muzhariyah, dan Tarekat Qadiriyyah Naqsyabandiyah. Ketiga aliran tarekat inilah yang dewasa ini memiliki penganut paling besar dibanding dengan tarekat lainnya.<sup>1140</sup>

---

1137 Alan Godlas, "Sufism, the West, and Modernity", diakses dari <http://islam.uga.edu/sufismwest.html>, pada tanggal 27 Maret 2014. Lihat juga Oluf Schönbeck, "Sufism in the USA: Creolisation, Hybridisation, Syncretisation?", dalam *Sufism Today: Heritage and Tradition in the Global Community*, ed. Catharina Raudvere dan Leif Stenberg (London: IB Tauris, 2009), 177-187.

1138 Marcia Hermansen, "Literary Productions of Western Sufi Movement", dalam *Sufism in the West*, ed. Jamal Malik dan John Hinnels (New York: Routledge, 2006), 28-29. Lihat juga, Marcia Hermansen, "In the Garden of American Sufi Movements: Hybrids and Perennials", dalam *New Trends and Developments in the World of Islam*, ed. Peter B. Clarke (London: Luzac Oriental, 1997), 155-178; Marcia Hermansen, "Hybrid Identity Formations in Muslim America: The Case of American Sufi Movements", *The Muslim World* 90, ½ (2000): 158-197.

1139 K. A. Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam Indonesia Abad ke-19* (Jakarta: Penerbit Bulan Bintang, 1984), 174.

1140 Martin van Bruinessen, "Tarekat Qadiriyyah dan Ilmu Syekh Abdul Qadir Jaelani di India, Kurdistan, dan Indonesia", *Ulumul Qur'an* 2, 2 (1989): 69-70; Hawash Abdullah, *Perkembangan Ilmu Tasawuf dan Tokoh-Tokohnya di Nusantara* (Solo:

Sejalan dengan berkembangnya pesantren, kelompok sufi falsafi menjadi semakin tidak populer, dan pada akhirnya terbentuk lembaga keortodoksian seperti *Jam'iyah Ahli al-Tarīqah al-Mu'tabarah al-Nahdiyyah*<sup>1141</sup> yang bertujuan antara lain untuk menjaga kemurnian ajaran Islam dan melakukan penilaian tentang keabsahan sebuah tarekat. Menurut Bruinessen, penggunaan istilah *mu'tabarah* atau “diakui”, menunjukkan keinginan mereka untuk membedakan sufisme ortodoks dengan mistisisme gerakan kebatinan dan tarekat lokal, yang telah menjadi sasaran kritik yang semakin gencar dari kalangan Muslim pembaharu dan tradisionalis konservatif. AD/ART Jam'iyah hanya memberikan definisi yang tidak jelas tentang apa yang dimaksud dengan *mu'tabarah*: mengikuti *ahl al-sunnah wal jamaah* dan mengikuti salah satu dari mazhab fikih yang empat. Dalam percakapan, kriteria berikut ini biasanya disebutkan: rangkaian sanad yang tak terputus dari Nabi, setia kepada syariah, dan menolak mistisisme monastik (*wahdat al-wujud*).<sup>1142</sup>

Berdasarkan dikotomi *mu'tabarah* dan *ghayru mu'tabarah* serta perkembangan organisasi sufisme di perkotaan Indonesia, Howell membagi kategori sufisme menjadi tiga bentuk, yaitu: (1) tarekat ortodoks; (2) tarekat marginal; dan (3) persekutuan sufi modern. Menurutnya, tarekat ortodoks adalah perkumpulan yang terus terang untuk kegiatan sufi, mempunyai ciri khas bentuk struktur yang tradisional bagi tarekat dan diakui sebagai tarekat yang sah. Tarekat marginal yaitu perkumpulan yang melakukan kegiatan sufisme, akan tetapi tidak mempunyai silsilah yang disyaratkan dalam tarekat ortodoks. Persekutuan sufi modern adalah sebuah organisasi sosial atau berbentuk yayasan, di mana sufisme menjadi salah satu program organisasinya. Akan tetapi guru atau instruktur tidak mempunyai legitimasi spiritual sebagaimana dalam sufi ortodoks.<sup>1143</sup>

Dari pemaparan di atas, dapat dipahami bahwa sufisme dengan aliran-alirannya merupakan salah satu dimensi ajaran Islam yang paling mudah diserap oleh berbagai kebudayaan. Perbedaan dan dinamika kebudayaan, juga telah mempengaruhi vitalitas dan keragaman bentuk sufisme. Tidak mengherankan jika fenomena sufisme saat ini tidak lagi hanya diwakili oleh bentuk-bentuk tawasuf konvensional, baik tarekat atau tasawuf yang diamalkan secara personal-individual, tetapi juga muncul bentuk-bentuk baru dari pengamalan sufisme yang mirip dengan apa yang disebut ahli sosiologi agama sebagai New Age Movement atau New Religious Movement (NRM).<sup>1144</sup> Proses modernisasi yang tengah berlangsung baik secara politik, ekonomi, maupun sosial—mempunyai dampak yang mendasar terhadap praktik agama dan khususnya Islam. Bentuk-bentuk baru kehidupan berserikat meningkatkan interkoneksi transnasional dan global, serta penggunaan teknologi media modern memiliki dampak besar terhadap kehidupan beragama dan ekonomi yang semakin beragam dan kompleks.

---

Ramdhani, 1980), 37; J. S. Trimmingham, *The Sufi Order in Islam* (London: Oxford University Press, 1973), 130; Ahmad Syafi'i Mufid, *Tangklukan, Abangan, dan Tarekat: Kebangkitan Agama di Jawa* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2006), 64-65.

1141Awalnya bernama Pucuk Pimpinan Jam'iyah Ahli Thoriqoh Mu'tabarah yang didirikan pada 10 Oktober 1957, namun kemudian sebagai tindak lanjut dari keputusan Mu'tamar NU tahun 1979 di Semarang, nama badan tersebut diganti menjadi Jam'iyah Thoriqoh Mu'tabarah Nahdiyyin. Penambahan kata “Nahdiyyin ini dimaksudkan untuk menegaskan bahwa badan federasi ini harus tetap berafiliasi ke NU. Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya mengenai Masa Depan Indonesia*, cet. 8 (Jakarta: LP3ES, 2011), 222-223.

1142Martin van Bruinessen, “Saints, Politicians and Sufi Bureaucrats: Mysticism and Politics in Indonesia's New Order”, 101.

1143Julia Day Howell, “Institutional Change and the Social Scientific Study of Contemporary Indonesian Sufism: Some Methodological Considerations”, makalah seminar Sufisme Perkotaan (Balitbang Depag RI, 2000), 4-5.

1144Lihat Ninian Smart, *The Religious Experience of Mankind*, 3<sup>rd</sup> ed. (New York: Charles Scribner's Sons, 1984), 584. Dalam wilayah Studi Agama, fenomena NRMs telah menjadi semakin populer karena bentuk-bentuk baru religiusitas dan organisasi keagamaan tampaknya timbul di seluruh dunia. Misalnya saja penelitian Silvio Ferrari, “New Religious Movement in Western Europe,” *Research and Analyses* 9, (2006); Yaakov Ariel, “New Religious Movements and Quests for Meaning and Community in Contemporary Israel,” *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions* 13, (2010): 4-21; dan Pareira Peane Nicolas, “A New Religious Movement in Singapore: Syncretism and Variation in The Sai Baba Movement”, [http://socioblogsg.files.wordpress.com/2007/03/shane\\_wp\\_180.pdf](http://socioblogsg.files.wordpress.com/2007/03/shane_wp_180.pdf), diunduh pada 9 Oktober 2013.

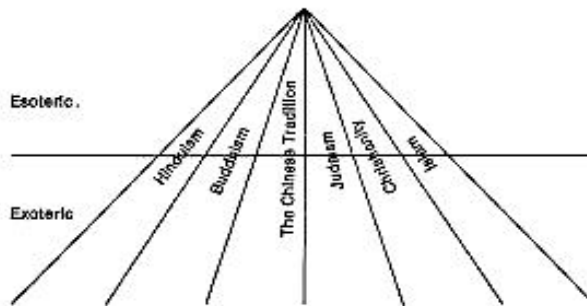


## DIMENSI PERENNIAL PADEPOKAN THAHA

Dalam Islam, tradisi perennial begitu kental terdapat di dalam hampir seluruh bidang kajian tasawuf atau sufisme, yang oleh Annemarie Schimmel, disebut sebagai mistik Islam. Baginya, dalam kata mistik itu terkandung sesuatu yang misterius, yang tidak bisa dicapai dengan cara-cara biasa atau dengan usaha intelektual. Karena misteri dan mistik memang berasal dari kata Yunani *myein*, yaitu ‘menutup mata’. Dalam artinya yang paling luas, mistik bisa didefinisikan sebagai kesadaran terhadap Kenyataan Tunggal—yang mungkin disebut kearifan, Cahaya, Cinta, atau Nihil.

Perennialisme sebagai *proper name*,<sup>1145</sup> memiliki tiga cabang utama, yakni: metafisika, psikologi, dan etika. Ketiga bidang ini lalu diberi label purba/primordial serta perennial karena jejak keberadaan mereka sudah tampak sejak zaman dahulu kala (zaman para pemikir awal), serta bersifat universal dan berlaku sepanjang masa. Metafisika, psikologi, dan etika yang primordial ini, menurut Huxley, menuntun kita pada pemahaman dan kesadaran akan eksistensi Allah sebagai “The Ground” atau “Dasar” dunia dan segala isinya. Huston Smith, secara lebih mendalam, menggambarkan bahwa filsafat perennial itu secara tegas bersifat ontologis, dalam pengertian bahwa perhatian utamanya adalah soal wujud (*Being*). Dalam perspektif perennial, wujud itu berkarakter hierarkis. Semua struktur kompleks dan proses-proses yang secara relatif memiliki karakter stabil pada dasarnya selalu menampilkan diri dalam organisasi yang hierarkis. Tiap-tiap struktur hierarkis yang ada dalam realitas dunia selalu saling terkait satu sama lain, dan pola hierarkis yang mencakup segala sesuatu ini memuncak pada realitas Ilahi.<sup>1146</sup> Jadi, segala sesuatu ada di dalam realitas Ilahi, atau dengan kata lain bahwa realitas Ilahi bersifat substansial bagi dunia, termasuk agama.

Schuon menarik garis pemisah antara yang esoterik dan yang eksoterik.<sup>1147</sup> Menurutnyanya, perbedaan dasar bukanlah antara agama yang satu dengan agama yang lain. Garis pemisah itu bukannya membagi perwujudan historis yang besar dari agama-agama secara vertikal; agama Islam dari agama Hindu, Budha, Kristen, dan seterusnya. Sebaliknya, garis pemisah itu bersifat horisontal dan hanya ditarik satu kali membelah berbagai agama yang ditemui sepanjang sejarah. Di atas garis itu terletak paham esoterisme, sedangkan di bawahnya terletak paham eksoterisme.<sup>1148</sup>



<sup>1145</sup>Terdapat perbedaan pendapat antara para perennialis mengenai apakah filsafat perennial merupakan kata sifat, ataukah merupakan sebuah *proper name* atau sistem filsafat tertentu. Pandangan pertama diwakili oleh Karl Jaspers dalam bukunya *The Perennial Scope of Philosophy* (New York: Philosophical Library Inc, 1949), 173. Sedangkan pandangan kedua diwakili oleh Charles B Smith dalam karyanya “Filsafat Perennial: Dari Steuco hingga Leibniz”, dalam *Perennialism: Melacak Jejak Filsafat Perennial*, ed. Ahmad Norma Permata (Yogyakarta: PT Tiara Wacana, 1996).

<sup>1146</sup>Huston Smith, *Beyond The Postmodern Mind* (Wheaton, USA: Quest Books, 1989), 51-52.

<sup>1147</sup>Esoterik berasal dari akar kata bahasa Yunani *eso* yang berarti “di dalam” atau “suatu hal yang bersifat batin bahkan mistik”. Sedangkan eksoterik berasal dari kata *exo* yang berarti aspek luar (*external*) atau yang di luar (*outside*). Jean L. Mckechine, ed. *Webster’s New Twentieth Century Dictionary of The English Language: Unabridge* (USA: William Collins Publishers, Inc., 1980), 624, 643.

<sup>1148</sup>Model gambar piramida yang menunjukkan pemikiran Schuon tentang esoterisme dan eksoterisme dibuat oleh Huston Smith dalam pengantar buku Frithjof Schuon, *The Transcendental Unity of Religions*, xii.

Dari gambar di atas, terlihat bahwa peniruan (*imitation*) dan perwujudan Pribadi Mahatinggi ini terlihat dalam semua agama wahyu dengan tingkat kejelasan berbeda-beda. Ia juga merupakan titik tempat menyatunya berbagai agama itu. Namun kesatuan berbagai agama tersebut terjadi pada tingkat esoterik. Schuon mengibaratkan esoterik bagaikan “hati” agama, sedangkan eksoterik adalah “badan” agama. Kehidupan keagamaan yang eksoterik ada pada dunia bentuk (*a world forms*), namun ia bersumber dari Esensi yang Tak Berbentuk (*the formless Essence*) atau yang esoterik. Dimensi esoterik berada di atas atau melampaui dimensi eksoterik, dan kesatuan agama-agama hanya akan terjadi pada level yang tak berbentuk, yang batin, atau yang esoterik ini. Sedangkan pada level eksoterik agama-agama, yang dapat dilakukan adalah dialog berdasarkan rasa hormat satu sama lain dalam harmoni, bukan kesatuan.<sup>1149</sup>

Dalam tradisi Islam, sufisme yang memberi lahan subur bagi perennialisme adalah sufisme yang menganut paham kesatuan wujud (*wahdat al-wujud*) atau non-dualisme yang diusung Ibn al-‘Arabi. Doktrin tentang kesatuan (*wahdah, union*) ini pada akhirnya akan berimplikasi kepada paham akan kesatuan esoterik agama-agama yang merupakan perhatian utama perennialisme. Paham tersebut juga dianut oleh Rumi, Ibn al-Farid (1182-1235), Mahmud Shabistari (l. 1288), seorang sufi Persia yang masyhur dan pengikut setia Ibn al-‘Arabi, dan para sufi India seperti Dara Shikoh (1615-1659), Abd al-Rahman Chisti (w. 1638), Hazrat Inayat Khan (1882-1927), Bawa Muhaiyaddeen, dan Idries Shah (l. 1924).<sup>1150</sup>

Menurut Ibn al-‘Arabī misalnya, orang yang menyalahkan atau mencela kepercayaan-kepercayaan lain tentang Tuhan adalah orang yang bodoh. Pasalnya, Tuhan dalam kepercayaannya sendiri, sebagaimana dalam kepercayaan-kepercayaan yang disalahkannya itu, bukanlah Tuhan sebagaimana Dia sebenarnya.<sup>1151</sup> Tuhan sebagaimana Dia sebenarnya tidak dapat diketahui. Ini sama dengan “mengetahui Tuhan yang tidak dapat diketahui” (*to know the Unknowable God*). Orang seperti itu mengakui hanya Tuhan dalam bentuk kepercayaannya atau kepercayaan kelompoknya sendiri dan mengingkari Tuhan dalam bentuk-bentuk berbagai kepercayaan lain. Padahal, Tuhan yang menampakkan diri-Nya dalam semua bentuk kepercayaan yang berbeda-beda itu adalah satu dan sama.

Dalam konteks Padepokan Thaha, titik berangkat dalam memahami perennialisme yang diajarkan di sana, adalah dimulai dari esensi setiap manusia yang di dalamnya terdapat unsur keilahian (esoterik), terlepas dari warna kulit, bahasa, agama, dll. Perennialisme di sini bukan dalam arti semua yang terlihat (eksoterik) harus sama. Perennialisme atau universalisme itu adalah bahwa unsur Tuhan ada dalam setiap manusia. Inilah yang dicari oleh para pejalan (*sālik*), atau yang disebut juga *ma‘rifatullāh*. Mereka (para pejalan) sebenarnya mencari hal yang sama, meski dengan jalan yang berbeda-beda. Oleh karena itu, Padepokan Thaha membuka pintu bagi inisiasi orang-orang dari berbagai latar belakang, termasuk agama. Sebagaimana yang dikatakan oleh Hario:

*“Pada prinsipnya, setiap yang datang, guru akan menanyakan apa yang ingin kamu ketahui, apa yang belum kamu tahu kamu tanyakan. Guru tidak pernah menuntut persyaratan berpindah agama terlebih dahulu. Yang universal dan diajarkan di Thah itu adalah cara makrifatnya, sedangkan untuk maintenancenya silahkan dengan cara masing-masing... Orang-orang dari latar belakang agama yang berbeda dapat tertarik menjadi murid di sini karena dalam diri setiap manusia ada unsur ketuhanan. Hal ini terlepas dari warna kulit, bahasa, jenis kelamin. Esensi itu dalam setiap orang sama. Tidak heran jika perasaan longing atau kangen untuk kembali ke asal, sama bagi setiap orang. Yang membedakan hanya kadarnya saja tergantung kamu menjaganya. Itu yang kita sebut universalisme atau perennialisme. Bukan berarti yang kelihatan itu semua*

---

1149Frithjof Schuon, *The Trancendental Unity of Religions*, 30.

1150Media Zainul Bahri, *Kesatuan Transenden Agama-agama dalam Pandangan Ibn ‘Arabi, Rumi dan al-Jili*. Disertasi pada SPs UIN Jakarta 2010, 34.

1151Pandangan Ibn al-‘Arabī mengenai “Tuhan kepercayaan” (*Ilāh al-mu‘taqad*) atau Tuhan dalam kepercayaan (*al-Ilāh fī al-I‘tiqād*) adalah Tuhan dalam pengetahuan, konsep, penangkapan, atau persepsi manusia. Tuhan seperti itu bukanlah Tuhan sebagaimana Dia sebenarnya, tetapi adalah ciptaan manusia, yaitu Tuhan yang diciptakan oleh pengetahuan, konsep, penangkapan atau persepsi manusia. Lihat Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf Perenial: Kearifan Kritis Kaum Sufi* (Jakarta: Serambi, 2003), 36.

*harus sama.”*

Para murid yang datang dari latar belakang berbeda-beda, diajarkan (diberi modal) cara supaya dapat mengetahui lebih dalam jati diri sendiri, melalui *tawajjuh* atau yang terkadang disebut dengan ilmu makrifat. Kemudian setelah mengetahui jati diri dan mengenal Tuhan (*ma'rifatullāh*), para murid dipersilahkan untuk memeliharanya dengan cara menjalankan syariah masing-masing.

*“Salah satu dampak dari perjalanan spiritual untuk mengenal diri dan mengenal Tuhan (ma'rifatullāh), akhirnya mereka memahami ada benang merah dari formal religion itu. Dan itu buat kami lebih penting. Bahwa syariat dalam setiap agama itu berbeda-beda. Kita pun memiliki syariat... Saya selalu membuat analoginya seperti kita jalan mendaki gunung. Mau dari utara, selatan, barat, timur, tujuan utamanya kan sama sebetulnya. Cuma di setiap jalan ini beda-beda. Jangan kita berantemin masalah itu. Analogi lainnya seperti kita naik perahu. Mau pake perahu kuning kek, perahu hijau kek, tujuannya yang penting kamu sampai di pulau itu. Setelah kamu sampai di pulau itu, jangan lagi kamu berantem masalah perahu lagi... Sikap universalisme dan juga toleransi, otomatis akan menjadi sikap kamu kalau kamu melakukan perjalanan spiritual yang cukup dalam.”<sup>1152</sup>*

Pengetahuan mengenai jati diri memang merupakan pertanyaan eksistensial yang sering dilontarkan. Di mana pun kita dan pada masa kapan pun kita kebetulan hidup, kita tidak bisa menghindari dari mengajukan pertanyaan dasar tentang siapakah kita, dari mana kita datang, apa yang kita lakukan di sini, dan ke mana kita akan pergi. Dan tasawuf, sebagaimana di Padepokan Thaha, berbicara kepada sedikit orang yang mendambakan jawaban terdalam untuk pertanyaan tentang siapa mereka dan dengan cara yang akan menyentuh dan mentransformasi seluruh wujud mereka. Dengan kata lain, jalan sufi adalah jalan di dalam tradisi Islam untuk menemukan jawaban atas pertanyaan mendasar ini dan untuk menemukan identitas sejati kita.<sup>1153</sup>

Agama-agama sepanjang zaman telah berusaha untuk mengajari kita tentang siapa diri kita, dan melalui ajaran-ajaran batinnya, menyediakan jalan untuk “menjadi” Diri Sejati kita. Islam tentu tidak terkecuali, menyingkapkan doktrin lengkap tentang hakikat kita yang sebenarnya dan juga hakikat tingkatan-tingkatan yang memancar dari Yang Esa, yang hanya Dialah Yang Nyata pada akhirnya, dan memberikan ajaran yang jika dipraktikkan, membawa kita kembali kepada yang Esa melalui jalan spiritual dengan sepenuh sukacita dan kebahagiaan. Al-Qur'an sendiri menegaskan, “Sesungguhnya kita datang dari Allah dan kepada-Nya kita akan kembali” (Q.s. al-Baqarah/2: 156).

Tidak semua orang ingin terbangun dari mimpi yang kita sebut kehidupan sehari-hari ini, tetapi ada orang yang mau. Mereka adalah orang-orang yang sangat mendamba untuk mengetahui identitas sejati mereka, yang berarti tidak hanya menemukan realitas Tuhan, tetapi juga menapaki perjalanan yang mengarah ke dalam dekapannya. Tasawuf dimaksudkan bagi mereka yang ingin terbangun, yang menerima kematian ego di sini dan sekarang agar dapat menemukan Diri.

Pesan tasawuf itu abadi (*perennial*) karena watak manusia selalu sama, tak terjangkau kebetulan aksidental oleh epos-epos sejarah dan gaya hidup zaman ini, dan juga karena selama kita adalah manusia, pertanyaan yang dihadapi masing-masing adalah “Siapakah aku?” Tanggapan tasawuf terhadap pertanyaan abadi ini bergema hari ini sebagaimana dahulu bagi orang-orang yang telinganya peka terhadap panggilannya dan mendambakan pengetahuan yang mencerahkan, yang dalam istilah tasawuf dikenal dengan istilah “makrifat”.

Makrifat adalah sejenis pengetahuan untuk menangkap hakikat atau realitas yang menjadi obsesi

---

<sup>1152</sup>Wawancara dengan Pak Hario Soeprbo di kediamannya, pada tanggal 2 November 2013

<sup>1153</sup>Uraian dan penjelasan ini penulis sarikan dari observasi partisipatif penulis dalam kegiatan “Open House” tanggal 30 Juni 2013 dan “Program Pembinaan Menuju Tawajjuh” yang dilaksanakan di Padepokan Thaha selama 4 hari, dari tanggal 3 Juli sampai dengan 6 Juli 2013, serta wawancara mendalam dengan beberapa pengajar di Padepokan Thaha. Catatan penjelasan-penjelasan ini penulis bandingkan dengan pemahaman Seyeed Hossein Nasr dalam *The Garden of Truth: Mereguk Sari Tasawuf* (Bandung: Mizan, 2010).

mereka. Makrifat berbeda dengan jenis pengetahuan yang lain, karena ia menangkap objeknya secara langsung, tidak melalui representasi, *image* atau simbol dari objek-objek penelitiannya itu. Oleh karena itu, ia harus dialami, bukan dipelajari.<sup>1154</sup> Seperti untuk memahami pedas, akan bisa dengan mudah dilakukan dengan mencicipi cabai. Di sinilah fungsi seorang guru spiritual/mursyid yaitu untuk membimbing para pencari untuk dapat mengalami sendiri pengalaman mistik atau keagamaan sendiri, dan dengan begitu bisa mengalami sendiri.

Demikianlah, melalui ajaran tentang pentingnya mengenal diri sendiri agar dapat mengenal Tuhan, Kiai Rahmat menjadi figur sentral di Padepokan Thaha yang dengan otoritas silsilah spiritualnya, dapat membimbing para pencari untuk mencapai Yang Esa. Dan melalui *ma'rifatullāh* inilah, menghasilkan pandangan hidup yang terbuka dan toleran terhadap semua golongan agama, karena pada dasarnya juga menuju kepada Tuhan yang sama. Sebagaimana digambarkan Nasr, bahwa dalam ilmu makrifat, kebenaran ini adalah tauhid dalam artian metafisik, suatu hikmah yang kekal, *religio perennis*, yang dengan datangnya Islam diwujudkan sepenuhnya.<sup>1155</sup> Lebih lanjut, Nasr mengungkapkan bahwa para sufi sepanjang sejarah Islam hidup dengan kesadaran akan keuniversalan hikmah yang mereka peroleh dan terkandung dalam ajaran-ajaran dan metode-metode mereka. Tetapi hanya beberapa di antaranya yang memiliki keahlian istimewa untuk mengemukakan secara tersurat masalah ini, sementara yang lain tak mampu mengemukakannya. Seperti Jalaluddin Rumi yang memiliki beberapa murid Kristen dan Yahudi, dan yang *Masnawi*-nya penuh dengan sajak-sajak yang mengemukakan keuniversalan tradisi keagamaan.<sup>1156</sup>

Kemudian setelah mengetahui jati diri dan mengenal Tuhan (*ma'rifatullāh*), ajaran yang tak kalah pentingnya adalah melengkapi ibadah-ibadah syariah, dan kemudian mengejawantahkan dalam kehidupan bermasyarakat. Seperti dalam janji setia (*bay'at*) sang murid di hadapan gurunya untuk selalu taat pada syariat dan menjadi orang yang berguna bagi masyarakat. Syariat harus ditekankan, karena tanpa bungkus ini, kita akan menjadi manusia yang liar. Betul secara hakikat, tapi kita akan menjadi manusia liar. Dalam beberapa kasus, beberapa murid dari agama lain setelah diinisiasi di Padepokan Thaha dan mendalami tasawuf yang diajarkan, memutuskan berpindah syariah agamanya menjadi Muslim. Bahkan proses perpindahan formal dan persyaratan administrasi semuanya diurus oleh pengurus Padepokan.<sup>1157</sup>

Pada akhirnya, berbicara mengenai ajaran yang ditekankan di Padepokan Thaha, Hario menyimpulkan:

*“Jadi esensi fundamentalnya ya tiga ini: Tahu dari mana berasal dan ke mana kembali, lengkapilah ibadah-ibadah kamu (syariat), ejawantahkanlah pemahaman kamu itu ke dalam hubungan kemasyarakatan. Otomatically, kamu akan menjadi orang baik, mengajarkan kebaikan kepada lingkunganmu. Karena kamu tidak bisa lepas dari masyarakat. Kita tidak mengajarkan bahwa kamu harus menjadi sufi yang tinggal sendiri. Nggak.. kamu harus kembali ke masyarakat dan mengajarkan. Mengajarkan bukan dalam arti yang sempit mengenai metode. Tapi yang kamu ajarkan adalah sifat-sifat kamu yang baik itu. Sehingga manusia pun juga akan kembali kepada fithrahnya itu”.*

Gambaran mengenai ketertarikan dan motivasi para pencari kelas perkotaan, terlihat pada catatan lapangan sebagaimana berikut:

*Pada acara open house yang dilakukan di Padepokan Thaha, jumlah peserta yang hadir tidak kurang dari 30 orang. Tingkatan usianya pun cukup variatif, mulai dari remaja sekolah menengah atas, hingga para lansia. Dalam hal jender, kegiatan ini pula tergolong ramah dan seimbang: jumlah dan perlakuan antara laki-laki dan perempuan adalah setara. Motivasi mereka pun beragam, mulai dari ingin khususy' shalatnya,*

---

1154Lihat Mulyadhi Kartanegara, *Menyelami Lubuk Tasawuf* (Jakarta:Erlangga, 2006), 10. Lihat juga Abu Bakr M. Kalabadzi, *Menggapai Kecerdasan Sufistik: Belajar dari 32 Prinsip Kaum Sufi*, terj. Rahmani Astuti (Jakarta: Hikmah, 2002), 77.

1155Seyyed Hossein Nasr, *Living Sufism* (London: Unwin Paperbacks, 1980), 115.

1156Nasr, *Living Sufism*, 132.

1157Wawancara dengan Ust. M. Ghofar, pengurus harian Padepokan Thaha, 21 Januari 2014.

sebagai tempat pelarian dari permasalahan hidup sehari-hari, sampai yang ingin “bertemu” Tuhan. Dan dari sisi pekerjaan, ada yang statusnya pelajar, mahasiswa, ibu rumah tangga, dan sebagian besar adalah para pekerja kantor di berbagai perusahaan di ibu kota.

Mayoritas murid Padepokan Thaha yang datang dari masyarakat kelas menengah ke atas, menunjukkan bahwa meningkatnya akses terhadap pendidikan sekuler dan langkah cepat pembangunan ekonomi serta perubahan teknologi pasca-industri, telah mendorong penyebaran jalan hidup dan sikap kosmopolitan di kalangan kelas menengah dan atas Indonesia yang luas, khususnya sejak 1980-an dan 1990-an. Akan tetapi, ini juga masa ketika banyak Muslim Indonesia, seperti kaum Muslim lain di dunia, menemukan minat baru untuk mengeksplorasi agama yang dipeluknya sejak lahir dan memperdalam kesalehan mereka. Kondisi demikian, sebagaimana dikatakan Howell, telah menimbulkan tuntutan baru di pasar keagamaan Indonesia.<sup>1158</sup>

## PADEPOKAN THAHA DAN REVITALISASI SUFISME DI PERKOTAAN

Saat ini, kota<sup>1159</sup> merupakan pusat peradaban umat manusia, gudang rasionalitas, kawasan industri, dan teknologi. Karena berbagai peran itulah maka ia diidentifikasi sebagai pusat modernitas. Modernitas yang kemudian menjadi fenomena sosial oleh Sztompka mempunyai berbagai macam ciri: (1) Individualisme, di mana pemegang sentral dalam masyarakat adalah individu. Setiap individu bebas menentukan dan bertanggung jawab atas kesuksesan atau kegagalan tindakannya; (2) Diferensiasi, yang meliputi aspek tenaga kerja dan konsumsi yang berakibat luasnya lingkup pendidikan, pekerjaan, dan gaya hidup; (3) Rasionalitas, adanya perhitungan dengan memfungsikan institusi dan organisasi tidak tergantung pada individu. Manajemen efisien atau rasional merupakan landasan teori dan organisasi birokrasi seperti yang digagas Weber; (4) Ekonomisme, masyarakat modern perhatiannya selalu difokuskan pada produksi, distribusi, konsumsi barang, dan jasa, di mana uang sebagai ukuran umum dan alat tukar; (5) Perkembangan, modernitas menuju pada ruang yang sangat luas. Karenanya modernitas adalah globalisasi. Modernitas menjangkau segala bidang kehidupan sehari-hari yang meliputi agama, perilaku seksual, selera konsumsi, pola hiburan, dan sebagainya.<sup>1160</sup>

Munculnya kelompok masyarakat kelas menengah perkotaan terdidik yang menganut gagasan kemajuan, individualisme, dan demokrasi<sup>1161</sup> terlihat menyisakan sedikit ruang bagi sufisme, yang diyakini hanya menarik golongan pinggiran masyarakat yang kurang terdidik, memiliki status sosial rendah, atau hubungan pedesaan yang terus berlangsung. Fenomena ini telah meruntuhkan banyak asumsi analitis penting sebelumnya yang mengidentikkan sufisme dengan kelompok masyarakat awam pedesaan dan akan menghilang seiring dengan proses modernisasi dan globalisasi yang terjadi.<sup>1162</sup>

---

<sup>1158</sup>Howell, “Modernity and Islamic Spirituality in Indonesia’s New Sufi Networks”, 228-229.

<sup>1159</sup>Kota adalah suatu istilah atau kata yang memiliki beragam makna yang sangat bergantung pada perspektif dalam melihatnya. Paling tidak, terdapat enam perspektif yang dapat digunakan sebagai dasar acuan dalam memahami pengertian tentang kota, yaitu: (1) yuridis administratif; (2) fisik morfologis; (3) jumlah penduduk; (4) kepadatan penduduk; (5) fungsi dalam wilayah organik; dan (6) sosiokultural. Sedangkan perkotaan adalah kata sifat yang mengacu baik kepada yurisdiksi, maupun yang bersifat fisik, ekonomi, sosial, dan kultural. Lihat Hadi Sabari Yunus, *Manajemen Kota: Perspektif Spasial*, cet. 3 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), khususnya bab 1 yang membahas mengenai pemahaman arti kota. Bandingkan dengan Pinch yang mengemukakan tiga kriteria yaitu: fisik, administratif, dan fungsional, untuk menentukan apakah suatu wilayah dapat dikatakan sebagai kota atau bukan. S. Pinch, *City Services: Geography of Collective Consumption* (London: Sage Publication, 1985).

<sup>1160</sup>Piotr Sztompka, *The Sociology of Social Change* (Jakarta: Prenada, 2004), 85-86. Lihat juga Hans-Dieter Evers dan Rüdiger Korff, *Urbanisme di Asia Tenggara: Makna dan Kekuasaan dalam Ruang-Ruang Global*, terj. Zulfahmi (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2002), 1.

<sup>1161</sup>Helen Hughes and Berhanu Woldekidan, “The Emergence of the Middle Class in ASEAN Countries”, *ASEAN Economic Bulletin* 11, 2 (1994): 139-149. Bandingkan dengan William Easterly, “The Middle Class Consensus and Economic Development”, *Journal of Economic Growth* 6, 4 (2001): 317-335; Asep Saepudin Jahar, “Muslim Kelas Menengah dan Proses Demokratisasi di Indonesia”, *Indo-Islamika* 1, 1 (2011): 148.

<sup>1162</sup>Para Orientalis dan ilmuwan sosial yang mengkaji masyarakat Muslim sepanjang abad ke-20, seringkali melihat bahwa tarekat sufi telah sirna dengan cepat dan hanya memperoleh golongan penduduk perkampungan. Lihat misalnya, Arberry, *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*, 122; Geertz, *The Religion of Java*, 183.

Di berbagai kota dunia Muslim, sufisme menampakkan geliat perkembangan yang dinamis. Senegal misalnya, Kaum Mouride memberikan suatu contoh kontemporer penting tentang kehadiran ikatan sufi perkotaan yang dinamis di dunia kontemporer. Tarekat itu kini memiliki cabang-cabang di kota-kota penting di seluruh dunia dan para pengikutnya sangat terintegrasi dengan masyarakat perkotaan.<sup>1163</sup> Hal yang tak jauh berbeda terjadi di kota-kota Muslim lainnya seperti Iran, Turki, Mali, India, dan negara-negara Timur Tengah.

Dalam konteks perkotaan di Indonesia, Howell berargumen bahwa sufisme yang dulu dikaitkan erat dengan sektor pedesaan tradisional Indonesia, ternyata tidak mati. Berkat pembangunan ekonomi yang sangat cepat di bawah pemerintahan Orde Baru, sufisme menjadi antusiasme baru masyarakat kelas menengah dan atas perkotaan yang diungkapkan melalui partisipasi orang-orang kota dalam tarekat sufi yang berbasis di pedesaan dan sudah mapan, di samping melalui bentuk-bentuk institusional baru di kota-kota.<sup>1164</sup> Sejalan dengan Howell, Bruinessen menyimpulkan bahwa urbanisasi, globalisasi, pertumbuhan ekonomi, dan revolusi pendidikan tidak mendorong pada peminggiran sufisme di Indonesia, tetapi justru sebaliknya meningkatkan keunggulan sosial dan politiknya. Struktur informal tarekat, yang awalnya lebih didasarkan pada kesetiaan antara guru dan murid, akhirnya ditambah dengan perkumpulan yang lebih formal.<sup>1165</sup>

Padepokan Thaha yang secara resmi berdiri pada 2001 dan berpusat di jantung ibu kota Jakarta, mencerminkan revitalisasi dan variasi yang terjadi dalam perkembangan sufisme di perkotaan. Dalam sejarahnya, padepokan ini bermula dari pencarian seorang Hario Soeprbo, salah satu bankir terkemuka di Jakarta pada tahun 1991. Dalam pencariannya, ia kemudian bertemu dengan KH. Rahmat Hidayat dan menjadi murid pertamanya. Bertepatan ketika itu Kiai Rahmat baru saja diberi amanat untuk melanjutkan silsilah pengajaran dalam perguruan ini sepeninggalan gurunya pada akhir tahun 1991, atau tepatnya tanggal 23 Desember 1991. Kiai Rahmat menuturkan bahwa dirinya bertemu guru spritualnya yaitu Syekh Usman pada tanggal 10 Januari 1980 ketika masih berusia 24 tahun. Melalui Syekh Usman inilah, Rahmat muda menjadi terbuka mata kalbunya dan mendapat pengalaman spiritual yang spektakuler. Ia pun kemudian menjadi asisten sang Syekh sampai sang Syekh tersebut meninggal pada 23 Desember 1991 dan menjadi penerus gurunya untuk mengajarkan ilmu yang diwariskan kepadanya.

Sejak Kiai Rahmat mengangkat Hario sebagai murid pertamanya, Hario juga menarik orang lain di lingkaran eksekutif untuk ikut serta dalam pengajian dengan Kiai Rahmat yang biasanya diadakan di rumahnya di daerah Pancoran. Pengajian ini sempat terhenti ketika Hario selama 3 tahun (1992-1995) pergi ke Amerika. Antara tahun ini, Kiai Rahmat berkeliling dalam memberikan pengajaran. Sekembalinya dari Amerika, Hario menetap di Lenteng Agung dan memulai lagi pengajaran yang berpusat di mushalla bagian belakang rumahnya sekitar tahun 1996.

Pada tahun 1997 pusat kegiatan pengajian kembali berpindah dengan pindahnya Hario ke Kebayoran Baru Jaksel. Sampai pada tahun 1999, peserta yang ikut dalam pengajian di rumahnya kian membludak dan tak sanggup lagi menampung para peserta. Akhirnya Hario bersama Kiai Rahmat menemukan lokasi baru yang khusus dibangun untuk pusat kegiatan pengajian di Jalan Suryo Kebayoran Baru, yang juga dekat dengan rumah Hario. Dengan memiliki lokasi baru yang khusus, akhirnya pada tahun

---

1163 Allen F. Roberts dan Mary Nooter, "A Saint in the City: Sufi Arts of Urban Senegal", *African Arts* 35, 4 (2002): 52-95; Eric Ross, *Sufi City: Urban Design and Archetypes in Touba* (Rochester: U of Rochester P, 2006); Leonado A. Villalon, "Sufi Modernities in Contemporary Senegal: Religious Dynamics between the Local and the Global", dalam *Sufism and the 'Modern' in Islam*, ed. Martin van Bruinessen dan Julia Day Howell (London: IB Tauris, 2006), 172-192.

1164 Julia Day Howell, "Sufism and the Indonesian Islamic Revival", dalam *The Journal of Asian Studies* 60 (August 2001): 722. Lihat juga Julia Day Howell, "Modernity and Islamic Spirituality in Indonesia's New Sufi Networks", dalam *Sufism and the 'Modern' in Islam*, ed. Martin van Bruinessen dan Julia Day Howell (London: IB Tauris, 2006), 228-229.

1165 Martin van Bruinessen, "Saints, Politicians and Sufi Bureaucrats: Mysticism and Politics in Indonesia's New Order", dalam *Sufism and the 'Modern' in Islam*, ed. Martin van Bruinessen dan Julia Day Howell (London: IB Tauris, 2006), 111.

2001 dibentuk sebuah yayasan sebagai payung hukumnya dengan memberi nama Padepokan Thaha. Sedangkan majelis ta'lim Misykatul Anwar adalah majelis yang dibuat oleh Kiai Rahmat dengan mengambil tempat di Padepokan Thaha. Hadirnya yayasan ini, menurut Hario, adalah sebagai *logical consequence* dari berkumpulnya orang-orang untuk tujuan yang sama. Karena jika hanya beberapa orang tidak diperlukan adanya sebuah lembaga. Jadi, padepokan ini tidak dimaksudkan sebagai tarekat atau berafiliasi dengan tarekat tertentu, tetapi sebagai majelis ta'lim tempat berkumpulnya orang-orang untuk belajar tasawuf dan mempraktekkannya.<sup>1166</sup>

Sebagai lembaga, Padepokan Thaha beroperasi secara modern dengan model administrasi yang teratur dan akuntansi keuangan yang ketat. Meskipun menolak dikategorikan sebagai tarekat atau berafiliasi dengan tarekat tertentu, Padepokan Thaha memiliki ciri yang biasanya melekat pada organisasi tarekat, yakni adanya mursyid, murid, bai'at, dan juga silsilah. Silsilah yang diperoleh Kiai Rahmat dalam perguruannya ini, sampai pada kanjeng Sunan Kudus di tanah Jawa. Kemudian terus ke atas sampai pada Sayyidina Ali bin Abi Thalib dan akhirnya sampai pada Rasulullah.<sup>1167</sup>

Kasus seperti Padepokan Thaha yang berbentuk yayasan modern sekaligus memiliki struktur tradisional tarekat ini, dapat mengkritisi tipologi yang dibuat oleh Howell, yaitu tarekat ortodoks, tarekat marginal, dan persekutuan sufi modern. Menurutnya, tarekat ortodoks<sup>1168</sup> adalah perkumpulan yang terus terang untuk kegiatan sufi, mempunyai ciri khas bentuk struktur yang tradisional bagi tarekat dan diakui sebagai tarekat yang sah. Tarekat marginal yaitu perkumpulan yang melakukan kegiatan sufisme, akan tetapi tidak mempunyai silsilah yang disyaratkan dalam tarekat ortodoks. Persekutuan sufi modern adalah sebuah organisasi sosial atau berbentuk yayasan, di mana sufisme menjadi salah satu program organisasinya. Akan tetapi guru atau instruktur tidak mempunyai legitimasi spiritual sebagaimana dalam sufi ortodoks.<sup>1169</sup>

Menyeruaknya model sufisme seperti Padepokan Thah, dapat dipahami dengan melihat sejarah bahwa tarekat sebagai perkumpulan riil para ahli ibadah merupakan fenomena yang relatif baru di Indonesia. Martin van Bruinessen mengatakan bahwa dalam teks-teks paling awal yang ada, yang mengacu sejak akhir abad ke-16, kita dapat menemukan (sedikit) pengaruh sufisme metafisis dari Ibnu al-'Arabī dan al-Jillī, di samping etika sufi al-Ghazali, tetapi tidak ada rujukan ke tarekat tertentu. Barulah pada abad ke-19 dan paruh pertama abad ke-20, terdapat guru-guru doktrin dan teknik spiritual di hampir seluruh Nusantara untuk memperoleh kekuatan dan pengetahuan supranatural, yang dikelilingi oleh sekoelompok murid dan pengikut. Hanya sebagian kecil dari mereka saja yang berafiliasi dengan salah satu tarekat besar internasional, berkat kemampuan mereka memenuhi biaya pelaksanaan haji ke Makkah. Kebanyakan mereka telah menyusun ramuan teknik spiritual dan spekulasi metafisik eklektiknya sendiri dari berbagai sumber.<sup>1170</sup>

Kiai Rahmat, dalam pelaksanaan pengajaran dibantu oleh para fasilitator/pengajar dan petugas administratif. Kegiatan-kegiatan yang ditawarkan mulai dari bimbingan ibadah dan baca al-Qur'an, pengajian rutin tentang tafsir al-Qur'an dan kitab hadits, kajian kitab-kitab tasawuf seperti *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, *Bihār l-Anwār*, *sharing* spiritual, bedah film, wirid agung, umrah bersama, dan yang terpenting

---

1166Wawancara dengan Pak Hario Soeprono di kediamannya, pada tanggal 2 Oktober 2013.

1167Perkenalan dengan KH. Rahmat Hidayat pada "Program Pembinaan Diri Menuju Tawajjuh" pada tanggal 3 Juli 2013 di Padepokan Thaha Jakarta.

1168Dalam konteks Indonesia, ortodoksi dipegang oleh lembaga atau organisasi sosial yang ada, di antaranya adalah Jamiyyah al-Tariqah al-Mu'tabarah al-Nahdliyah (JATMAN), yang berada di bawah organisasi Nahdhatul Ulama (NU), Persatuan Tarbiyah Islamiyah yang berkembang di Sumatera Barat, dan Jami'ah al-Wasliyah yang berbasis di Sumatera Utara. Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peradaban: Membangun Makna dan Relevansi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 1995), 113.

1169Julia Day Howell, "Institutional Change and the Social Scientific Study of Contemporary Indonesian Sufism: Some Methodological Considerations", makalah seminar Sufisme Perkotaan (Balitbang Depag RI, 2000), 4-5.

1170Martin van Bruinessen, "Saints, Politician and Sufi Bureaucrats: Mysticism and Politics in Indonesia's New Order, dalam *Sufism and the 'Modern' in Islam*, ed. Martin van Bruinessen dan Julia Day Howell, 94.

adalah prosesi pra-tawajjuh, tawajjuh, dan pasca-tawajjuh bagi yang ingin merasakan dan mendalami ilmu makrifat. Semua penjadwalan kegiatan ini dilakukan dengan menyesuaikan kebutuhan para “pencari” perkotaan yang kesehariannya sibuk bekerja di siang hari.<sup>1171</sup> Selain pengajaran, Padepokan Thaha juga melakukan kegiatan sosial, seperti sunatan massal, bakti sosial, dan lain sebagainya. Karena sebagaimana ditegaskan direktornya, “kita tidak hidup sendiri. Ini bukan padepokan di tengah gunung, tapi di tengah masyarakat”.<sup>1172</sup>

Sebagai organisasi, yayasan juga mengembangkan pusat-pusat kajian di luar Padepokan Thaha yang membahas hal-hal yang lebih umum untuk merangkul masyarakat secara lebih luas. Sebagaimana yang diceritakan oleh Hario:

*“Dulu kami punya Centre for Spiritual Leadership. Ini sebetulnya hampir sama kaya Paramadina dulu. Setelah Cak Nur nggak ada, saya bikin ini. Sebagai tempat kita mengakomodir hal-hal yang lebih luas dan umum... Selain itu saya juga punya Kafe namanya Omah Sendok. Tempat yang biasa digunakan untuk pentas kesenian dan keagamaan, dengan mengundang seniman-seniman tari untuk pentas. Karena seniman juga secara sifat dan jiwa, dekat dengan spiritual. Kita juga ingin punya sekolah. Inilah lingkaran luar atau umum untuk berinteraksi dengan masyarakat. Ini yang membuat orang berkumpul. Bagi mereka yang ingin lebih tahu lebih dalam, baru masuk ke sini (Padepokan Thaha).”*

Program dan ajaran yang ditawarkan oleh Padepokan Thaha ini mendapat sambutan dari masyarakat perkotaan. Hal ini terlihat dari berdirinya cabang-cabang Padepokan Thaha, baik di kota Jakarta dan sekitarnya seperti Gandaria, Fatmawati, Bintaro, dan Bekasi, maupun di luar Jakarta seperti di Bandung, Batam, Pekanbaru, Surabaya, dan Bali. Jumlah murid Padepokan Thaha diperkirakan sekitar 15.000-an di Jakarta saja, dan secara nasional sekitar 40.000-an siswa. Jumlah tersebut merupakan keterangan dari Kiai Rahmat sendiri dan dari data murid yang telah diinisiasi (ditawajjuh) oleh Kiai Rahmat berdasarkan keterangan pengurus Padepokan Thaha.

Pada hari-hari tertentu, kegiatan dipusatkan di satu tempat, seperti wirid agung, hari raya, halal bihalal, dan maulid Nabi Muhammad Saw. Saya berkesempatan hadir pada acara peringatan maulid Nabi Muhammad Saw. 1435 H. yang dilaksanakan pada tanggal 21 Januari 2014. Dalam acara tersebut, Kiai Rahmat Hidayat dan Prof. Nazaruddin Umar yang memiliki reputasi sebagai ahli tasawuf sekaligus wakil menteri agama RI, didaulat sebagai pembicara inti. Acara tersebut dihadiri sekitar 100-an orang. Hal yang paling menarik adalah ceramah Prof. Nazaruddin Umar yang dimulai dengan mengatakan bahwa ia hadir dalam acara tersebut bukan kapasitasnya sebagai pejabat negara, melainkan sebagai murid dari Kiai Rahmat Hidayat. Setelah ia memberikan ceramah selama hampir satu jam, MC pun memanggil Prof. Nazaruddin Umar dengan sebutan Kakanda Nazaruddin Umar, sebagai bentuk keakraban persaudaraan seperguruan. Kegiatan Padepokan Thaha lainnya yang juga menghadirkan banyak pembicara yang lebih beragam latar belakangnya adalah sharing ramadhan yang diadakan satu bulan penuh selama bulan ramadhan setelah shalat isya dan tarawih berjamaah. Para pembicara yang dijadwalkan hadir seperti Muhammad Bagir, Achmad Chodjim, Pardamean Harahap, KH. Fahmi Basya, HR. Priyono Singgih, Goenawan Mohamad, sampai Sujiwo Tejo.

## PENUTUP

Perkotaan Indonesia, sebagaimana di perkotaan lain di dunia, memunculkan gejala keagamaan yang tidak lagi hanya diwakili bentuk-bentuk konvensional. Tetapi juga bahkan bentuk-bentuk baru yang bersifat perennialis, sebagaimana yang tampak pada sufisme di Padepokan Thaha. Gejala ini dapat dipahami jika melihat bahwa banyak dari aspek-aspek modernitas yang cenderung menguntungkan penyebaran model keagamaan demikian. Tidak heran jika kebanyakan dari anggotanya berasal dari

---

<sup>1171</sup>Bentuk kegiatan di Padepokan Thaha ini, seperti yang tercantum dalam brosur info kegiatan rutin bulanan Padepokan Thaha.

<sup>1172</sup>Petikan wawancara dengan Pak Hario Soeprobo di kediamannya, pada tanggal 2 Oktober 2013.



kelas menengah dan telah memiliki karier yang luas dalam pendidikan formal, termasuk pendidikan tingkat universitas, yang memang terbiasa menerima ide-ide baru.

Berkembangnya sufisme perennial seperti Padepokan Thaha di perkotaan Indonesia seperti Jakarta, juga menggambarkan suatu bursa persaingan dalam ide dan agama serta suatu konteks sosial di mana individu lebih dibiasakan memilih keyakinan dan komitmen personalnya sendiri, daripada mengikuti keyakinan dan komitmen orang tuanya. Isu dan tantangan besar dalam kehidupan keberagamaan zaman ini yang coba dijawab oleh sufisme perennial, adalah bagaimana seorang beragama bisa mendefinisikan dirinya di tengah agama-agama lain, yang juga eksis dan punya keabsahan. Sufisme perennial dengan kemampuannya menjamahi wilayah esoterik dengan melampaui bentuk-bentuk eksoterik, mampu berdialog dengan agama lain dan membuka pintu-pintu penghalang dengan kunci hikmah perennial dan universalnya. Dengan demikian, model keagamaan yang muncul bukanlah agama yang terpisah dan berbeda samasekali dari agama-agama tradisional. Namun pada tataran esoteris dan puncak-puncak peradaban itu akan muncul suatu paham keberagamaan eklektik dan sikap keberagamaan yang lebih humanistik-universal.

# Validitas dan Reliabilitas Instrumen Kompetensi Multikultural

Oleh: Husni Thooyar

Program Pascasarjana Institut Agama Islam Darussalam

## Abstract

*Multiculturalism is increasingly seen as important in education. The significance of multiculturalism then require education practitioners who have multicultural competence. Multicultural competence can only be determined by measurements using a valid and reliable instrument. This article reports a study to test the validity and reliability of the instrument of multicultural competence. The results of this study proved that the instrument is tested proven valid and reliable.*

*Keywords. Multicultural competence, awareness, knowledge, skill, validity, reliability.*

## A. Pendahuluan

Sejak awal abad 21, multikulturalisme menjadi salah satu isu yang sangat penting dalam dunia pendidikan di Tanah Air. Munculnya isu ini tak lepas dari sejumlah peristiwa kekerasan sosial yang berbasis etnis, suku, agama, ras, dan golongan. Berbagai kekerasan rasial di Tanah Air—mulai dari kerusuhan Sambas (1999), Poso (2000), konflik Sampit (2001), serta kekerasan-kekerasan lain yang bernuansa agama yang sampai saat ini masih tetap menghantui masyarakat Indonesia. Laporan Kebebasan Beragama/Berkeyakinan dan Toleransi tahun 2013 yang dirilis oleh *The Wahid Institute* menyebutkan adanya kecenderungan peningkatan tindak kekerasan dan intoleransi beragama di Tanah Air dari tahun ke tahun. Tahun 2009 terjadi tindak kekerasan sebanyak 121, tahun 2010 meningkat menjadi 184 kasus kekerasan, pada tahun 2011 meningkat lagi menjadi 267 tindakan, dan pada tahun 2012 terjadi peningkatan yang tajam menjadi 363 tindakan. Pada tahun 2013 memang terjadi penurunan angka kasus kekerasan agama dari 363 pada tahun 2012 menjadi 278 pada tahun 2013<sup>1173</sup>. Akan tetapi, penurunan itu tidak bermakna sama sekali karena angka 278 masih sangat tinggi dibandingkan kejadian pada tahun-tahun sebelumnya.

Berbagai kasus kekerasan berbasis sara itu menjadi bukti sah tentang perlunya pengembangan pendidikan multikultural yang bukan hanya mampu mendorong setiap orang mengakui pelbagai keragaman suku, etnis, ras, agama, dan budaya; tetapi juga mampu menginisiasi pengembangan pengetahuan, keterampilan, dan kesadaran multikultural<sup>1174</sup>. Melalui pendidikan multikultural, lembaga dan komunitas pendidikan dapat memerankan dirinya sebagai agen penyadaran multikultural yang inklusif, dan terbebas dari segala kebijakan diskriminatif, tindak kekerasan, bias kultural-agama-etnis, dan berbagai stereotipe.

Pendidikan multikultural hanya akan efektif apabila para pihak yang terlibat dalam proses pendidikan: guru, pimpinan, tenaga kependidikan, serta para pembuat kebijakan pendidikan memiliki kompetensi multikultural. Kompetensi multikultural seseorang dapat diketahui melalui pengukuran dengan menggunakan instrumen yang valid dan reliabel. Penelitian ini menguji validitas dan reliabilitas instrumen pengukuran kompetensi multikultural, khususnya dengan subyek pengukuran pendidik.

---

1173 The Wahid Institute, *Laporan Kebebasan Beragama/Berkeyakinan dan Toleransi the Wahid Institute Tahun 2013*, The Wahid Institute, Jakarta, 2013.

1174 Michael Vavrus, *Transforming the Multicultural Education of Teachers: Theory, Research, and Practice*, Teachers College Columbia University, New York, 2002, h. 1

## B. Kajian Teori

### 1. Konsep Kompetensi Multikultural

Kompetensi pada umumnya dimaknai sebagai kualifikasi, kemampuan, kecakapan, dan kesanggupan untuk memahami dan melaksanakan sesuatu menurut caranya yang paling sesuai dan efektif<sup>1175</sup>. Kompetensi juga kerap dipandang sebagai konsep yang kompleks dan dinamis yang memuat sejumlah dimensi. Rubin dan kawan-kawan, misalnya, memaknai kompetensi sebagai sesuatu yang kompleks, dinamis, dan saling berinteraksi yang meliputi pengetahuan (*knowledge*), keterampilan (*skills*), sikap (*attitudes*), kepercayaan (*beliefs*), dan nilai-nilai (*values*).<sup>1176</sup> Akan tetapi, dalam praktik pengukuran kompetensi—seperti juga yang digunakan dalam penelitian ini, konsep itu dioperasionalisasi ke dalam tiga kriteria: kesadaran (*awareness*), pengetahuan (*knowledge*), dan keterampilan (*skills*).<sup>1177</sup>

Multikultural atau multikulturalisme tidak mudah didefinisikan dan sejumlah literatur tentang kompetensi multikultural tanpa disertai definisi multikultural. Menurut Pedersen, multikulturalisme merujuk pada kelompok-kelompok majemuk yang luas tanpa adanya hierarki, perbandingan, dan pemeringkatan terhadap mereka, baik karena perspektif lebih baik atau lebih buruk, serta tanpa adanya pengingkaran atau penolakan terhadap unsur-unsur yang berbeda atau saling bertolak belakang dari tiap kelompok itu.<sup>1178</sup> Melalui telaah terhadap beberapa literatur, tampaknya multikulturalisme meliputi suatu pemahaman, penghargaan dan penilaian atas budaya seseorang dan sebuah penghormatan dan keingintahuan tentang budaya etnis orang lain. Ia meliputi penilaian terhadap kebudayaan-kebudayaan orang lain, bukan dalam arti menyetujui seluruh aspek dari kebudayaan-kebudayaan tersebut, melainkan mencoba melihat bagaimana kebudayaan tertentu dapat mengekspresikan nilai bagi anggota-anggotanya sendiri. Multikultural juga menekankan pada proses transaksi pengetahuan dan pengalaman yang digunakan oleh anggota masyarakat untuk menginterpretasikan pandangan dunia mereka yang berbeda untuk menuju ke arah kebaruan kultur. Dengan demikian, dalam suatu kebudayaan multikultural setiap individu mempunyai kemampuan berinteraksi dan bertransaksi meskipun latar belakang kultur masing-masing berbeda. Dengan menggunakan terma kompetensi dan multikultural itu, maka kompetensi multikultural merujuk pada kesadaran (*awareness*), pengetahuan (*knowledge*), dan keterampilan (*skills*) untuk berhubungan dengan tekanan yang diakibatkan oleh perbedaan budaya.

Arredondo dkk,<sup>1179</sup> Constantine dkk,<sup>1180</sup> Sue, Arredondo, dan McDavis<sup>1181</sup> memaknai kompetensi multikultural sebagai tingkatan di mana seseorang secara aktif terlibat dalam proses kesadaran diri, pemerolehan pengetahuan dan implementasi keterampilan dalam bekerja dengan individu-individu yang berbeda.

Pengetahuan (*knowledge*) sebagai salah satu domain dari kompetensi multikultural mencakup pemerolehan pengetahuan tentang berbagai orientasi pandangan dunia, sejarah penindasan yang ditanggung oleh populasi marjinal, dan nilai-nilai budaya khusus yang memengaruhi pengalaman

---

1175 E. Rodolfa, R. Bent, E. Eisman, P. Nelson, L. Rehm, & P. L. Ritchie, A Cube Model for Competency Development: Implications for Psychology Educators and Regulators, *Journal Professional Psychology: Research and Practice*, 36(4), 2005, h. 347–354.

1176 N. J. Rubin, M. Bebeau, I. W. Leigh, J. W. Lichtenberg, P. D. Nelson, S. Portnoy, The Competency Movement within Psychology: An Historical Perspective, *Journal Professional Psychology: Research and Practice*, 38, 2007, h. 452–462.

1177 Bandingkan dengan R. L. Pope, & A. L. Reynold, Student Affairs Core Competencies: Integrating Multicultural Awareness, Knowledge, and Skills, *Journal of College Student Development*, 38(3), 1997, h. 266–277.

1178 P. B. Pedersen, Multiculturalism as a Fourth Force in Counseling, *Journal of Counseling and Development*, 70, 1991, h. 6

1179 P. Arredondo, R. Toporek, S. P. Brown, J. Jones, D. C. Locke, J. Sanchez, Operationalization of the Multicultural Counseling Competencies, *Journal of Multicultural Counseling and Development*, 24, 1996, h. 42–78.

1180 M. G. Constantine, S. M. Hage, M. M. Kindaichi, R.M Bryant, Social Justice and Multicultural Issues: Implications for the Practice and Training of Counselors and Counseling Psychologists, *Journal of Counseling & Development*, 85, 2007, h. 24–29.

1181 D. W. Sue, P. Arredondo, R. J. McDavis, Multicultural Counseling Competencies and Standards: A Call to the Profession, *Journal of Counseling and Development*, 70, 1992, h. 477–483.

subyektif kelompok marjinal.<sup>1182</sup> Pengembangan dan implementasi keterampilan (*skill*) yang merupakan domain kompetensi multikultural berikutnya merupakan kemampuan seseorang yang tergambar dari pengetahuannya untuk merancang tindakan tertentu yang sesuai dan dibutuhkan oleh kelompok-kelompok marjinal.<sup>1183</sup> Sementara itu, domain kesadaran (*awareness*) mencakup kesadaran yang terkait dengan sikap (*attitudes*), kepercayaan (*beliefs*), dan nilai-nilai (*values*) berkenaan dengan ras, etnisitas, dan budaya bersama-sama dengan kesadaran sosial-politik seseorang yang sesuai dengan keanggotaan kelompok budaya dalam hubungannya dengan isu tentang hak-hak istimewa, diskriminasi, dan penindasan.<sup>1184</sup> Elemen sikap (*attitudes*), kepercayaan (*beliefs*), dan nilai-nilai (*values*) dari kompetensi multikultural oleh Pope dan Reynolds kemudian digabungkan menjadi kesadaran (*awareness*), sehingga kompetensi multikultural memiliki tiga domain: *awareness*, *knowledge*, dan *skill*.<sup>1185</sup>

Kompetensi multikultural yang dimaksud dalam kajian ini adalah kompetensi multikultural pendidik. Dengan demikian, kompetensi multikultural pendidik adalah pengetahuan (*knowledge*), kesadaran (*awareness*), dan keterampilan (*skill*) yang diperlukan guru untuk bekerja secara efektif dalam berbagai kelompok yang beragam serta bekerja dengan diversitas isu yang kompleks<sup>1186</sup>. Dalam pandangan Farid Elashmawi, Philip P. Harris, dan James A. Bank<sup>1187</sup>, kompetensi multikultural pendidik memiliki sejumlah domain, yaitu (a) keterbukaan dan fleksibilitas dalam mengelola keragaman siswa, (b) kemampuan memahami perbedaan gaya belajar siswa; (c) kesiapan dalam menerima perbedaan disiplin ilmu, latar belakang, ras, dan gender; (d) penghormatan terhadap siswa dari kalangan minoritas, (e) kesediaan untuk bekerja sama dengan berbagai pihak; (f) berorientasi pada program dan masa depan; (g) sensitif terhadap perilaku etnik para siswa, dan (h) sensitif terhadap kemungkinan adanya kontroversi tentang materi ajar.

## 2. Perkembangan Instrumen Pengukuran Kompetensi Multikultural

Instrumen pengukuran kompetensi multikultural belum begitu banyak digunakan, apalagi digunakan untuk pengukuran kompetensi multikultural pendidik. Kecuali dalam psikologi dan konseling, instrumen kompetensi multikultural hampir tidak pernah mendapat perhatian para ahli. Perkembangan penggunaan instrumen kompetensi multikultural dalam bidang psikologi dan konseling sudah dimulai ketika D'Andrea dkk memperkenalkan *the Multicultural Awareness Knowledge and Skills Survey* (MAKSS)<sup>1188</sup> pada tahun 1991. Instrumen yang terdiri dari tiga faktor: pengetahuan, keterampilan berkomunikasi, dan kesadaran diri ini dikembangkan untuk tujuan intruksional dan kegiatan pelatihan. Pengujian validitas instrumen ini dilakukan dengan membandingkan hasil pretes dan postes antara kelompok eksperimen dan kelompok kontrol. Hasil pengujian menunjukkan adanya perbedaan yang signifikan antara hasil pretes dan postes pada kelompok eksperimen, sementara hasil pretes dan postes pada kelompok kontrol menunjukkan tidak adanya perbedaan. MAKSS memuat 60 item dengan skala Likert. Informasi awal tentang hasil pengujian menunjukkan bahwa sub-skala pengetahuan (*knowledge*) dan keterampilan (*skill*) terbukti reliabel, sementara sub-skala kesadaran (*awareness*) dipertanyakan reliabilitasnya. Pada tahun 1992, Talbot<sup>1189</sup> mengembangkan instrumen

---

1182 D. W. Sue & D. M. Sue, *Foundations of Counseling and Psychotherapy: Evidence-based Practices for a Diverse Society*. Hoboken, NJ: Wiley, 2007, h. 24

1183 *Ibid.*,

1184 *Ibid.*

1185 R. L. Pope & A. L. Reynold, Student Affair Core Competencies: Integrating Multicultural Awareness, Knowledge, and Skills, *Journal of College Student Development*, 38(3), 1997, h.266-277.

1186 Dafina Lazarus Stewart, *Multicultural Student Services on Campus: Building Bridges, Re-Visioning Community*, Stylus Publishing, Virginia, 2011, h. 270.

1187 Farid Elashmawi & Philip R. Harris, *Multicultural Management: New Skills for Global Success*. S. Abdul Majeed & Co., Malaysia, 1994, h. 6-7

1188 M. D'Andrea J. Daniels, R. Heck, Evaluating the Impact of Multicultural Counseling Training, *Journal of Counseling & Development*, 70, 1991, 143-150.

1189 D. M. Talbot, *A Multicultural Study of the Diversity Emphasis in Maters's Degree Programs in College Student Affairs*, Dissertation, University of Maryland, College Park.

*Survey of Graduate Students' Experience with Diversity* (GSEDS) untuk menilai pengetahuan (*knowledge*), keterampilan (*skill*), dan kenyamanan (*comfort*) mahasiswa tingkat sarjana terhadap isu-isu diversitas berkenaan dengan gender, warna kulit, kaum gay, lesbian, dan biseksual. GSEDS memuat 52 item skor, di mana 20 item untuk sub-skala pengetahuan; 12 item sub-skala keterampilan; dan 20 item sub-skala kenyamanan. Instrumen ini dikembangkan dengan memodifikasi sejumlah konsep dan gagasan dari instrumen yang telah ada sebelumnya, tinjauan terhadap literatur multikulturalisme, dan diskusi dengan para peneliti multikulturalisme.<sup>1190</sup>

Selanjutnya, Graham dan Miller<sup>1191</sup> pada tahun 1995 mengembangkan instrumen yang dinamai *Cross-Cultural Interactive Preference Profile*, yang digunakan untuk mengukur tingkat preferensi individu termasuk kecakapannya untuk berinteraksi secara efektif dalam berbagai konteks. Kedua pembuat instrumen itu melaporkan bahwa secara statistik instrumen itu reliabel dan valid untuk mendukung pengukuran psikometrik. Pada tahun 1997, Tulin<sup>1192</sup> mengembangkan *Diversity Awareness Assessment* yang ia gunakan untuk memperoleh informasi tentang bagaimana seseorang berpikir tentang diversitas, tantangan yang penuh asumsi-asumsi dan bias-bias, dan data tentang pertimbangan sudut pandang lain dari perspektif kebudayaan lain. Akan tetapi, hasil-hasilnya lebih cenderung membangkitkan diskusi antarresponden ketimbang untuk mengukur kompetensi.<sup>1193</sup> Instrumen ini dinilai bukan tes, sehingga, kecuali validitas mukanya (*face validity*), yang lainnya tidak memuat pengukuran psikometrik. Namun demikian, instrumen ini dapat digunakan untuk membangkitkan minat diskusi dalam pelatihan-pelatihan multikultural.<sup>1194</sup>

Tahun 1997, Joseph G. Ponterotto mengembangkan *Multicultural Counseling Knowledge and Awareness Scale* (MCKAS).<sup>1195</sup> Skala MCKAS mencakup 20 butir pengetahuan (*knowledge*) dan 12 butir kesadaran (*awareness*). Hasil uji terhadap instrumen ini menunjukkan kalau kedua faktor itu secara internal konsisten dengan koefisien alpha untuk domain pengetahuan sebesar 0,92 dan 0,72 untuk domain kesadaran. Oleh karena itu, instrumen ini dipandang mampu membedakan antara pengetahuan dan kesadaran.

Neville, Lilly, Duran, Lee, dan Browne mengembangkan *Color Blind Racial Attitudes Scale* (CoBRAS) pada tahun 2000.<sup>1196</sup> Instrumen ini digunakan untuk menilai aspek-aspek kognitif dari sikap-sikap rasial buta warna. Seseorang yang menunjukkan suatu sikap rasial buta-warna percaya bahwa ras tidak harus dan tidak pernah menjadi masalah. Akan tetapi, sejumlah argumen menyatakan bahwa tidak mungkin untuk menjadi buta warna. Skala ini digunakan untuk mengukur persepsi tentang hak-hak istimewa yang bersifat rasial, diskriminasi kelembagaan, dan isu-isu rasial yang mencolok. Orang yang memiliki tingkat sikap rasial buta warna tinggi berhubungan dengan tingginya tingkat prasangka rasial. Para pembuat instrumen ini menduga bahwa orang yang memegang sikap buta warna kemungkinan akan memiliki pandangan tidak tepat dan distortif terhadap ras dan etnis minoritas serta hubungan antar-ras.

Pada tahun 2003, Wang, Davidson, Yakushko, Savoy, Tan, dan Bleier<sup>1197</sup> menawarkan instrumen

---

1190 C.E. Kocarek, D. M. Talbot, J.C. Batka, & M.Z. Anderson, Reliability and Validity of Three Measures of Multicultural Competency, *Journal of Counseling and Development*, 79(4), 2001, h. 486–496.

1191 M. Graham & D. Miller, Cross Cultural Interactive Preference Profile, In J. William Pfeiffer (Ed.), *The 1995 Annual: Volume I Training*, Pfeiffer & Company, San Diego, CA, 1995.

1192 D. Tulin, Diversity Awareness Assessment, In J. William Pfeiffer (Ed.), *The 1995 Annual: Volume I Training*, Pfeiffer & Company, San Diego, CA, 1995.

1193 Robert A. Shearer & Patricia Ann King, Multicultural Competencies in Probation—Issues and Challenges, *Federal Probation*, 68, 1, Jun 2004, h. 7

1194 Ibid.

1195 J.G. Ponterotto, *A Multicultural Counseling Knowledge and Awareness Scale*, Fordham University, New York, 1997.

1196 H.A. Neville, R.L. Lilly, G. Duran, R.M. Lee, & L. Browne, Construction and Initial Validation of the Color-Blind Racial Attitudes Scale (CoBRAS), *Journal of Counseling Psychology*, 47, 2000, h. 59–70.

1197 Y.W. Wang, M.M. Davidson, O.F. Yakushko, H.B. Savoy, J.A. Tan, & J.K. Bleier, The Scale of Ethnocultural Empathy:

yang mereka namai *Scale of Ethnocultural Empathy* (SEE), suatu instrumen laporan diri (*self-report*) untuk mengukur empati seseorang kepada orang lain yang berbeda latar belakang rasial dan etnisnya. Empati adalah kemampuan untuk memahami perspektif orang lain bahkan ketika hal itu berbeda dengan perspektif dirinya sendiri. Secara khusus, untuk menganalisis konsep empati digunakan empat faktor: perasaan dan ekspresi empatik (*empathic feeling and expression*), penggunaan perspektif empatik (*empathic perspective taking*), penerimaan terhadap perbedaan-perbedaan kultural (*acceptance of cultural differences*), dan kesadaran empatik (*empathic awareness*). Setelah berulang-ulang diuji, instrumen ini terbukti memiliki konsistensi internal dan reliabilitas yang tinggi.

Dari sejumlah instrumen yang pernah dikembangkan itu, tiga instrumen yang cukup populer adalah *the Multicultural Awareness Knowledge and Skills Survey* (MAKSS) yang dikembangkan D'Andrea dkk, *Multicultural Counseling Knowledge and Awareness Scale* (MCKAS) oleh Ponterotto, dan *Survey of Graduate Students' Experience with Diversity* (GSEDS) oleh Talbot. Akan tetapi, menurut Kocarek, Talbot, Batka, dan Anderson,<sup>198</sup> hanya ada sedikit sekali instrumen yang valid dan reliabel yang dapat digunakan untuk menilai kompetensi multikultural.

### C. Metodologi

Partisipan penelitian ini adalah pendidik atau guru Pendidikan Agama Islam (PAI) pada Sekolah Dasar (SD) sebanyak 21 orang, Sekolah Menengah Pertama (SMP) 14 orang, Sekolah Menengah Atas (SMA) 10 orang, dan Sekolah Menengah Kejuruan (SMK) 6 orang. Semua partisipan berdomisili di Kabupaten Ciamis Jawa Barat. Dari aspek pendidikan, partisipan adalah sarjana Pendidikan Agama Islam dari beberapa perguruan tinggi agama Islam di Jawa. Penyebaran instrumen dilakukan dengan mendatangi langsung partisipan.

Instrumen pengukurannya adalah instrumen uji coba untuk menilai kompetensi multikultural yang memiliki tiga dimensi, yaitu kesadaran multikultural, pengetahuan, dan keterampilan. Dimensi kesadaran multikultural memuat 55 item skor; 20 item untuk dimensi pengetahuan; dan 15 item skor untuk dimensi keterampilan. Dengan demikian total item skornya adalah 85. Pengukuran dimensi kesadaran multikultural menggunakan skala beda-semantik dengan 5 alternatif pilihan. Sementara untuk dimensi pengetahuan dan keterampilan menggunakan skala Likert juga dengan 5 pilihan. Instrumen ini dikembangkan setelah memodifikasi sejumlah konsep dan gagasan dari instrumen-instrumen sejenis yang telah ada sebelumnya, khususnya *the Multicultural Awareness Knowledge and Skills Survey* (MAKSS) dari D'Andrea dkk dan *Multicultural Counseling Knowledge and Awareness Scale* (MCKAS) dari Ponterotto.

Pengujian terhadap validitas dan reliabilitas instrumen uji coba ini menggunakan statistik yang diolah dengan IBM-SPSS for Windows versi 20. Uji validitas masing-masing item skor menggunakan korelasi Product Moment Pearson sebagaimana dilakukan dalam uji-uji validitas instrumen. Sementara uji reliabilitas instrumen menggunakan uji-alpha Cronbach.

### D. Hasil

Statistik deskriptif yang meliputi rata-rata (*mean*), standar deviasi (*standard deviation*), dan selisih skor minimum-maksimum (*range*) kompetensi multikultural untuk masing-masing kelompok ditampilkan pada Tabel 1. Besarnya rata-rata skor untuk seluruh kelompok guru pendidikan agama Islam menunjukkan tingginya kompetensi multikultural mereka. Tampak bahwa guru pendidikan agama Islam SD memiliki rata-rata kesadaran multikultural yang lebih tinggi dari pada rata-rata kesadaran multikultural guru pendidikan agama Islam SMP, SMA, dan SMK.

---

Development, Validation, and Reliability, *Journal of Counseling Psychology*, 50, 2003, h. 221–234.  
1198 Robert A. Shearer & Patricia Ann King, *Multicultural Competencies ...*, h. 7

Dari Tabel 1 terlihat rata-rata kesadaran multikultural guru pendidikan agama Islam untuk semua jenjang pendidikan SD, SMP, SMA, dan SMK berkategori sedang mendekati tinggi, yakni 176,57 (SD), 167,64 (SMP), 165,5 (SMA), dan 166 (SMK). Semua rata-rata skor sub-skala kesadaran itu berada pada kisaran antara 124-177. Akan tetapi, domain atau sub-skala pengetahuan (*knowledge*) dan keterampilan (*skill*) multikultural guru berkategori sedang cenderung rendah. Rata-rata skor pengetahuan multikultural guru untuk seluruh tingkatan pendidikan adalah 34,7 sementara domain keterampilannya adalah 38,98. Kedua rata-rata itu berada pada kisaran 34-48. Tabel frekuensi juga menunjukkan ada 39,2% guru pendidikan agama Islam dengan pengetahuan multikultural yang rendah, dan 21,6% memiliki keterampilan multikultural rendah.

**Tabel 1. Statistik Deskriptif Rata-Rata (Mean), Standar Deviasi (Standard Deviation), dan Selisih Skor Minimum-Maksimum (Range) Kompetensi Multikultural**

Kompetensi	N	M	SD	Range
Kesadaran (Awareness)				
Guru PAI SD	21	176,57	23,20	122-208
Guru PAI SMP	14	167,64	22,22	140-214
Guru PAI SMA	10	165,50	28,44	121-225
Guru PAI SMK	6	166,00	28,44	121-225
Pengetahuan (Knowledge)				
Guru PAI SD	21	35,19	4,85	25-46
Guru PAI SMP	14	34,71	4,36	28-41
Guru PAI SMA	10	35,00	4,36	22-42
Guru PAI SMK	6	32,83	3,31	27-36
Keterampilan (Skill)				
Guru PAI SD	21	38,67	5,67	28-49
Guru PAI SMP	14	38,93	7,56	28-51
Guru PAI SMA	10	39,50	6,87	26-48
Guru PAI SMK	6	39,33	5,54	31-47

Validitas masing-masing skor sub-skala atau domain kesadaran (*awareness*) multikultural yang secara keseluruhan berjumlah 55 item pertanyaan disajikan pada Tabel 2. Koefisien korelasi positif dan signifikan antara skor setiap item dengan total skor sub-skala kesadaran menjadi bukti validitas internal instrumen sub-skala kesadaran. Sebaliknya, koefisien korelasi yang tidak signifikan pada tingkat 0,05 menunjukkan pertanyaan pada item-item tersebut memiliki validitas internal yang rendah.

Dari 55 item skor sub-skala kesadaran, terdapat 47 skor item yang valid dengan koefisien korelasi yang paling kuat berturut-turut sebesar 0,684 (nomor item 37); 0,662 (6); 0,652 (36 dan 54); 0,648 (30); 0,634 (38); dan 0,629 (39). Sementara itu, nomor-nomor item yang tidak valid berjumlah 8, yaitu nomor item 34 (0,197), 46 (0,201), 41 (0,212), 7 (0,22), 47 (0,239), 9 (0,239), 52 (0,266), dan 5 (0,268).

**Tabel 2. Koefisien Korelasi Skor setiap Item dengan Sub-Skala Kesadaran (*Awareness*)**

No. Item	r	No. Item	r	No. Item	r
1	.524	21	.542	41	.212b
2	.585	22	.508	42	.409
3	.534	23	.580	43	.392
4	.506	24	.428	44	.305
5	.268b	25	.553	45	.372
6	.662	26	.587	46	.201b
7	.220b	27	.409	47	.239b
8	.506	28	.526	48	.532
9	.239b	29	.465	49	.431
10	.396	30	.648	50	.324
11	.290	31	.595	51	.394
12	.297	32	.522	52	.266b
13	.301	33	.581	53	.486
14	.426	34	.197b	54	.652
15	.458	35	.441	55	.352
16	.428	36	.652		
17	.468	37	.684		
18	.304	38	.634		
19	.373	39	.629		
20	.430	40	.425		

<sup>b</sup>Item pertanyaan yang tidak signifikan pada tingkat 0,05

Domain atau sub-skala kompetensi multikultural yang kedua adalah pengetahuan (*knowledge*). Ada 15 item pertanyaan sub-skala pengetahuan. Koefisien korelasi positif dan signifikan antara skor setiap item dengan total skor sub-skala pengetahuan membuktikan validitas internal sub-skala ini. Dari 15 item skor sub-skala pengetahuan, hanya ada dua nomor item yang tidak valid, yaitu nomor item 65 (0,098) dan 63 (0,191), sebagaimana tampak pada Tabel 3.

**Tabel 3. Koefisien Korelasi Skor setiap Item dengan Sub-Skala Pengetahuan (*Knowledge*)**

No. Item	r
56	.500
57	.405
58	.429
59	.356
60	.600
61	.611
62	.371
63	.191b
64	.364
65	.098b
66	.286
67	.428



68	.544
69	.542
70	.517

<sup>b</sup>Item pertanyaan yang tidak signifikan pada tingkat 0,05

Semua nomor item domain atau sub-skala keterampilan (*skill*) yang digunakan untuk mengukur kemampuan guru pendidikan agama Islam dalam mengimplementasikan pendidikan dan pembelajaran dengan beragam peserta didik terbukti valid, sebagaimana terlihat pada Tabel 4. Bahkan korelasi setiap item skor dengan skor total sub-skala keterampilan memiliki koefisien yang kuat. Ini membuktikan bahwa instrumen sub-skala domain keterampilan memiliki validitas internal yang tinggi.

**Tabel 4. Koefisien Korelasi Skor setiap Item dengan Sub-Skala Keterampilan (*Skill*)**

No. Item	r
71	.659
72	.631
73	.579
74	.564
75	.677
76	.515
77	.487
78	.522
79	.555
80	.429
81	.669
82	.478
83	.637
84	.383
85	.440

Koefisien alpha reliabilitas instrumen ditunjukkan pada Tabel 5. Koefisien alpha reliabilitas untuk domain kesadaran (*awareness*) adalah 0,922, 0,662 untuk pengetahuan (*knowledge*), 0,828 untuk keterampilan (*skill*), dan 0,864 untuk keseluruhan skala.

**Tabel 5. Koefisien Alpha Reliabilitas Instrumen untuk Setiap Domain/Sub-Skala dan Keseluruhan Item Skor**

Domain/Sub-Skala	N	Alpha Cronbach
Kesadaran ( <i>awareness</i> )	55	0,922
Pengetahuan ( <i>knowledge</i> )	15	0,662
Keterampilan ( <i>skill</i> )	15	0,828
Keseluruhan item skor	85	0,864

Dengan demikian, skala pengukuran domain kesadaran (*awareness*) multikultural terbukti reliabel demikian juga dengan skala pengukuran keterampilan (*skill*) multikultural. Sementara itu, skala pengukuran domain pengetahuan (*knowledge*) multikultural memiliki reliabilitas yang rendah. Namun demikian, keseluruhan skala instrumen pengukuran kompetensi multikultural ini terbukti reliabel.

## D. Pembahasan

Data-data statistik deskriptif menunjukkan kesadaran multikultural guru pendidikan agama Islam

di berbagai jenjang pendidikan berkategori sedang mendekati tinggi, sementara pengetahuan dan keterampilan multikultural mereka berkategori sedang cenderung rendah. Ini menunjukkan bahwa pengetahuan multikultural mereka yang cenderung rendah tidak berkorelasi dengan kesadaran multikultural mereka. Bahkan hasil analisis korelasi antara domain pengetahuan dan kesadaran multikultural hanya sebesar  $-0,26$  ( $p=0,06$ ), yang berarti berkorelasi negatif sangat rendah dan tidak signifikan. Jadi, dengan menggunakan instrumen ini, kesadaran multikultural seseorang tidak ditentukan oleh pengetahuan multikulturalnya. Di sisi lain, akibat dari pengetahuan multikultural para guru yang cenderung rendah, keterampilan mereka untuk mengimplementasikan pendidikan dan pembelajaran multikultural juga cenderung rendah. Ini dibuktikan dengan koefisien korelasi kedua domain sebesar  $0,46$  ( $p=0,001$ ).

Hasil penelitian ini menunjukkan ada 8 dari 55 nomor item domain atau sub-skala kesadaran (*awareness*) yang tidak valid, yaitu nomor item 5, 7, 9, 34, 41, 46, 47, 52. Item 5, 7, dan 9 berada dalam satu kelompok pernyataan “Seseorang yang berbeda suku/etnis atau penganut agama lain pindah dan tinggal di dekat rumah Anda”. Nomor item 5 memuat pilihan kata yang secara semantik bertentangan yaitu “bersahabat vs tidak bersahabat”; nomor item 7 “mengganggu vs tidak mengganggu”; dan nomor item 9 “perlu dicurigai vs tidak perlu dicurigai”. Tampaknya kata-kata yang secara semantik bertentangan itu tidak relevan dijadikan sebagai pilihan jawaban ketika seseorang diminta pendapatnya apabila ada seseorang yang berbeda suku/etnis atau penganut agama lain pindah dan tinggal di dekat rumahnya.

Item nomor 34 adalah pilihan jawaban antara “biasa saja vs luar biasa/groggi” atas pernyataan “Anda berada dalam suatu ruang pertemuan/aula yang di dalamnya sebagian besar adalah orang-orang yang berasal dari ras atau agama lain yang berbeda dengan Anda”. Pilihan jawaban itu juga tidak bermakna untuk dijadikan sebagai alternatif. Sementara itu, nomor item 41 yang pada awalnya diduga memiliki relevansi yang tinggi untuk mengukur kesadaran multikultural seseorang, namun kemudian tidak terbukti. Nomor item 41 merupakan pilihan antara “menerima vs menolak” untuk pernyataan “Sanak saudara Anda ada yang memiliki hubungan asmara dengan ras atau penganut agama lain dan mereka berencana untuk melanjutkan ke jenjang pertunangan dan pernikahan”.

Dua nomor item 46 dan 47 masing-masing berisi pilihan jawaban “menerima vs menolak” dan “bahagia vs tidak bahagia” atas pernyataan “Orang dari ras atau penganut agama lain mengajak Anda untuk berteman dengan Anda di media sosial online”. Kedua pilihan itu juga terbukti tidak relevan untuk dijadikan pilihan atas pernyataan itu. Nomor item 51 adalah pilihan antara “menerima vs menolak” atas pernyataan “Tempat atau lembaga Anda bekerja kedatangan pimpinan atau tenaga kerja baru yang berasal dari ras atau penganut agama lain”.

Sementara skala untuk mengukur domain atau sub-skala pengetahuan (*knowledge*) yang terdiri dari 15 nomor item hanya terdapat 2 item nomor yang tidak valid, yaitu nomor 63 dan 65. Nomor 63 berisi pernyataan “Setiap penganut agama memiliki hak yang sama dalam membangun dan mendirikan tempat ibadah” dengan pilihan sangat tidak setuju (skor 1), tidak setuju (skor 2), tidak tahu (skor 3), setuju (skor 4), dan sangat setuju (skor 5). Tampaknya pertanyaan yang hampir sudah menjadi pengetahuan umum itu tidak perlu lagi ditanyakan untuk mengukur pengetahuan multikultural seseorang. Adapun nomor item 65 berisi pernyataan “Beberapa bukti menunjukkan bahwa anak-anak dari etnis minoritas (etnis China) memiliki prestasi yang unggul dibandingkan dengan anak-anak dari etnis mayoritas”. Pertanyaan ini juga terbukti tidak relevan untuk mengukur pengetahuan multikultural seseorang, karena cenderung bermakna tendensius.

Berbeda dengan skala dua domain kesadaran dan pengetahuan, skala untuk mengukur domain keterampilan (*skill*) yang berisi 15 item pertanyaan seluruhnya terbukti valid. Dengan demikian, skala ini dapat digunakan sepenuhnya untuk mengukur kemampuan guru untuk mengimplementasikan pendidikan dan pembelajaran multikultural.

Hasil uji reliabilitas instrumen dengan menggunakan alpha Cronbach juga menunjukkan bahwa dua skala domain kesadaran dan keterampilan memiliki reliabilitas yang tinggi, walaupun skala domain pengetahuan reliabilitasnya rendah. Sejumlah instrumen pengukuran kompetensi multikultural sejatinya juga memiliki reliabilitas yang rendah. Ketika the *Multicultural Awareness Knowledge and Skills Survey* (MAKSS) diuji validitas dan reliabilitasnya oleh Kocarek, Talbot, Batka, dan Anderson<sup>1199</sup>, ditemukan bahwa salah satu domainnya, yaitu *awareness*, terbukti memiliki koefisien alpha reliabilitas 0,49. Sebuah studi yang dilakukan untuk mengukur kompetensi multikultural 500 konselor profesional sebagaimana yang dilaporkan oleh Holcomb-McCoy dan Myer<sup>1200</sup> dengan menggunakan 61-item instrumen *Multicultural Counseling Competence and Training Survey* (MCCTS) juga terbukti salah satu faktor dari 5 faktor-nya memiliki koefisien alpha reliabilitas yang lemah, yaitu 0,66. Hal ini membuktikan bahwa koefisien alpha reliabilitas yang rendah, skala itu dapat digunakan apabila item-item skornya secara internal valid.

## E. Simpulan

Instrumen pengukuran kompetensi multikultural ini dirancang untuk menilai diri-sendiri (*self-assessment*) terkait dengan kesadaran, pengetahuan, dan keterampilan multikulturalnya. Hasil penilaian yang tinggi menunjukkan kompetensi multikultural yang tinggi pula. Item-item skor pada instrumen yang diuji ini sebagian besar terbukti valid dan reliabel. Meskipun dalam instrumen ini terdapat salah satu domain kompetensi multikultural, yaitu domain pengetahuan, yang koefisien alpha reliabilitasnya rendah, secara keseluruhan instrumen ini terbukti reliabel dan dapat digunakan untuk mengukur kompetensi multikultural, terutama dengan subyek pengukuran pendidik.

## Daftar Pustaka

- Arredondo, P., Toporek, R., Brown, S. P., Jones, J., Locke, D. C., Sanchez, J., et al. (1996). Operationalization of the Multicultural Counseling Competencies. *Journal of Multicultural Counseling and Development*, 24, 42–78.
- Constantine, M. G., Hage, S. M., Kindaichi, M. M., & Bryant, R.M.(2007). Social Justice and Multicultural Issues: Implications for the Practice and Training of Counselors and Counseling Psychologists. *Journal of Counseling & Development*, 85, 24–29.
- D’Andrea M., Daniels, J., Heck, R. (1991). Evaluating the Impact of Multicultural Counseling Training. *Journal of Counseling & Development*, 70, 143-150.
- Elashmawi, Farid & Philip R. Harris (1994) *Multicultural Management: New Skills for Global Success*. Malaysia: S. Abdul Majeed & Co.
- Graham, M. & Miller, D. (1995) Cross Cultural Interactive Preference Profile, In J. William Pfeiffer (Ed.), *The 1995 Annual: Volume I Training*. San Diego, CA: Pfeiffer & Company
- Holcomb-McCoy, Cheryl C. and Myer, Jane E. (1999) Multicultural Competence and Counselor Training: A National Survey. *Journal of Counseling & Development*, Summer 1999, Vol. 77
- Kocarek, C.E., Talbot, D.M., Batka, J.C. & Anderson, M.Z. (2001). Reliability and Validity of Three Measures of Multicultural Competency. *Journal of Counseling and Development*, 79(4), 486–496.
- Neville, H.A., Lilly, R.L., Duran, G., Lee, R.M., & Browne, L. (2000). Construction and initial validation of the color-blind racial attitudes scale (CoBRAS). *Journal of Counseling Psychology*, 47, 59–70.

---

1199 C.E. Kocarek, D. M. Talbot, J.C. Batka, & M.Z. Anderson, Reliability and Validity ..., h. 491

1200 Cheryl C. Holcomb-McCoy dan Jane E. Myer, Multicultural Competence and Counselor Training: A National Survey, *Journal of Counseling & Development*, Summer 1999, Vol. 77, h. 297.

- Pedersen, P. B. (1991). Multiculturalism as a Fourth Force in Counseling. *Journal of Counseling and Development*, 70, 6-12.
- Pope, R. L., & Reynold, A. L. (1997). Student Affair Core Competencies: Integrating Multicultural Awareness, Knowledge, and Skills. *Journal of College Student Development*, 38(3), 266-277.
- Rodolfá, E., Bent, R., Eisman, E., Nelson, P., Rehm, L., & Ritchie, P. L. (2005). A Cube Model for Competency Development: Implications for Psychology Educators and Regulators. *Professional Psychology: Research and Practice*, 36(4), 347–354.
- Rubin, N. J., Bebeau, M., Leigh, I. W., Lichtenberg, J. W., Nelson, P. D., Portnoy, S., et al. (2007). The Competency Movement within Psychology: An Historical Perspective. *Professional Psychology: Research and Practice*, 38, 452–462.
- Shearer, Robert A. & Ann King, Patricia (2004) Multicultural Competencies in Probation—Issues and Challenges, *Federal Probation*, 68, 1.
- Stewart, Dafina Lazarus (2011) *Multicultural Student Services on Campus: Building Bridges, Re-Visioning Community*. Virginia: Stylus Publishing.
- Sue, D. W., & Sue, D. M. (2007). *Foundations of Counseling and Psychotherapy: Evidence-based Practices for a Diverse Society*. Hoboken, NJ: Wiley
- Sue, D. W., Arredondo, P., & McDavis, R. J. (1992). Multicultural Counseling Competencies and Standards: A Call to the Profession. *Journal of Counseling and Development*, 70, 477–483.
- Talbot, D.M. (1992) *A Multicultural Study of the Diversity Emphasis in Masters's Degree Programs in College Student Affairs*. Dissertation, University of Maryland, College Park.
- The Wahid Institute (2013) *Laporan Kebebasan Beragama/Berkeyakinan dan Toleransi the Wahid Institute Tahun 2013*. Jakarta: The Wahid Institute.
- Tulin, D.(1995). Diversity Awareness Assessment, In J. William Pfeiffer (Ed.), *The 1995 Annual: Volume I Training*. San Diego, CA: Pfeiffer & Company
- Vavrus, Michael (2002). *Transforming the Multicultural Education of Teachers: Theory, Research, and Practice*. New York: Teachers College Columbia University.
- Wang, Y.W., Davidson, M.M., Yakushko, O.F., Savoy, H.B., Tan, J.A., & Bleier, J.K. (2003). The Scale of Ethnocultural Empathy: Development, Validation, and Reliability. *Journal of Counseling Psychology*, 50, 221–234.

Lampiran: Instrumen Kompetensi Multikultural

Instrumen pengukuran kompetensi multikultural ini terdiri atas 85 item pertanyaan, yang dirancang sebagai instrumen penilaian-diri (*self-assessment*) yang terdiri dari tiga dimensi utama, yaitu kesadaran (*awareness*), pengetahuan (*knowledge*), dan keterampilan (*skill*).

No. Id.: \_\_\_\_\_

Jenis Kelamin: \_\_\_\_\_

Usia: \_\_\_\_\_

I. Seseorang yang berbeda suku/etnis atau penganut agama lain pindah dan tinggal di dekat rumah Anda

1	Senang	○ ○ ○ ○ ○	Tidak Senang
---	--------	-----------	--------------

2	Aman	<input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/>	Tidak Aman
3	Baik	<input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/>	Buruk
4	Simpat	<input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/>	Tidak Simpat
5	Bersahabat	<input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/>	Tidak Bersahabat
*6	Tidak Menyenangkan	<input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/>	Menyenangkan
*7	Mengganggu	<input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/>	Tidak Mengganggu
*8	Merasa Keberatan	<input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/>	Tidak Keberatan
*9	Perlu Dicurigai	<input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/>	Tidak Perlu Dicurigai
*10	Ancaman	<input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/>	Bukan Ancaman

II. Ada orang dari ras lain atau penganut agama lain yang bermaksud mencalonkan diri menjadi calon pimpinan kepala daerah/kota di daerah Anda.

11	Menerima	<input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/>	Menolak
12	Menghormati	<input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/>	Tidak Menghormati
*13	Benci	<input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/>	Senang
*14	Khawatir	<input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/>	Tenang
*15	Ancaman	<input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/>	Bukan Ancaman

III. Di daerah Anda ada kelompok agama yang oleh pemegang otoritas (pemerintah/organisasi agama) dinyatakan sesat, tetapi kelompok itu melakukan aktivitas keagamaan di tempat ibadah mereka sendiri

*16	Marah	<input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/>	Tenang
*17	Menghujat	<input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/>	Tidak Menghujat
*18	Mengutuk	<input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/>	Tidak Mengutuk
*19	Ingin Menyerang	<input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/>	Tidak Ingin Menyerangnya
20	Tenang	<input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/>	Tidak Tenang

IV. Di daerah Anda tinggal, ada umat beragama lain yang akan mendirikan tempat ibadah

21	Senang	<input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/>	Tidak Senang
22	Aman	<input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/>	Tidak Aman
23	Menerima	<input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/>	Menolak
24	Berempati	<input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/>	Tidak Berempati
25	Membantu	<input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/>	Tidak Membantu
26	Bersahabat	<input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/>	Tidak Bersahabat
*27	Mengganggu	<input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/>	Tidak Mengganggu
*28	Keberatan	<input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/>	Tidak Keberatan
*29	Perlu Dicurigai	<input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/>	Tidak Perlu Dicurigai
*30	Ancaman	<input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/>	Bukan Ancaman

V. Anda berada dalam suatu ruang pertemuan/aula yang di dalamnya sebagian besar adalah orang-orang yang berasal dari ras atau agama lain yang berbeda dengan Anda

31	Nyaman	<input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/>	Tidak Nyaman
32	Tenang	<input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/>	Panik
33	Bahagia	<input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/>	Tidak Bahagia
34	Biasa Saja	<input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/>	Luar Biasa/Groggi
35	Bersahabat	<input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/>	Tidak Bersahabat

VI. Anda berjalan seorang diri di malam hari dan berpapasan dengan sekumpulan orang yang berasal dari ras atau agama lain yang berbeda dengan Anda

36	Merasa Aman	<input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/>	Tidak Aman
37	Tenang	<input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/>	Panik
38	Bahagia	<input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/>	Tidak Bahagia
39	Senang	<input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/>	Sedih
40	Bersahabat	<input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/>	Tidak Bersahabat

VII. Sanak saudara Anda ada yang memiliki hubungan asmara dengan ras atau penganut agama lain dan mereka berencana untuk melanjutkan ke jenjang pertunangan dan pernikahan

41	Menerima	<input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/>	Menolak
42	Bahagia	<input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/>	Tidak Bahagia
43	Senang	<input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/>	Tidak Senang
44	Memberi Dukungan	<input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/>	Tidak Memberi Dukungan
45	Bersahabat	<input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/>	Tidak Bersahabat

VIII. Orang dari ras atau penganut agama lain mengajak Anda untuk berteman dengan Anda di media sosial *online*

46	Menerima	<input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/>	Menolak
47	Bahagia	<input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/>	Tidak Bahagia
48	Senang	<input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/>	Tidak Senang
49	Nyaman	<input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/>	Tidak Nyaman
50	Percaya	<input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/>	Tidak Percaya

IX. Tempat atau lembaga Anda bekerja kedatangan pimpinan atau tenaga kerja baru yang berasal dari ras atau penganut agama lain

51	Menerima	<input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/>	Menolak
52	Respek	<input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/>	Tidak Respek
53	Peduli	<input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/>	Tidak Peduli
54	Senang	<input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/>	Tidak Senang
55	Hormat	<input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/> <input type="radio"/>	Tidak Hormat

X. Menurut Anda, bagaimanakah pemahaman Anda tentang terma-terma di bawah ini:

56. Multikultural

A. Sangat Terbatas B. Terbatas C. Sedang D. Baik E. Sangat Baik

57. Etnisitas

- A. Sangat Terbatas B. Terbatas C. Sedang D. Baik E. Sangat Baik
58. Ras  
A. Sangat Terbatas B. Terbatas C. Sedang D. Baik E. Sangat Baik
59. Prasangka rasial  
A. Sangat Terbatas B. Terbatas C. Sedang D. Baik E. Sangat Baik
60. Pendidikan multikultural  
A. Sangat Terbatas B. Terbatas C. Sedang D. Baik E. Sangat Baik
61. Masyarakat plural dan pluralisme  
A. Sangat Terbatas B. Terbatas C. Sedang D. Baik E. Sangat Baik
62. Setiap penganut agama dijamin dan memiliki hak-hak yang sama  
A. Sangat Tidak Setuju B. Tidak Setuju C. Tidak Tahu D. Setuju E. Sangat Setuju
63. Setiap penganut agama memiliki hak yang sama dalam membangun dan mendirikan tempat ibadah  
A. Sangat Tidak Setuju B. Tidak Setuju C. Tidak Tahu D. Setuju E. Sangat Setuju
64. Menghormati dan menghargai orang lain yang berbeda suku/etnis atau agama adalah kebikan  
A. Sangat Tidak Setuju B. Tidak Setuju C. Tidak Tahu D. Setuju E. Sangat Setuju
65. Beberapa bukti menunjukkan bahwa anak-anak dari etnis minoritas (etnis China) memiliki prestasi yang unggul dibandingkan dengan anak-anak dari etnis mayoritas  
A. Sangat Tidak Setuju B. Tidak Setuju C. Tidak Tahu D. Setuju E. Sangat Setuju
66. Orang yang berintegritas, jujur, tegas, berani layak menduduki jabatan publik meskipun mereka berasal dari suku/etnis/agama yang berbeda dengan kita  
A. Sangat Tidak Setuju B. Tidak Setuju C. Tidak Tahu D. Setuju E. Sangat Setuju
67. Setiap agama mengajarkan umatnya untuk hidup damai dengan semua pemeluk agama  
A. Sangat Tidak Setuju B. Tidak Setuju C. Tidak Tahu D. Setuju E. Sangat Setuju
68. Pluralisme atau kebinekaan adalah kenyataan yang tidak mungkin dihilangkan  
A. Sangat Tidak Setuju B. Tidak Setuju C. Tidak Tahu D. Setuju E. Sangat Setuju
69. Sebagian bangsa di dunia memiliki penduduk yang bineka dan multikultur  
A. Sangat Tidak Setuju B. Tidak Setuju C. Tidak Tahu D. Setuju E. Sangat Setuju
70. Kebinekaan dan pluralisme adalah anugerah dari Tuhan Yang Maha Kuasa  
A. Sangat Tidak Setuju B. Tidak Setuju C. Tidak Tahu D. Setuju E. Sangat Setuju
71. Bagaimana kemampuan Anda dalam hal mengembangkan strategi pembelajaran di mana para peserta didiknya berasal dari beragam suku atau agama  
A. Sangat Terbatas B. Terbatas C. Sedang D. Baik E. Sangat Baik
72. Bagaimana kemampuan Anda dalam hal menyusun rencana pembelajaran di mana para peserta didiknya berasal dari beragam suku atau agama  
A. Sangat Terbatas B. Terbatas C. Sedang D. Baik E. Sangat Baik
73. Bagaimana kemampuan Anda dalam hal penggunaan metode pembelajaran yang efektif dalam pembelajaran di mana para peserta didiknya berasal dari beragam suku atau agama  
A. Sangat Terbatas B. Terbatas C. Sedang D. Baik E. Sangat Baik
74. Bagaimana kemampuan Anda dalam hal melakukan penilaian proses dan hasil pembelajaran terhadap peserta didik secara adil dan tidak diskriminatif tanpa mempertimbangkan jenis kelamin, agama, ras, kondisi fisik, latar belakang keluarga, dan status sosial ekonomi.

- A. Sangat Terbatas B. Terbatas C. Sedang D. Baik E. Sangat Baik
75. Bagaimana kemampuan Anda dalam menguasai karakteristik peserta didik yang berasal dari beragam suku atau agama dari aspek fisik, moral, sosial, kultural, emosional, dan intelektual  
A. Sangat Terbatas B. Terbatas C. Sedang D. Baik E. Sangat Baik
76. Seberapa baik kemampuan Anda dalam mengimplementasikan teori belajar dan prinsip-prinsip pembelajaran yang mendidik kepada peserta didik tanpa mempertimbangkan jenis kelamin, agama, ras, kondisi fisik, latar belakang keluarga, dan status sosial ekonomi  
A. Sangat Terbatas B. Terbatas C. Sedang D. Baik E. Sangat Baik
77. Bagaimana kemampuan Anda dalam memanfaatkan teknologi informasi dan komunikasi untuk melaksanakan pembelajaran bagi peserta didik tanpa mempertimbangkan jenis kelamin, agama, ras, kondisi fisik, latar belakang keluarga, dan status sosial ekonomi  
A. Sangat Terbatas B. Terbatas C. Sedang D. Baik E. Sangat Baik
78. Seberapa baik kemampuan Anda untuk mendidik peserta didik agar memiliki sikap toleran  
A. Sangat Terbatas B. Terbatas C. Sedang D. Baik E. Sangat Baik
79. Bagaimana kemampuan Anda untuk mendidik peserta didik agar menjauhi budaya kekerasan  
A. Sangat Terbatas B. Terbatas C. Sedang D. Baik E. Sangat Baik
80. Seberapa baik kemampuan Anda untuk menolak segala bentuk ajaran radikal  
A. Sangat Terbatas B. Terbatas C. Sedang D. Baik E. Sangat Baik
81. Bagaimana kemampuan Anda untuk berkomunikasi secara efektif, empatik, dan santun dengan peserta didik yang berasal dari beragam ras atau agama  
A. Sangat Terbatas B. Terbatas C. Sedang D. Baik E. Sangat Baik
82. Seberapa baik kemampuan Anda untuk bersikap inklusif, bertindak objektif, serta tidak diskriminatif karena pertimbangan jenis kelamin, agama, ras, kondisi fisik, latar belakang keluarga, dan status sosial ekonomi.  
A. Sangat Terbatas B. Terbatas C. Sedang D. Baik E. Sangat Baik
83. Bagaimana kemampuan Anda dalam mengembangkan komunikasi efektif, empatik, dan santun dengan sesama pendidik, tenaga kependidikan, orang tua, dan masyarakat tanpa mempertimbangkan jenis kelamin, agama, ras, kondisi fisik, latar belakang keluarga, dan status sosial ekonomi  
A. Sangat Terbatas B. Terbatas C. Sedang D. Baik E. Sangat Baik
84. Seberapa baik kemampuan Anda untuk beradaptasi di tempat bertugas di seluruh wilayah Nusantara yang memiliki keragaman ras, agama, sosial, dan budaya.  
A. Sangat Terbatas B. Terbatas C. Sedang D. Baik E. Sangat Baik
85. Bagaimana kemampuan Anda dalam berkomunikasi dengan komunitas profesi sendiri dan profesi lain yang anggota-anggotanya berasal dari beragam ras, agama, sosial, dan budaya.  
A. Sangat Terbatas B. Terbatas C. Sedang D. Baik E. Sangat Baik



# Jihad Ekonomi: Dinamika Ekonomi Berbasis Nilai Spiritual

Oleh: Zainal Abidin

Alumni Program Doktor Ekonomi Islam PPS UIN Sunan Ampel Surabaya

## Abstract

*The dynamics that occur in the business by kyai in Pamekasan is a dynamics in the whole side of the boarding school like the actors, soft ware and hard ware of a boarding school, where the kyai as a determinant factor of the dynamics including the dynamics of business. Kyai and the boarding school do the business can be differentiated into three types, namely: kyai of business, boarding school of business, and kyai and boarding school of business. It was implemented in a manner that istiḳāmah, consistent, resignation and exert all the ability to get kosher profits according to sharī'ah.*

*The spiritual value of business by kyai is the crystallization of 'aqīdah, sharī'ah, and akhlāq which is based on Al-Quran and Al-Sunnah, which includes economic jihad, 'iffah and businesses as a movement of da'wah namely da'wah bi al- hāl as a basic. Kyai who do the business is able to meet all levels of the hierarchy of needs ranging from physiological needs to self-actualization needs of kyai as a personal of him self as well as leaders of boarding schools, so kyai be independent to do everything according to Kyai's idealism without intervention from the other.*

## A. PENDAHULUAN

### 1. Latar Belakang

Kyai<sup>1201</sup> merupakan salah satu tokoh sentral yang berpengaruh di Madura. Mereka merupakan *agent of social change*. Dinamika yang terjadi pada kyai diyakini akan membentuk pemikiran masyarakat. Di sisi lain sebagai tokoh keIslaman tentunya memahami betul ajaran Islam<sup>1202</sup>. Sebagaimana dipahami ada tiga aspek ajaran Islam yaitu 'aqīdah, sharī'ah dan akhlāq. Dalam konteks 'aqīdah dan akhlāq sudah tertata dengan rapi dan mapan walaupun terjadi perdebatan mungkin dalam faksi yang *furū'iyah*. Namun dalam ranah syariah khususnya mu'amalah terjadi sebuah fenomena yang menarik. Mutiara hikmah dari fiqh-fiqh baik yang klasik, modern maupun kontemporer yang dipahami hanya berhenti di untaian kertas tanpa makna, seperti mandul tanpa ada buah yang bisa diharapkan.

Islam sebagai agama yang menjadi spirit dari pergerakan elitnya telah menemukan kontestasinya dalam bidang ekonomi<sup>1203</sup> tidak seperti yang terjadi dalam Islamisasi dalam bidang hukum yang telah menjadi sebuah *phobia* Islam yang sulit untuk direalisasikan. Akan tetapi Islamisasi dalam ranah ekonomi mungkin akan bisa direalisasikan, namun dampak dibidang ekonomi ini tentunya tidak kalah dahsyatnya di banding dengan dampak Islamisasi di bidang hukum, karena ekonomi Islam<sup>1204</sup> bisa

---

1201 Istilah Kyai dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia ditulis dengan istilah "kiai" yang artinya adalah sebutan lain dari alim ulama. Ulama adalah orang yang ahli dalam hal atau dalam ilmu pengetahun agama Islam. Lihat Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi ketiga (Jakarta: Balai Pustaka, 2007), 565 dan 1239. Namun sering dalam referensi ditulis dengan istilah "kyai" seperti dalam Zamakhsyari Dhofier. Lihat Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai* (Jakarta: LP3ES, 1982). Jadi ada dua penulisan yang dikenal yaitu kiai dan kyai yang keduanya menurut penulis artinya sama, namun yang penting adalah konsistensi penulisan. Penulis dalam disertasi ini menggunakan istilah "kyai".

1202 Islam sebagai agama merupakan salah satu alat untuk memahami fenomena dunia. Salah satu dari fenomena dunia adalah ekonomi. Sehingga konsep Islam mempunyai potensi untuk memahami bagaimana mengkaji ekonomi yang dijalankan oleh pemeluknya terutama kyai sebagai elit dalam agama Islam. Lihat Robert N. Bellah, *Beyond Belief: Essays On Religion In A Post Traditionalism World* (Berkeley lord Los angles: University of California, 1991), 146.

1203 Bahtiar Effendi, *Masyarakat Agama Dan Pluralisme Keagamaan* (Yogyakarta: Galang Press, 2001), 7.

1204 Bahkan wacana islamisasi dibidang ekonomi dimungkinkan telah menjadi *melting pot* antara kapitalis dengan kaum

dipahami sebagai salah satu jalur alternatif<sup>1205</sup> dari kegagalan ekonomi konvensional.

Dalam konteks keindonesiaan perlu tentunya dihadirkan sebuah kajian yang komprehensif tentang relasi ekonomi dengan Islam karena Indonesia merupakan negara muslim terbesar di dunia ini walaupun Indonesia bukan negara Islam. Di samping itu gagasan pemikiran ekonomi Islam Indonesia tentunya mempunyai ciri khas yang berbeda dengan belahan dunia muslim yang lain. Sebagaimana diketahui posisi Indonesia dalam urutan ranking kualitas perbankan syariah adalah menduduki ranking keempat setelah Arab Saudi di posisi pertama, Iran di posisi kedua dan Malaysia di posisi ketiga. Hal ini merupakan sebuah posisi yang membanggakan namun juga merupakan sebuah tantangan, bahkan di masa depan dengan seluruh potensi yang dimiliki baik sumber daya alam (sda) maupun sumber daya manusia Indonesia akan bergeser menuju posisi yang lebih baik.

Penguatan dalam bidang ekonomi merupakan sebuah bentuk dakwah baru dalam kontes kekinian yang tentunya akan menjadi alternatif yang cukup berarti dalam konteks pembangunan kemanusiaan untuk menciptakan kehidupan yang lebih bermakna. Diakui atau tidak, dirasakan atau tidak, taraf kehidupan ekonomi umat tentunya akan mempengaruhi tingkat kehidupan sebuah umat bahkan menentukan martabat umat dalam kontestasi kehidupan ini, dimana sudah jamak diketahui bahwa umat Islam besar dalam kuantitas tapi lemah dalam kualitas terutama dalam kehidupan ekonomi. Prestasi dalam ranah ekonomi memang mudah di ukur karena konkret dalam kehidupan yang nyata. Hal itu tentunya tidak berdiri sendiri namun berdiri di atas sebuah *mind set*, dimana dinamika merupakan sebuah ketertarikan yang cukup layak untuk dikaji.

Pemahaman tentang ekonomi bisnis adalah aktivitas yang menggambarkan cara bisnis dan unit ekonomi dalam melaksanakan aktivitas ekonomi baik produksi, distribusi dan konsumsi dalam rangka mencapai dan memenuhi kebutuhan dan kesejahteraan rakyat. Sehingga ekonomi bisnis merupakan sebuah aktivitas bisnis dalam skala yang lebih luas yang merupakan suatu hubungan yang saling mempengaruhi sebagai tolak ukur dari efektivitas dan efisiensi dari suatu masyarakat dalam usahanya ketika mencari kebutuhannya.<sup>1206</sup>

Islam telah begitu menjadi bagian yang tidak terpisahkan dari masyarakat Madura. Agama telah menjadi sebuah ukuran yang bisa dikatakan sebagai sebuah barometer apa yang ia kerjakan sehari-hari. Bahkan orang Madura akan marah jika ia tersinggung soal agama. Mereka rela mati demi membela agama yang ia yakini yaitu Islam. Membela agama menurut orang Madura adalah shahid dan shahid merupakan sebuah lambang begitu terhormatnya seseorang yang menyandang gelar itu.<sup>1207</sup>

Kyai sebagai pimpinan tradisional tentunya mempunyai kharisma. Artinya jika ada keinginan dari kyai untuk membina ekonomi umat akan lebih mudah terealisasi karena kyai sebenarnya adalah dinamisor<sup>1208</sup> sehingga kyai mampu menjadi *cultural broker* bahkan mampu menjadi *power broker*<sup>1209</sup> di sebuah entitas kultur masyarakat. Dakwah kyai dengan membangun fondasi ekonomi umat sama seperti membina fondasi tauhid yang akan menyelamatkan umat dari kekafiran sebagai salah satu akibat

---

agamawan, walaupun dalam pertemuannya itu apakah seperti air dan minyak ataukah seperti gula dan kopi. Sebagai sebuah diskursus hal itu akan menjadi sebuah babak baru dalam perkembangan sebuah gagasan baik Islam maupun konvensional.

1205 Sebagaimana ditegaskan oleh KH. Ma'ruf Amin yaitu "biarlah ekonomi Islam tumbuh bergandengan dengan ekonomi konvensional dan masyarakat yang akan menilainya".

1206 Pengertian ini menurut Nimpoena. Lihat Ismail Nawawi, *Islam Dan Bisnis; Pendekatan Ekonomi dan Manajemen, Doktrin, Teori dan Praktik* (Surabaya: vivpress, 2011), 3. Sedangkan arti sempit bisnis seperti sudah diterangkan di atas adalah sebuah perdagangan.

1207 Sunyoto Usman, *Suku Madura Yang Pindah Ke Umbul Sari (Madura III)* (Jakarta: Proyek Peningkatan Sarana Pendidikan Tinggi DEPDIKBUD, 1979), 374.

1208 Dinamisator dipahami sebagai sebuah pihak yang mampu memahami sesuatu yang bersifat kompleks dan rumit kemudian hal itu dicerna sehingga mudah untuk dipahami pihak lain. Dalam hal ini tentunya ada sebuah *filter* (penyaringan).

1209 Istilah ini diperkenalkan oleh Clifford Gertz. Bandingkan dengan Kuntowijoyo. "Social Change in an Agriculture Society: Madura 1850-1940". Disertasi, Universitas Columbia New York. Terj. M. Effendi dan P. Amarijpuja, *Perubahan Sosial dalam Masyarakat Agraris. Madura 1850-1940*. (Yogyakarta: Matabangsa, 2002), 593.

dari kefakiran yang dideritanya. Kehidupan yang berkualitas dalam segi kebahagiaan merupakan sebuah cita-cita bersama dalam kerangka pembangunan kehidupan yang ada dan menjadi cita-cita bersama umat Islam.<sup>1210</sup>

Kyai selama ini hanya identik dengan pemimpin agama namun sebenarnya kyai adalah *uswah hasanah* bagi umatnya sebagaimana para nabi, dimana kyai adalah pewaris nabi sehingga harus mampu memainkan peran itu. Namun kenyataannya banyak hal yang ironi di Madura, perekonomian kyai begitu maju namun kehidupan ekonomi umat tetap. Sebenarnya ketika kyai merupakan panutan maka kehidupan ekonomi umat harus selaras dan seimbang serta bisa mengikuti langgam berpikirnya kyai sehingga *gap* diantara mereka yang terjadi tidak begitu menganga dengan lebar sekali.

Kyai bukan hanya “menguasai” pesantrennya melainkan juga merambah ke desa-desa. Seluruh problematika kehidupan masyarakat meminta penyelesaian kepada seorang kyai. Kyai tidak terasa telah menjadi tolak ukur kehidupan masyarakat. Seluruh sendi kehidupan masyarakat memerlukan jasa seorang kyai. Mulai dari proses menikah, melahirkan, aqiqah, sampai meninggal dunia tidak terlepas dari peran kyai. Tentunya kyai juga akan berpengaruh terhadap kehidupan sosial ekonomi masyarakat Madura.<sup>1211</sup>

Fanatisme agama merupakan salah satu ciri orang Madura. Disamping itu etos kerja yang tinggi, gemar berpetualang, mandiri dan mempunyai semangat berusaha yang tinggi. Hal itu merupakan potensi ekonomi yang cukup tinggi yang dimiliki kaum Madura.<sup>1212</sup> Sebagai orang yang gemar bermigrasi maka kaum Madura dikatakan mempunyai kesamaan dengan suku Minang bahkan dengan etnis yang kental dengan urusan bisnis yaitu Cina. Ketiga etnis itu yaitu Minang, Cina dan Madura dianggap suka migrasi dan ulet, sehingga dimanapun bisa dijumpai masakan Padang, dimanapun juga bisa dijumpai orang Madura.<sup>1213</sup> Bahkan mereka biasanya lebih menyukai bisnis di sektor informal seperti penjual sate, masakan Padang, toko klontongan, dan lain sebagainya.

Kaum Madura tidak bisa dipisahkan dengan kyai. Hal itu tentunya akan melahirkan fanatisme agama, gejala itu bisa dilihat dari bagaimana kedekatan orang Madura dengan pimpinan informalnya yang disebut dengan kyai. Status kyai akan mempunyai kharisma yang cukup tinggi dikalangan masyarakat Madura bahkan melebihi posisi informal sekalipun. Apalagi seorang kyai yang menjadi pemangku pesantren besar di Madura dan kealimannya sudah diketahui.<sup>1214</sup>

Progresifitas pemikiran ekonomi kyai Madura tentunya akan menjadi sebuah madhhab berpikir yang bisa dikaji untuk menambah khazanah keilmuan apalagi dalam konteks ekonomi Islam yang sedang tumbuh dengan begitu suburnya. Warna dan polesan ciri khas serta kearifan lokal yang dikandung orang Madura akan memberikan sentuhan yang dimungkinkan akan menggerakkan dinamika pemikiran ekonomi dalam konteks keindonesiaan. Agama bagi orang Madura merupakan suatu hal yang sangat pokok dan mendasar. Ia akan sangat tersinggung ketika persoalan agama disinggung. Tentunya menarik apabila dikorek dalam sisi pemikiran ekonomi Islamnya.

Pakar ekonomi Islam dalam skala nasional dari tokoh agama Islam yang dikenal dengan kyai adalah munculnya KH. Ma'ruf Amin tentunya memberikan catatan tersendiri bagi kaum sarungan. Kinerja dan aktualisasi KH. Ma'ruf Amin telah memberikan prestasi tersendiri bagi kaum muslimin sebagaimana

---

1210 Sebagaimana selalu termaktub dalam doanya: *fi al-dunyā hasanah wa fi al-akhirat hasanah wa qinā 'adāb al-nār*. sebuah dambaan dan cita-cita agar mempunyai kehidupan yang bahagia di dunia dan akhirat.

1211 Abd. Halim Soebahar dan Hadanah Utsman, *Hak Reproduksi Perempuan Dalam Pandangan Kiai* (Yogyakarta: Pusat penelitian kependudukan UGM, 1999), 18-19.

1212 Bachtiar effendi, “Pertumbuhan Etos Kerja Kewirausahaan Dan Etika Bisnis Di Kalangan Muslim:”, dalam Effendi, Maysrakat.. 195-219.

1213 David CL ching, *Sukses Cina Perantauan*, ed. Rahayu Ratna Ningsih dan Budi Kurniawan, (Jakarta: tajidu press, 2002), 94-115.

1214 Iik Arifin Mansurnoor, *Islam in an Indonesian World Ulama of Madura* (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1990), 4.

tercantum dalam testimoni salah satu pakar perbankan syariah yaitu Prof. Dr. Sutan Remy Sjadeini, SH. Menurut beliau, KH. Ma'ruf Amin mempunyai prestasi ilmiah dan prestasi praktis sehingga layak diberi gelar *doctor honoris causa* oleh lembaga pendidikan tinggi yang berkualitas sekelas UIN Jakarta. KH. Ma'ruf Amin layak diberi gelar ahli hukum ekonomi syariah.<sup>1215</sup>

Realitas seperti itu bisa diduga kuat sebagai fenomena gunung es, artinya banyak sebetulnya kaum kyai yang pakar di bidang ekonomi tidak terkecuali di Madura. Memang banyak praktisi ekonomi yang tidak mempunyai latar belakang pendidikan di bidang ekonomi. Namun kalau diteliti lebih dalam sebenarnya kyai telah dibekali penguasaan ilmu di bidang agama yang sebenarnya bersentuhan dengan kehidupan sosial termasuk kehidupan ekonomi. Agama telah memberikan inspirasi bagi kaum kyai untuk bertindak sesuai dengan tuntunan agamanya di dalam kehidupan ini.

Dinamika kyai di Madura merupakan sebuah entitas yang unik dan menarik untuk dilakukan kajian yang mendalam, apalagi terkait dengan tema ekonomi salah satunya bisnis. Kyai di Madura sebagai sebuah entitas tentunya mempunyai sebuah dinamika tersendiri dalam ekonomi karena begitu kompleksnya masalah yang ditangani oleh kyai namun mereka masih meluangkan waktu untuk turut aktif berkecimpung dalam permasalahan ekonomi sehingga menarik untuk dikaji sebagai sebuah warna baru dalam kajian ekonomi sendiri maupun kajian tentang kyai. Atas dasar pertimbangan itulah tema di atas layak untuk diangkat sebagai sebuah kajian dalam disertasi ini.

## 2. Fokus Kajian

Agar pembahasan lebih terarah maka masalah yang akan diteliti dapat dirumuskan sebagai berikut: pertama, Bagaimana dinamika bisnis Kyai di Pamekasan Madura? Kedua Bagaimana nilai spiritual bisnis kyai di Pamekasan Madura?

## 3. Signifikansi Kajian

Penelitian ini tentunya mempunyai sebuah signifikansi baik dalam ranah teoritis maupun praktis. Dalam ranah teoritis, penelitian ini mempunyai signifikansi bagi pengembangan elaborasi antara relasi ekonomi dengan Islam yang memperkaya khazanah dalam ekonomi Islam, khususnya dalam konsep bisnis. Hal itu bisa dikaji dalam ranah dinamika, strategi dan nilai spiritual yang ada untuk memformulasikan sebuah tatanan baru dimasa depan tentang sebuah konsep bisnis Islam.

Sedangkan dalam ranah praktis signifikansi dari penelitian ini adalah pemetaan perkembangan ekonomi Islam di Madura karena bagaimanapun kyai adalah sebuah pihak yang berhak dan mempunyai modal yang cukup dalam mendiskusikan dan memetakan pemikiran keIslaman terutama tentang ekonomi karena para kyai merupakan pihak yang diyakini mempunyai kapasitas yang meyakinkan dalam konteks penguasaan keagamaan serta mereka mempunyai kesempatan bersosialisasi langsung serta bisa mengarahkan masyarakat. Demikian juga kajian ini akan memberikan peta baru bagi pesantren dalam kegiatannya untuk berdakwah kepada masyarakat, yang selama ini ranah ekonomi sering kali tidak mendapatkan porsi perhatian para pimpinan pondok pesantren atau kyai.

# B. PEMBAHASAN

## 1. Pertumbuhan Ekonomi Pamekasan

### a. Potensi Ekonomi Wilayah

Produk Domestik Regional Bruto (PDRB) merupakan salah satu indikator untuk menunjukkan potensi ekonomi sebuah wilayah termasuk Pamekasan. PDRB<sup>1216</sup> dapat dipahami sebagai nilai tambah

---

<sup>1215</sup> Testimoni doktor KHMA oleh Prof. Dr. Sutan Remy Sjadeini, " Testimoni pemberian gelar Doktor HC kepada KH Ma'ruf Amin" dalam [www.uinsyahid.ac.id](http://www.uinsyahid.ac.id) (16 Mei 2012).

<sup>1216</sup> PDRB berdasarkan penyusunan pendapatan regional dibagi kedalam tiga kelompok besar, yaitu: Pertama, sektor

yang ditimbulkan sebagai akibat dari berbagai aktivitas ekonomi dalam suatu wilayah selama kurun waktu tertentu. PDRB sangat bergantung kepada potensi serta pengolahan sumber daya alam dan sumber daya manusia di dalam berbagai aktivitas ekonomi yang terjadi dalam wilayah dimaksud.<sup>1217</sup>

Wilayah kabupaten Pamekasan menunjukkan perkembangan berarti didalam mengelola SDA dan SDM yang terdapat di Pamekasan dari tahun ke tahun. Hal itu ditunjukkan dengan peningkatan PDRB yang meningkat dari tahun ke tahun.

**Tabel 3.3: PDRB Kabupaten Pamekasan Atas Dasar Harga Berlaku<sup>1218</sup> Menurut Lapangan Usaha Tahun 2010-2012 (Juta Rupiah)**

NO	Lapangan Usaha	2010	2011	2012
1	Pertanian	2.421.096,62	2.728.634,68	3.074.646,58
2	Pertambangan dan penggalian	50.282,07	56.390,86	59.646,54
3	Industri pengolahan	144.709,35	163.327,87	185.704,59
4	Listrik, gas dan air bersih	46.231,51	50.543,04	55.728,37
5	Konstruksi	250.128,29	300.148,23	332.191,50
6	Perdagangan, hotel dan restoran	826.470,15	992.886,66	1.153.021,19
7	Angkutan dan komunikasi	201.951,75	229.103,84	265.129,38
8	Keuangan, sewa dan jasa perusahaan	321.159,69	362.560,54	413.496,24
9	Jasa-jasa	654.879,01	731.727,27	818.921,20
	PDRB	4.916.908,43	5.615.322,99	6.358.529,02

Sumber: BPS Pamekasan Tahun 2012

**Tabel 3.4: PDRB Kabupaten Pamekasan Atas Dasar Harga Konstan 2000<sup>1219</sup> Menurut Lapangan Usaha Tahun 2010-2012 (Juta Rupiah)**

NO	Lapangan Usaha	2010	2011	2012
1	Pertanian	1.032.438,93	1.077.722,46	1.129.595,04
2	Pertambangan dan penggalian	26.059,64	27.740,49	28.159,37
3	Industri pengolahan	61.889,89	65.734,62	70.194,64
4	Listrik, gas dan air bersih	21.347,74	22.440,91	24.138,03
5	Konstruksi	99.415,06	108.064,17	115.109,95
6	Perdagangan, hotel dan restoran	328.944,96	363.862,10	399.750,84
7	Angkutan dan komunikasi	100.473,72	108.735,05	119.083,34
8	Keuangan, sewa dan jasa perusahaan	149.905,80	160.191,27	172.182,78
9	Jasa-jasa	351.921,20	372.821,65	394.936,31
	PDRB	2.172.396,94	2.307.312,71	2.453.150,29

Sumber: BPS Pamekasan Tahun 2012

primer meliputi pertanian; pertambangan dan penggalian, Kedua, sektor sekunder meliputi industri pengolahan; listrik, gas dan air minum; konstruksi/bangunan. Ketiga, sektor tersier meliputi perdagangan, hotel dan restoran; pengangkutan dan komunikasi; keuangan, persewaan dan jasa perusahaan; jasa-jasa.

<sup>1217</sup>BPS Pamekasan, *PDRB Menurut Lapangan Usaha Kabupaten Pamekasan Tahun 2012* (Pamekasan: Multi Mitrasatata, 2012), 21.

<sup>1218</sup> PDRB atas dasar harga berlaku adalah pendapatan yang dinilai atas dasar harga yang berlaku pada masing-masing tahunnya, baik pada saat menilai produksi dan biaya antara maupun pada penilaian komponen nilai tambah dan komponen pengeluaran PDRB. BPS, *PDRB...*, 10.

<sup>1219</sup> PDRB atas dasar harga konstan adalah agregat pendapatan yang dinilai atas dasar harga tetap yang terjadi pada tahun dasar, sehingga perkembangan agregat pendapatan riil dari tahun ke tahun semata-mata karena karena perkembangan riil, bukan fluktuasi harga. Lihat BPS, *PDRB...*, 11.

Dalam durasi tiga tahun nilai PDRB kabupaten Pamekasan atas dasar harga berlaku meningkat sebesar Rp. 0,7 triliun dari Rp. 4,92 triliun pada tahun 2010 menjadi Rp. 5,62 triliun pada tahun 2011, dan bertambah 0,74 triliun pada tahun 2012 sehingga mencapai Rp. 6,36 triliun. Demikian juga nilai PDRB atas dasar harga konstan 2000, bertambah Rp. 0,13 triliun dari tahun 2010 yaitu dari Rp. 2,17 triliun menjadi Rp. 2,31 triliun pada tahun 2011. Pada tahun 2012 bertambah Rp. 0,15 triliun sehingga menjadi Rp. 2,45 triliun.<sup>1220</sup>

## b. Struktur Ekonomi

Dalam kurun lima tahun struktur perekonomian Pamekasan didominasi oleh tiga sektor ekonomi yaitu: Pertama, sektor pertanian. Kedua, sektor perdagangan, hotel dan restoran. Ketiga, sektor jasa-jasa. Sedangkan sektor yang mempunyai kontribusi yang terkecil adalah: Pertama, sektor listrik, gas dan air bersih. Kedua, sektor pertambangan dan penggalian. Ketiga, sektor industri pengolahan. Ilustrasi dari struktur ekonomi Pamekasan pada tahun 2012 dapat dilihat pada tabel di bawah ini:

**Tabel 3.5: Prosentase PDRB Kabupaten Pamekasan Menurut Lapangan Usaha Atas Dasar Harga Berlaku Tahun 2012**

NO	Sektor	Prosentase (%)
1	Pertanian	48,35
2	Pertambangan dan penggalian	0,94
3	Industri pengolahan	2,92
4	Listrik, gas dan air bersih	0,88
5	Konstruksi	5,22
6	Perdagangan, hotel dan restoran	18,13
7	Angkutan dan komunikasi	4,17
8	Keuangan, sewa dan jasa perusahaan	6,50
9	Jasa-jasa	12,88
	Jumlah	100

Sumber: BPS Pamekasan Tahun 2012

## 2. Laju Pertumbuhan Ekonomi

Laju pertumbuhan PDRB merupakan suatu indikator ekonomi makro yang bisa mendeskripsikan tingkat pertumbuhan ekonomi suatu wilayah termasuk Pamekasan. PDRB yang dipakai untuk mengukur laju pertumbuhan ekonomi adalah PDRB atas dasar harga konstan karena dalam perhitungan ini nilai tambah sudah tidak lagi dipengaruhi oleh faktor harga. Artinya pertumbuhan yang terjadi disebabkan oleh kenaikan produksi barang dan jasa, bukan disebabkan oleh perubahan harga. Pertumbuhan yang positif menunjukkan adanya peningkatan perekonomian dan pertumbuhan yang negatif mengindikasikan penurunan.<sup>1221</sup>

PDRB Pamekasan tahun 2012 tumbuh sebesar 6,32 persen dibanding tahun 2011. Secara agregat selama lima tahun terakhir dengan durasi 2008 sampai tahun 2012 terjadi percepatan ekonomi tiap tahunnya, kecuali pertumbuhan ekonomi melambat pada tahun 2009 sebesar 0,34 persen dibandingkan tahun 2008 yang mencapai 5,53 persen. Sedangkan pada tahun 2010 terjadi percepatan sekitar 6,32 persen sampai tahun 2012. Lima dari Sembilan sektor yang mengalami pertumbuhan dicapai oleh: Pertama, sektor perdagangan, hotel dan restoran sebesar 9,86 persen. Kedua, sektor angkutan dan komunikasi sebesar 9,52 persen. Ketiga, sektor listrik, gas dan air bersih sebesar 7,56. Sedangkan sektor yang paling rendah adalah sektor penggalian dan pertambangan sebesar 1,51 persen. Deskripsi lengkap

<sup>1220</sup> Ibid, 21-22.

<sup>1221</sup> Ibid, 25-26.

tentang laju pertumbuhan ekonomi dapat dilihat dalam tabel di bawah ini.<sup>1222</sup>

**Tabel 3.6: Laju pertumbuhan PDRB Kabupaten Pamekasan Menurut Lapangan Usaha Tahun 2008-2012 (%)**

NO	Lapangan Usaha	2008	2009	2010	2011	2012
1	Pertanian	3,93	4,26	4,67	4,39	4,81
2	Pertambangan dan penggalian	2,16	4,15	1,56	6,45	1,51
3	Industri pengolahan	4,88	2,60	3,80	6,21	6,78
4	Listrik, gas dan air bersih	6,80	4,75	5,11	5,12	7,56
5	Konstruksi	8,49	5,65	6,62	8,70	6,52
6	Perdagangan, hotel dan restoran	9,06	7,51	9,09	10,61	9,86
7	Angkutan dan komunikasi	7,99	8,31	8,91	8,22	9,52
8	Keuangan, sewa dan jasa perusahaan	5,94	4,95	5,45	6,86	7,49
9	Jasa-jasa	6,08	5,63	5,63	5,94	5,93
	PDRB	5,53	5,19	5,75	6,21	6,32

Sumber: BPS Pamekasan Tahun 2012

### 3. Dinamika Kyai dalam Bisnis Di Pamekasan Madura

Dinamika kyai dalam bisnis di Pamekasan terdapat sebuah dinamika yang menarik yaitu masuknya unsur bisnis dalam pesantren yang lebih dikenal dengan istilah ekonomi.<sup>1223</sup> Bisnis telah menjadi sebuah kajian yang kontekstual dalam kehidupan pesantren. Tentunya hal itu dilakukan oleh actor pesantren yaitu Kyai.

Secara lebih spesifik dinamika dalam bisnis dengan mengikuti pola dinamika dari Mastuhu<sup>1224</sup> dan Ridlwan<sup>1225</sup> bisa dijelaskan sebagai berikut: Pertama, Dinamika pada sisi *actor* pesantren. Ada perubahan yang cukup berarti dimana kyai merasa penting memikirkan ekonomi dari kyai sendiri dan pesantren yaitu santri dan alumninya. Disadari oleh kyai bahwa posisi kyai yang hanya memikirkan pesantren perlu di *back up* dengan sebuah kekuatan ekonomi sehingga ia akan fokus mengurus pesantren. Sesuai dengan pendapat Kuntowijoyo seorang kyai tidak mendapatkan gaji dari posisinya sebagai kyai. Demikian juga dinamika pada santri yang jumlahnya menembus angka ribuan mustahil mereka akan menjadi kyai atau ustad semua, sehingga mereka harus diberi bekal dengan skill atau keterampilan untuk bisa menghadapi problematika dalam kehidupan ini terutama masalah ekonomi. Kedua, Dinamika dalam *soft ware* pesantren. Dinamika dalam ranah *soft ware* adalah bisa dilihat pada perubahan materi kajian yang ada di pesantren. Materi kajian ekonomi baik secara teori maupun praktik telah menjadi sebuah kesadaran baru bagi dunia pesantren. Skill sudah diajarkan sejak dini seperti di pesantren Bata-Bata berupa pelatihan otomotif, teknik informatika, dan lain sebagainya. Bahkan dalam tataran praktik para santri bahkan alumni sudah dikenalkan dengan bisnis. Walaupun semua itu tidak menghilangkan tradisi pesantren berupa kompetensi penguasaan kitab kuning dan keahlian keagamaan yang lain. Namun dinamika dalam *soft ware* ini belum menyentuh perombakan kurikulum pesantren. Hal itu terlihat dalam penambahan pengayaan wawasan tentang ekonomi dan bisnis di pesantren sebagai sebuah reaksi terhadap fenomena kontekstual dari problematika dan pertumbuhan wacana ekonomi umat saat ini. Ketiga, Dinamika pada sisi *hard ware*. Adanya pusat latihan berupa BLK dan unit bisnis yang ada di dalam pesantren dan di luar pesantren telah menjadi sebuah keniscayaan dari perubahan pada sisi *actor* dan *soft ware* sebuah pesantren. Sehingga gedung-gedung yang ada di dalam

<sup>1222</sup> Ibid.

<sup>1223</sup> Seperti komentar KHHM, apapun istilahnya ekonomi di butuhkan.

<sup>1224</sup> Mastuhu, *Dinamika Sism Pendidikan Pesantren, Suatu Kajian Tentang Unsure dan Nilai Sistem Pendidikan Pesantren* (Jakarta:INIS, 1994), 25.

<sup>1225</sup> Ridlwan Nasir, *Mencari Format Pendidikan Ideal; Pondok Pesantren Di Tengah Arus Perubahan* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), 11.

pesantren bukan hanya masjid atau mushalla dan asrama santri melainkan sudah berdiri gedung Balai Latihan Kerja, Laboratorim otomotif berupa bengkel, bahkan unit-unit usaha bisnis telah menghiasi dan mewarnai dunia pesantren.

Dengan demikian telah terjadi sebuah dinamika kyai dalam bisnis di Pamekasan Madura yang dipelopori oleh kyai sebagai sosial actor dari pesantren, dimana kyai merupakan penentu utama dari dinamika yang terjadi pada pesantren dan masyarakat. Kualitas dan kuantitas dinamika dalam bisnis yang terjadi tentunya dipengaruhi oleh kualitas kyai yang terus mengembangkan sumber daya manusia berupa wawasan dan keilmuan termasuk dalam ranah bisnis. Kyai bukan hanya memikirkan kegiatan pembelajaran keagamaan di pesantren namun kyai juga ikut aktif di dalam mencari pemecahan dari problematika keumatan khususnya di bidang ekonomi, sehingga kyai telah melakukan ijtihad baru untuk merespon problematika umat tanpa harus kehilangan jati dirinya sebagai sebuah kyai dan pesantren. Hal itulah yang telah menjadi bukti dari pengamalan kaidah yang diyakini kaum kyai dan pesantren yaitu *menjaga tradisi lama yang baik dan mengambil tradisi baru yang lebih baik*.<sup>1226</sup>

Dari dinamika yang berkembang dalam dinamika kyai dalam bisnis maka kyai dan pesantren yang terjun dalam dunia bisnis dapat dibedakan menjadi tiga, yaitu: Pertama, Kyai bisnis, maksudnya adalah kyai berbisnis dengan modal sendiri dan hasilnya kembali kepada kyai. Kedua, pesantren bisnis, yaitu kyai berbisnis tetapi dengan modal dari pesantren sehingga hasilnya dikembalikan kepada pesantren. Ketiga, kyai dan pesantren bisnis. Maksudnya kyai dan pesantren sama-sama memiliki bisnis yang sama-sama berjalan. Milik kyai kembali ke kyai dan milik pesantren kembali ke pesantren, walaupun pengendali dari semuanya adalah kyai.

Setelah ditelusuri kondisi awal, konteks tiap kyai beragam. Hal itu lazim dalam kehidupan manusia termasuk kyai. Latar belakang serta *setting* keluarga walalupun dalam rumpun yang sama yakni pesantren tentunya mempunyai perbedaan di satu sisi dan kesamaan di sisi yang lain. Secara makroskopis mungkin mirip, tetapi dalam ranah yang lebih mikroskopis pasti terdapat perbedaan antara kyai yang satu dengan yang lain.

Ada yang diawali dengan kondisi keluarga, demikian juga ada memang sudah menjadi hobby setelah menjadi kyai. Dari keluarga yang kecil yang bersifat pribadi kemudian menjadi keluarga yang besar yaitu pesantren, bisnis terus digarap sebagai sebuah skill dan kesenangan yang menjadi hobbi sekaligus tuntutan. Artinya banyak faktor yang beranekaragam sebagai penyebab kyai harus dan terpaksa bahkan terpenggil untuk melakukan aktivitas bisnis.

Terlepas dari itu semua ternyata dari semua informan yang ada menyatakan hal yang sama bahwa bisnis itu hanyalah wahana dalam berikhtiyar. Sebagai sebuah sarana hanyalah sarana, sehingga penentu akhir hanyalah Allah. Semua aktivitas bisnis yang dijalankan didedikasikan sebagai sebuah bentuk ibadah kepada Allah. Diyakini bahwa semua yang ada di muka bumi adalah milik Allah dan semuanya akan dikembalikan kepada Allah. Bahkan bisnis bukan hanya ibadah melainkan jihad ekonomi yang bisa disejajarkan dengan jihad *fi sabil allāh* untuk meniggikan kalimat Allah di bumi persada ini. Sehingga semangat dalam menjalankan bisnis harus sama dengan berjuang di jalan Allah. Jika menang akan terhormat dan jika meninggal akan mati dengan sahid.

Dengan pemetaan seperti itu maka ke depan dapat diprediksi bahwa kesadaran akan pentingnya pesantren dan kyai menggarap sektor ekonomi sebagai wahana pemberdayaan umat akan menjadi kesadaran bersama kaum kyai yang selama ini hanya sibuk dengan pendidikan pesantrennya.

Fenomena yang menggambarkan bahwa kyai hanya sibuk dengan pesantren sebagai istana gadingnya, sementara masyarakat semakin menyingkir dari pesantren karena masyarakat sibuk dengan tuntutan ekonominya. Dengan demikian maka akan terjadi gap yang serius antara masyarakat dengan

---

1226 Ibid., 330.



kyai dan pesantren. Hal itu ditambah lagi bahwa kyai sibuk dengan dakwahnya sementara masyarakat sibuk dengan mencari sesuap nasi sebagai penganjal perutnya.

Kondisi seperti itu bisa didiskusikan ketika kyai mempunyai sebuah pandangan bahwa dengan alasan apapun ekonomi itu penting. Selama apapun santri menimba ilmu di pondok pesantren, ia akan kesulitan untuk mengaplikasikan ilmunya jika ia tidak sanggup menghadapi kerasnya ujian hidup ini termasuk didalamnya dalam ranah ekonomi.

Melalui pembekalan yang serius tentang bagaimana menghadapi kehidupan dengan mempunyai skill yang cukup maka santri akan menjadi anggota masyarakat yang akan mewarnai kehidupan masyarakat. Santri yang nota bene mempunyai pemahaman keagamaan tentunya akan membawa masyarakat untuk mematuhi nilai-nilai dan spirit agama. Itulah ujung tombak dari fungsi kyai dan pesantren di masyarakat.

Paradigma kyai memaknai bahwa bisnis itu hanyalah ikhtiyar atau sarana untuk menjalani hidup di dunia yang fana ini. Apalagi kehidupan dimaknai sebagaimana spirit Nabi seperti persinggaham dari dua perjalanan panjang dan subsistensi hidup merupakan cobaan. Namun mereka juga sadar bahwa dunia adalah ladang untuk kehidupan akhirat kelak. Bisnis yang diproyeksikan sebagai proyek akhirat akan dijalani dengan sepenuh hati.

Konsep bisnis menyatakan bahwa tujuan pertama dan utama dari sebuah bisnis adalah profit atau keuntungan. Disamping itu aktivitas bisnis mempunyai manfaat bagi orang lain.<sup>1227</sup> Itu di setuju oleh para kyai. Artinya ini jumbuh dikalangan kyai, namun berbicara keuntungan sangat relatif. Oleh karena itu konsep ‘*iffah* telah menjadi batasan tersendiri bagi kyai. dengan demikian kyai yang berbisnis walaupun dalam hitungan aset sampai milyaran namun aura kesederhanaan menjadi ruh tersendiri dalam hidup dan kehidupan kyai.

Hal itu menemukan alasannya karena bisnis tujuannya adalah mencari ridla Allah semata. Bahkan semua aktivitas bisnis seberat apapun didedikasikan untuk Allah SWT. Itulah bukti kepasrahan dan ketawakkalan kyai dalam berbisnis.

Inilah sebenarnya konsep entrepreneur syariah. Adanya keseimbangan antara egoisme dalam diri dengan nilai altruistik. Keinginan mencari keuntungan yang maksimum dengan keinginan berbagai dengan orang lain, bahkan profit pada kondisi tertentu tidak dibutuhkan yang penting bisa memberdayakan orang lain.<sup>1228</sup>

Ada tujuan yang bersifat profan sebagaimana lazimnya bisnis yang dijalankan oleh pebisnis. Namun pebisnis dari golongan kyai tujuan itu ditambah dengan tujuan yang bersifat transendental yaitu untuk bermanfaat kepada orang lain dengan memberi lapangan pekerjaan bahkan pelatihan bagi santri dan alumni agar ia mampu bertahan dan memenangkan perlombaan hidup.<sup>1229</sup>

Melalui aktivitas bisnis kyai tidak hanya mampu memberikan ilmu agama namun mampu menyebarkan ilmu tentang bisnis sekaligus serta lapangan pekerjaan. Kyai telah memberikan yang terbaik bagi orang lain, memang yang menjadi tujuan adalah menjadi manusia yang terbaik dengan dua indikator yaitu mendahului dakwah dengan *bi al-hāl* sebagaimana yang diistilahkan Al Qur’an *kuntum khoir al-ummah* dan yang diistilahkan Nabi dengan *khair al-nās ‘anfa’uhum li al-nās*. Diakui memang kyai tidak bisa keluar dari hegemoni kelompok yaitu santri dan alumennya. Namun yang penting kyai telah memberikan yang terbaik.

Bisnis merupakan pekerjaan netral. Nilai dari semua bisnis tergantung pada niatnya. Kalau bisnis hanya diorientasikan untuk kehidupan dunia berupa keuntungan maka seorang pebisnis akan

---

1227 Lihat Sawaldjo Puspoprano, *Manajemen Bisnis; Konsep, Teori Dan Aplikasi* (Jakarta: PPM, 2006), 1 dan 9.

1228 Roziq Ahmad, “Etika Bisnis Islami” (Disertasi, UNAIR Surabaya Tahun 2010.34-35).

1229 Hadith yang berbunyi: خير المواهب العلم والكسب

mendapatkannya, namun jika bisnis diorientasikan untuk Allah dan Rasul-Nya maka ia akan memperoleh keuntungan dan ridla dari Allah SWT.<sup>1230</sup>

Berbicara dakwah maka perlu dipahami konsep dakwah. Dakwah merupakan sebuah aktivitas untuk mendorong manusia melakukan hal yang baik dan meninggalkan yang munkar demi mencapai kebahagiaan dunia dan akhirat. Demikian juga dakwah bisa dipahami sebagai usaha untuk memberikan penyadaran dan pengajaran kepada masyarakat sesuai dengan kapasitas yang dimiliki dalam hal urusan dunia dan keagamaan sesuai dengan apa yang dibutuhkan oleh masyarakat.<sup>1231</sup>

#### 4. Nilai Spiritual Bisnis oleh Kyai Di Pamekasan Madura

Nilai spiritual bisnis yang diimplementasikan oleh kyai sekaligus sebagai pendorong secara spiritual dalam ranah bisnis bersandar pada teks Al Qur'an dan al Hadith.

Pertama, bisnis di anggap sebagai jihad *mālī*. Hal itu disandarkan pada Al Qur'an surat al Taubah ayat 41:

وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ

“Berjihadlah dengan harta dan dirimu di jalan Allah”<sup>1232</sup>

Dari ayat ini menurut KHMSA dapat dipetakan bahwa jihad ada lima jenis jiha yaitu jihad *mālī*, *ta'limī*, *siyāsī*, *qitālī* dan *nafs*.

Untuk menguraikan lebih luas tentang jihad dan bisnis maka diperlukan sebuah pendukung konsep jihad yang dicetuskan oleh salah satu pemikir muslim yaitu Yusuf Qardlawi. Ia menjelaskan bahwa definisi jihad adalah:

“jihad secara etimologi berarti mencurahkan usaha, kemampuan dan tenaga. Jihad juga berarti menanggung kesulitan.”<sup>1233</sup>

Secara istilah kata jihad lebih diorientasikan dalam arti peperangan untuk menolong agama dan membela kehormatan umat. Ada 34 kali penyebutan kata jihad dalam Al Qur'an. Namun dalam kitab *zad al-ma'ād* tulisan Ibn al-Qayyim, telah membagi jihad kedalam tiga belas tingkatan yang dikenal dengan istilah *al jihād al madānī*.<sup>1234</sup>

Sebagai tuntunan syariah maka jihad perlu dilihat posisinya dalam syariah. Ajaran syariah sedikitnya dipetakan ke dalam dua jenis, yaitu pertama, *thawābit* yang artinya tetap dan permanen dan kedua, *mutaghayyirāt* yaitu syariah yang diberikan ruang dan waktu untuk berubah. Salah satu contohnya adalah konsep pemahaman tentang jihad. Syariah jihad tidak bisa dihapuskan namun cara dan aplikasinya bisa berubah sesuai dengan konteksnya.<sup>1235</sup>

Jihad dalam konteks ekonomi telah disinggung sebenarnya oleh Ibn Al-Qayyim dalam pemetaannya yang dikenal dengan *al-jihād al-madānī* (jihad sipil). Inti dari jihad sipil adalah sebuah usaha yang sungguh-sungguh untuk memenuhi berbagai problematika masyarakat dan menutupi tuntutan moral dan materiilnya serta membangkitkan dalam segala lini sehingga umat bisa meraih posisinya yang berdaya dan terhormat.<sup>1236</sup>

Jihad ekonomi dipahami sebagai usaha yang sungguh-sungguh untuk mengais rizki dengan penuh

---

1230 Sesuai dengan hadith yang mashur yaitu: تَابِعُوا لِمَا عَلَّمْتُمْ

1231 Moh. Ali Aziz, *Ilmu Dakwah* (Jakarta: Kencana, 2004), 14.

1232 DEPAG, *Al Qur'an...*, 285.

1233 Yusuf Qardhawi, *Fiqh Jihad: Sebuah Karya Monumental Terlengkap Tentang Jihad Menurut Al Qur'an dan Sunnah*, terj. Irfan Maulana Hakim dkk (Bandung: Mizan Pustaka, 2010), lxxv.

1234 Ibid., *Fiqh*, lxxv.

1235 Ibid., *Fiqh*, xxxvi.

1236 Ibid., *Fiqh*, 148-149.

semangat dan kerja keras serta menikmati karunia Allah yang telah dianugerahkan kepada hambanya.

Diriwayatkan dari Ka'ab ibn 'Ujrah bahwa pada suatu hari Rasulullah duduk bersama para sahabatnya. Kemudian ada seorang laki-laki dengan penuh semangat dan keuletan. Kemudian para sahabat menyatakan: seandainya ini termasuk jihad *fī sabīl allāh*.

Nabi bersabda: Jika dia keluar untuk bekerja untuk (keperluan) anaknya yang masih kecil berarti ia berada di jalan Allah. Jika ia keluar untuk bekerja untuk orang tuanya yang sudah tua renta berarti ia berada di jalan Allah. Jika ia keluar untuk menjaga kesucian dirinya (dari meminta-minta) berarti ia berada di jalan Allah. Dan jika ia keluar untuk pamer dan menyombongkan diri berarti ia berada di jalan setan.<sup>1237</sup>

Pembeda bobot dan nilai dari suatu pekerjaan dalam perspektif syariah adalah ternyata terletak pada niatnya. Jika ia berniat dengan niat yang sesuai dengan niat yang dibenarkan syariah maka ia berada di jalan Allah, namun jika ia berniat tidak sesuai dengan tuntunan syariah maka ia jauh dari Allah dan berada di jalur yang justru dilaknat oleh Allah yaitu jalan setan.

Jika aktivitas bisnis diniati untuk memenuhi ekonomi yang sesuai dengan syariah baik keluarga, dirinya sendiri dan masyarakat maka hal itu termasuk sebuah jihad *fī sabīl allāh*. Akan tetapi jika aktivitas bisnis yang dijalankan dengan sungguh-sungguh tetapi untuk menyombongkan diri sendiri dan berfoya-foya maka ia sudah keluar dari jihad *fī sabīl allāh*. bahkan ia telah melaju di *sabīl al-shaitān*.

Sudah sangat jelas bahwa semangat dari jihad ekonomi merupakan sebuah usaha yang bisa meningkatkan dan memberdayakan perekonomian umat, dengan melakukan segala aktivitas baik yang berhubungan dengan ekonomi dan bisnis maka sesungguhnya ia berada dalam jihad *fī sabīl allāh*.

Apalagi jika seseorang seperti yang diimplementasikan kyai membuka peluang bisnis untuk mengurangi permasalahan keumatan seperti pengangguran merupakan sebuah jihad di bidang ekonomi. Paradigma menciptakan pekerjaan harus dimulai oleh pihak yang dekat dengan nilai-nilai agama baik itu kyai, santri dan alumni serta masyarakat simpatisan pesantren sehingga akan melahirkan sebuah mileu yang akan menumbuhkembangkan jihad ekonomi dalam umat. Hal itu bisa membuang jauh-jauh paradigma selama ini bahwa bisnis hanyalah urusan mereka yang tidak paham agama dan anggapan bahwa kyai tidak atau haram berbisnis. Dengan demikian bisnis bukan hanya urusan dunia dengan mengejar keuntungan namun juga proyek akhirat bahkan bobotnya bisa disejajarkan dengan jihad.

Itulah sebenarnya *lisān al-hāl* dan *da'wah bi al-hāl* dari seorang kyai sebagai *leader* bagi umatnya. Kalau kyai mempunyai semangat jihad ekonomi maka mudah sebenarnya memobilisasi umatnya, karena kyai sebenarnya adalah penjaga nilai-nilai syariah utamanya dalam masalah ekonomi.

Kalau hal ini digaris bawahi maka akan mempunyai kekuatan yang tidak bisa dianggap sebelah mata. Dengan demikian maka posisi umat yang selama ini lemah akan mempunyai *bergainning* yang bisa dinaikkan. Setelah ditelisik lebih dalam sebenarnya karena faktor lemahnya ekonomi umat Islam sehingga kaum muslimin mempunyai *bergainning* yang lemah. Tentunya banyak faktor yang mempengaruhi posisi umat Islam pada era kontemporer ini. Namun dengan maksud tanpa ingin mengenyampingkan faktor lain seperti politik dan hukum maka faktor ekonomi mempunyai penyebab yang signifikan. Apapun istilahnya (meminjam komentar KHMH) penguatan dibidang ekonomi itu dipentingkan, bukan hanya ibadah (meminjam komentar KHMA) tetapi berusaha dalam ranah bisnis merupakan sebuah jihad (meminjam istilah KHMSA).

Jihad ekonomi tentu akan menjadi tawaran dan proyek yang perlu dikawal karena betapa akut, kronis dan beratnya masalah keumatan khususnya di bidang ekonomi. Kalau tidak dengan istilah jihad maka dimungkinkan tidak akan ada gerakan yang bersifat "revolusi" dari umat Islam, sehingga posisi umat yang besar secara kuantitas namun miskin secara kualitas dan kapasitas khususnya dalam bidang

---

1237 HR Al-Ṭabrani dalam kitab *al-sawīr*; juz 2 halaman 248. Bandingkan dengan *al-kabīr* juz 19 halaman 129.

ekonomi.

Ekonomi merupakan kunci truf untuk masuk ke dalam peningkatan faktor yang lain. Jika ekonomi seseorang meningkat maka tingkat pendidikan, kesehatan dan taraf hidupnya akan meningkat dengan sendirinya. Kalau meminjam pemetaan istilah *farḍu 'ayn* dan *kifāyah* maka ekonomi sebenarnya berada pada posisi *farḍu 'ayn*, sehingga menjadi kewajiban setiap jiwa yang bernyawa untuk berjihad dalam bidang ekonomi.

Dasar ajaran Islam yang bersumber dari Al Qur'an dan Al Hadith sudah sangat jelas memberikan referensi sejarah betapa pentingnya perjuangan di bidang ekonnomi, dalam istilah Nabi memelihara kesucian dirinya dari meminta-minta(atau keinginan meminta-minta)<sup>1238</sup> maka posisi *'iffah*<sup>1239</sup> yang ditawarkan kyai akan menjadi terminal yang akan memperjelas bahwa jihad ekonomi kyai dalam berbisnis bukan untuk ajang menyombongkan diri, pamer dan kufur terhadap nikmat, melainkan untuk menjadi pelindung dari godaan dari dalam dirinya berupa keinginan dan meminta-minta kepada pihak lain serta melindungi *murū'ah* kyai di mata orang lain. Hal itu sesuai dengan Pernyataan Al-Ghazali yang menyatakan bahwa Niat yang dianjurkan dalam berbisnis adalah untuk menjauhkan diri dari pekerjaan dan keinginan meminta-minta kepada orang lain (*al-isti'fāf*),<sup>1240</sup>

Kesederhanaan dalam nuansa kehidupannya akan menjadi sebuah pedoman serta lentera yang akan menerangi gelapnya kehidupan. Mastuhu menjelaskan bahwa kesederhanaan merupakan nilai luhur yang dimiliki oleh kyai sebagai suri tauladan bagi semua penghuni pesantren. Kesederhanaan yang dimaksudkan berbeda dengan kemiskinan. Kesederhanaan dipahami sebagai kemampuan bersikap dan berpikir wajar, proporsional dan tidak sombong. Jadi sederhana dipahami sebagai suatu keadaan dimana seseorang berlaku dan bertindak secara wajar.<sup>1241</sup>

Pemetaan jihad yang diajukan oleh Yusuf Qardhawi memang merupakan sebuah pemikiran yang sudah melalui perdebatan yang panjang. Kalau disederhanakan maka sebenarnya semua sektor kehidupan manusia selama dijalankan dan diusahakan dengan sungguh-sungguh karena Allah maka ia berada dalam *spectrum* jihad.

Gagasan dari KHMSA tentang jihad *mālī* atau jihad dalam harta, dimana seseorang harus berjuang dengan sungguh untuk mencari harta dengan cara yang halal dan menggunakan harta di jalan Allah untuk mendapatkan ridla Allah. Pemetaan jihad semacam ini sebenarnya diperlukan untuk menciptakan sebuah titik tekan bagaimana pentingnya sebuah usaha bisnis untuk digarap dimasa depan. Di samping itu untuk mengoreksi motivasi dan niat selama mengerjakan bisnis.

Jika berbisnis sudah dianggap jihad *fi sabilillah* maka Allah yang akan memberikan petunjuk. Mungkin inilah yang menjadi dasar bagi kyai, walaupun ia tidak sama sekali mempunyai latar belakang keilmuan bisnis, dengan niatan jihad maka jalannya ditunjukkan oleh Allah SWT. Sesuai dengan firman Allah yang bisa dipahami bahwa barang siapa yang berjuang dijalanku maka aku akan memberikan petunjuk kepada jalan-jalanku (yang diridoiku).

Dengan demikian konsep jihad yang ditegaskan oleh KHMSA mempunyai kesamaan dengan konsep jihad ekonomi dari Yusuf Qardkawi yang mengadopsi *al-jihād al-madāni* dari Ibn Qayyim. Perbedaan istilah yang digunakan dipengaruhi dari pemetaan yang dilakukan oleh beberapa pencetus konsep jihad tersebut. Sehingga bisa dikatakan bahwa gagasan KHMSA merupakan bentuk lain dari apa yang sudah dicanangkan pencetus sebelumnya.

Kedua, keprasrahan total tentang hidup ini dengan semua aspek kehidupannya termasuk bisnis

---

1238 Dalam istilah Al Qur'an dikenal ada istilah *sāil* dan *mahrūm*, yaitu orang miskin yang berhak terhadap zakat baik di meminta (*sāil*) atau ia tidak meminta (*mahrūm*).

1239 Abū Ḥāmid bin Muḥammad al-Ghazālī, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn, Juz II* (Mesir: Maktabah Nahḍah,1964), 84.

1240 Ibid.

1241 Mastuhu, *Dinamika*, 63.

kepada Allah SWT. Nilai ini dilandaskan pada al Qur'an yang berbunyi:

إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ

Dalam edisi lengkapnya ayat tersebut berbunyi:

وَلَتَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ ( ) الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمُ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ

Dan sungguh akan kami berikan cobaan kepadamu dengan sedikit ketakutan, kelaparan, kekurangan harta, jiwa dan buah-buahan. Dan berikanlah berita gembira kepada orang-orang yang sabar. (yaitu) orang-orang yang apabila ditimpa musibah, mereka mengucapkan *innā lillāhi wa innā ilaihi rāji'ūn*.<sup>1242</sup>

Pemahaman dari konsep ini dalam teks ayat yang lengkap merupakan sebuah mental dari sifat sabar terhadap semua ujian hidup. Dalam konteks bisnis tentunya ketika seseorang menjalankan bisnis maka banyak resiko dan tantangan yang akan dihadapi. Berdasarkan mental itu maka ia akan siap dengan segala resiko yang akan dihadapinya.

Etika bisnis mengajarkan bahwa jika berhasil maka ia akan bersyukur ketika gagal maka ia akan bersabar. Jika seseorang sudah mampu bersabar dan bersyukur maka ia telah mempunyai kedua sayap yang mampu terbang kemana ia sukai. Ada kaidah bahasa arab yang menjelaskan *Al-shukr wa al-ṣabar ka al-janāhayn li al-tōir* (syukur dan sabar seperti kedua sayap bagi seekor burung, dengan kedua sayap tersebut maka burung bisa terbang kemana yang ia sukai).

Dengan mental yang penyabar dan sudah siap dengan segala resiko maka ia akan menjalani bisnis dengan penuh optimis jauh dari sifat putus asa. Apalagi bisnis hanya dipandang sebagai wahana bukan tujuan. Tujuan akhirnya adalah ridla Allah SWT.

Sikap pantang menyerah dan bersabar dengan kesiapan menghadapi segala kemungkinan dalam dunia bisnis akan menjamin bisnisnya bisa eksis. Ia telah menjalankan bisnisnya dengan sungguh-sungguh karena Allah maka Allah yang akan memberikan petunjuk agar ia melalui jalan yang terbaik dalam menjalankan bisnisnya. Sabar di yakini merupakan separuh dari iman, artinya iman seseorang sangat tergantung kepada kesabarannya menjalankan hidup, termasuk bisnis yang penuh dengan cobaan dan godaan. Sebagai seorang mukmin harus bersabar, dan hal itu akan memukakan kontestasinya dalam dunia bisnis ketika ia sabar dalam menjalankan bisnis.

Ketiga, nilai bahwa pekerjaan yang terbaik adalah yang dihasilkan oleh tangannya sendiri. Hadith yang dijadikan dasar adalah:

عمل الرجل بيده

Sebenarnya redaksi yang lengkap dari hadith di atas adalah:

أي الكسب اطيّب؟ قال عمل الرجل بيده وكل بيع مبرور

Ketika Nabi ditanya, pekerjaan apa yang paling baik? Nabi menjawab pekerjaan seorang laki-laki dengan tangannya sendiri dan setiap jual beli yang mabrur. Hadith Riwayat Al-Bazzār dan sah menurut Imam Hakim.<sup>1243</sup>

Bukan sebuah kebetulan ternyata hadith tersebut menggandengankan perbuatan dengan tangan dengan transaksi bisnis. Artinya setiap bisnis yang dijalankan dengan cara yang baik merupakan sebuah pekerjaan yang terbaik. Apalagi jika dipadukan dengan penanganan dengan tangan sendiri. Bisa dipahami bisnis bukan hanya retorika namun memerlukan keberanian untuk berbuat dengan tangannya

1242 DEPAG, *Al Qur'an*, 39.

1243 Musnad Ahmad Juz 4 no 141.

sendiri. Bisnis tidak pernah terwujud tanpa dikerjakan. Inilah sebenarnya motivasi dan spirit dari hadits di atas.

Menurut Imam Nawawi yang dimaksud dengan kasab (pekerjaan) yang terbaik adalah sesuatu yang dihasilkan oleh tangan, seperti pertanian karena memang terkandung tawakkal kepada Allah dan bermanfaat untuk umum.<sup>1244</sup>

Semua sektor yang bermanfaat bagi umum sebagaimana bisnis yang dijalankan merupakan sebuah usaha yang baik menurut syariah. Ini senada dengan konsep bisnis yang menekankan bahwa produksi barang dan jasa merupakan sebuah pekerjaan yang harus bermanfaat bagi manusia.

Ketiga landasan spiritual tersebut sebenarnya hanyalah merupakan sampel dari Al-Qur'an dan Al-Sunnah. Artinya sebenarnya kyai yang nota bene sebagai pewaris Nabi telah meletakkan Al-Qur'an dan Al-Sunnah sebagai pegangan yang utama dalam menjalankan kehidupan di dunia ini. Dengan berpegang teguh kepada kedua hal itu maka hidupnya tidak akan tersesat.

Hal itu seperti apa yang disampaikan nabi:

تركت فيكم أمرين ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا ابدا كتاب الله و سنة رسوله

Bisnis sebagai wahana dalam hidup dan kyai sebagai pewaris Nabi sudah sangat pantas jika orientasi bisnis dari kyai harus bersumber dari spirit kitabullah dan sunnah Nabi. Dengan demikian maka nilai spiritual itu sebenarnya adalah *Living Al-Qur'an* atau dikenal *da'wah bi al-hāl*. Sebagai sebuah dakwah maka tentunya sarat dengan ajaran dan nilai didalamnya.

Aktivitas bisnis yang dilakukan oleh kyai sebenarnya merupakan sebuah implementasi dari apa yang ada dalam alam pikiran kyai. sesuai dengan konsep *worldview* yang menyatakan bahwa *worldview* sebuah keberlangsungan hidup, perubahan sosial dan moral yang diimplementasikan oleh seseorang merupakan sebuah gerakan yang dimotori dan dikendalikan oleh apa yang menjadi kepercayaan, perasaan dan cara pandang yang tertuang dalam pikirannya.<sup>1245</sup> Dengan demikian *worldview* menjadi asas dari setiap perilaku manusia termasuk dalam aktivitas ilmiah dan teknologi, sehingga untuk melacak aktivitas manusia dapat dilacak dalam pandangan hidupnya.<sup>1246</sup>

Selaras dengan konsep *worldview* kegiatan bisnis yang dilakukan oleh kyai bisa dilacak dari pola pikir kyai. Kegiatan bisnis yang dilakukan dengan penuh kesabaran, ulet, istiqamah, konsekwen dan pantang menyerah merupakan sebuah fenomena yang bisa dijadikan sebagai sebuah *epoche* dalam kajian fenomenologi. Dalam epoche inilah bisa dilihat karakter asli dari bisnis yang dijalankan oleh kyai.

Kondisi yang demikian kemudian didialektikkan dengan spiritual kyai yang diinspirasi oleh prinsip-prinsip syariah. Dialektik itulah yang menjadikan bisnis yang dilakukan oleh kyai menjadi sebuah bisnis yang mempunyai ciri khas dan unik sehingga berbeda dengan bisnis yang dilakukan oleh pebisnis yang lain.

## 5. Bisnis oleh Kyai dalam Pandangan Weber

Dari uraian di atas maka dapat di sederhanakan bahwa nilai spiritual dari aktivitas bisnis yang dilakukan oleh kyai di Pamekasan adalah jihad ekonomi (jihad *mālī*), *iffah* dan *da'wah bi al-hāl*.

Untuk menganalisis nilai spiritual tersebut maka bisa didekati dengan menggunakan teori nilai dari Max Weber tentang etika protestan dan semangat kapitalisme. Teori Weber ini sangat lumrah digunakan

1244 Al-Ṣan'ānī, *Subul al-Salām*, juz 3, (Madinah: Dar al-Hadīth 1990), 7.

1245 Lihat Hamid Fahmy Zarkasy, "Worldview Islam; (Asas Islamisasi Ilmu Pengetahuan Kontemporer)" dalam <http://xa.yimg.com/kq/groups/22099150/188036894> (10 Agustus 2014).

1246 Sesuai dengan apa yang dinyatakan oleh Alparslan tentang definisi dari konsep *worldview*. Ibid.

untuk melihat relasi antara agama dengan bisnis.

Agama dalam pandangan Weber mempunyai posisi yang determinan terhadap kehidupan seseorang. Hal itu terjadi pada kyai. Agama telah menjadi urat nadi kyai. Pesantren didirikan salah satu untuk tujuan utamanya adalah untuk membentengi agama, bahkan pesantren dikenal sebagai lembaga yang menjadi benteng untuk mendidik seseorang menjadi penganut agama yang berkualitas.

Semua lini kehidupan kyai harus sesuai dengan prinsip-prinsip syariah, termasuk kegiatan bisnisnya. Sudah jelas bahwa kegiatan bisnis kyai didasari oleh landasan spiritual yang bersumber dari Syariah.

Dalam pandangan yang lain Weber melihat bahwa agama dengan ekonomi mempunyai hubungan yang kausatif. Artinya agama mempunyai pengaruh terhadap ekonomi seseorang, namun masih ada faktor lain yang mempengaruhi kehidupan ekonomi seseorang. Hal itu bisa dilihat pada penelitian Muhtadi di Malang terhadap pengrajin tempe. Dalam konteks kyai di Pamekasan, juga terjadi hal yang sama. Akan tetapi bukan dipengaruhi oleh tingkat pemahaman keagamaan namun pemahaman keagamaan dari kyai telah melahirkan sebuah pandangan bahwa bisnis itu hanyalah ikhtiyar, bukan tujuan akhir. Sehingga walaupun ada faktor lain selain agama namun agama tetap menjadi faktor yang dominan bagi kyai yang mempengaruhi kehidupan bisnisnya.

Etika Protestan dari Weber juga menyatakan bahwa prestasi seseorang di dunia itu melambangkan “pilihan” Tuhan kepada seseorang. Artinya orang yang berprestasi dalam kehidupan materinya berarti ia merupakan pilihan Tuhan. Inilah perbedaan yang sangat signifikan dengan pandangan kyai. Hal itu disebabkan oleh perbedaan antara Islam sebagai agama dari kyai dengan Protestan sebagai sebuah agama yang dijadikan kajian dalam tesis Weber. Dalam pandangan Islam sebagaimana diyakini bahwa prestasi dalam kehidupan dunia berupa kesuksesan bisnis misalnya bukan merupakan jaminan posisi seseorang di sisi Tuhan. Akan tetapi yang menjadi jaminan kemuliaan seseorang di sisi Allah SWT hanyalah tingkat ketakwaanya kepada Allah SWT.

Djakfar setelah menggunakan teori dasar dari Weber berhasil memetakan tipologi dialektika etika pada pedagang buah di Malang. Salah satu dari kelompok pedagang adalah adanya pedagang yang masuk ke dalam kelompok *jujur* yang meyakini bahwa bisnis itu adalah ibadah sehingga harus mematuhi etika yang bersumber dari nilai-nilai agama yang diyakininya yaitu Islam. Sedangkan kyai di Pamekasan juga meyakini bahwa menjalankan bisnis itu adalah ibadah. Namun kyai meyakini bisnis bukan hanya ibadah melainkan jihad. Dengan demikian bisnis harus dijalankan dengan konsep jihad, yaitu berjuang dengan sungguh-sungguh dengan segenap hati serta mengeluarkan semua kompetensi yang terbaik. Tujuan akhirnya adalah *riḍā* dari Allah SWT sebagai konsekwensi dari niat menjalankan bisnis sebagai sebuah perjuangan *fi sabil allāh*.

Ada beberapa peneliti yang menolak teori Weber tentang etika Protestan seperti Sobary dan Irwan Abdullah. Menurut hemat penulis para peneliti tersebut menolak teori Weber dalam ranah prosedurnya. Hal itu disebabkan perbedaan antar agama yang tentunya setiap agama mempunyai nilai-nilai yang berbeda. Namun dalam kapasitas sebagai sebuah agama yang secara substansi mempengaruhi penganutnya di dalam menjalankan kegiatan ekonomi maka tidak ada satupun peneliti yang menolak adanya pengaruh agama yang diyakini seseorang ternyata memberikan pengaruh sekaligus pedoman bagaimana ia menjalankan kegiatan ekonominya, kecuali bagi seseorang yang anti terhadap kebenaran agama.

## **6. Bisnis oleh Kyai dalam Pandangan Abraham Maslow**

Mengikuti urutan dari hirarki kebutuhan yang dinyatakan Maslow maka bisnis yang dilakukan oleh kyai di Pamekasan dapat dipetakan sebagai berikut:

Pertama, kebutuhan fisiologis. Bisnis yang dijalankan oleh kyai untuk memenuhi kebutuhan fisik baik bagi kyai secara pribadi, maupun kebutuhan dari biaya operasional pesantren. Hal itu yang menjadi

salah satu latar belakang kyai menjalankan bisnisnya.

Kedua, kebutuhan aman. Kyai secara pribadi tentunya memerlukan sebuah kondisi yang aman. Sektor ekonomi mempunyai posisi yang signifikan dalam kehidupan seseorang termasuk kyai dan pesantren. Bisnis yang dijalankan kyai akan memberikan rasa aman terhadap kyai dan pesantren, walaupun bukan hanya bisnis semata tetapi rasa tawakkal dari kyai juga memberikan tingkat kepasrahan yang total sehingga akan memberikan rasa aman.

Ketiga, kebutuhan afiliasi. Artinya kyai yang memang sibuk dengan pesantren jika tidak mempunyai kekuatan ekonomi yang bagus maka akan mempunyai tingkat afiliasi yang jelek. Tudingan miring terhadap kyai akan sirna dengan sendirinya jika kyai telah mempunyai aktivitas bisnis karena kyai telah mempunyai benteng pertahanan, apalagi memang *'iffah* telah menjadi sebuah nilai dari kyai dalam berbisnis.

Keempat, kebutuhan akan harga diri. Dengan berbisnis kyai telah memperkokoh harga dirinya. Tentunya sebagai elit pesantren kyai memang seperti raja. Akan tetapi dengan mempunyai bisnis, seorang kyai bukan hanya raja di dalam pesantrennya, akan tetapi akan mempunyai posisi yang harga dirinya tinggi di mata pihak lain.

Kelima, kebutuhan aktualisasi diri. Pesantren merupakan aktualisasi dari seorang kyai. Jika kyai dan pesantren mempunyai bisnis yang bagus, maka setelah semua jenis kebutuhan yang ada bisa dipenuhi maka ia akan mempunyai kebebasan untuk beraktualisasi sesuai dengan idealisme sendiri tanpa hegemoni dan intervensi pihak lain, dimana salah satu faktornya karena kyai dan pesantren mempunyai kemandirian di bidang ekonomi. Inilah ciri khas kyai dan pesantren selama ini yang bisa dipertahankan dan dilanjutkan.

Dengan demikian semua kebutuhan kyai dan pesantren akan bisa dipenuhi dengan kegiatan bisnis yang dijalankan oleh kyai, walaupun tidak terbatas hanya bisnis yang bisa memenuhi semua tingkatan kebutuhan kyai namun bisnis telah memberikan pemenuhan yang signifikan dalam kehidupan kyai baik sebagai pribadi maupun sebagai pimpinan sebuah pesantren.

## C. PENUTUP

Dinamika yang terjadi dalam bisnis kyai di Pamekasan merupakan sebuah dinamika yang terjadi pada seluruh sisi pesantren baik *actor*, *soft ware* dan *hard ware* dari sebuah pesantren, dimana kyai adalah penentu dari dinamika termasuk dalam bisnis. Kyai dan pesantren yang terjun dalam dunia bisnis dapat dibedakan menjadi tiga, yaitu: Kyai bisnis, Pesantren bisnis, dan kyai dan pesantren bisnis. Semua lahan bisnis bisa digarap oleh kyai.

Nilai spiritual dari bisnis yang dilakukan oleh kyai di Pamekasan adalah sebuah nilai berlandaskan pada landasan spiritual yang mewarnai gerakan bisnis kyai adalah kristalisasi dari *sharī'ah*, *'aqīdah* dan *akhlāq* yang bersumber pada Al-Qur'an dan Al-Sunnah yang meliputi Jihad ekonomi, *'iffah* dan bisnis sebagai gerakan da'wah *bi al-hāl*. Semua nilai tersebut ditentukan dan dipengaruhi oleh Islam sebagai agamanya. *Wa allāh al-a'lam bi al-ṣawāb*.

## DAFTAR PUSTAKA

- Apartanto, Pius. dan M. Dahlan Al Bary, *Kamus Ilmiah Populer*. Surabaya: Arkola, 2001.
- Aziz, Moh. Ali. *Ilmu Dakwah*. Jakarta: Kencana, 2004.
- Bellah, Robert N. *Beyond Belief: Essays On Religion In A Post Traditionalism World*. Berkeley lord Los angles: University of California, 1991.
- BPS Kabupaten Pamekasan. *PDRB Menurut Lapangan Usaha Kabupaten Pamekasan*. Pamekasan:



- Multi Mitrasasata, 2012.
- Ching, David CL. *Sukses Cina Perantauan*, ed. Rahayu Ratna Ningsih dan Budi Kurniawan. Jakarta: Tajidu press, 2002.
- Departemen Agama RI. *Al Qur'an Dan Terjemahnya*. Suarabaya: Jaya Sakti. 1984.
- Dhofier, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai*. Jakarta: LP3ES, 1982.
- Djakfar, Muhammad. “Agama Etos Kerja Dan Prilaku Bisnis; Studi Kasus Etika Bisnis Pedagang Buah Etnis Madura Di Kota Malang”, Disertasi, IAIN Sunan Ampel, Surabaya, 2007.
- Effendi, Bachtiar. “Pertumbuhan Etos Kerja Kewirausahaan Dan Etika Bisnis Di Kalangan Muslim; dalam Effendi, Masyarakat.
- , *Masyarakat Agama Dan Pluralisme Keagamaan*. Yogyakarta: Galang Press, 2001.
- Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid bin Muḥammad. *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn, Juz II*. Mesir: Maktabah Nahḍah, 1964.
- Hasan, Ali. *Manajemen Bisnis Syari'ah; Kaya Didunia Terhormat Diakhirat*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- Kuntowijoyo. “Social Change in an Agriculture Society: Madura 1850-1940”. Disertasi, Universitas Columbia New York. Terj. M. Effedndi dan P. Amaripuja, *Perubahan Sosial dalam Masyarakat Agraris. Madura 1850-1940*. Yogyakarta: Matabangsa, 2002.
- Mastuhu. *Dinamika Sistm Pendidikan Pesantren, Suatu Kajian Tentang Unsur dan Nilai Sistem Pendidikan Pesantren*. Jakarta:INIS, 1994.
- al-Munāwī, ‘Abd al-Raūf. *Fayd al-Qadīr Sharh Jāmi' al-Ṣaghīr, Juz V*. Beirut: Dār al-Ma'rifah, tt.
- Nasir, Ridlwan. *Mencari Format Pendidikan Ideal; Pondok Pesantren Di Tengah Arus Perubahan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Nawawi, Ismail. *Islam Dan Bisnis; Pendekatan Ekonomi dan Manajemen, Doktrin, Teori dan Praktik*. Surabaya: vivpress, 2011.
- Puspoprano, Sawaldjo. *Manajemen Bisnis; Konsep, Teori Dan Aplikasi*. Jakarta: PPM, 2006.
- Qardhawi, Yusuf. *Fiqh Jihad: Sebuha Karya Monumental Terlengkap Tentang Jihad Menurut Al Qur'an dan Sunnah*, terj, Irfan Maulana Hakim dkk. Bandung: Mizan Pustaka, 2010.
- , *Ri'ayat Al Bi'ah Fi Al Shariah Al Islam*. Kairo: Darl Al Syuruq, tt).
- Qodir, Zuly. *Agama Dan Etos Kerja Dagang*. Solo: Pondok Edukasi, 2002. Ridwan, A. Muhtadi. “Pola Pemahaman Agama Dan Perilaku Ekonomi Masyarakat Pengrajin Tempe Dikelurahan Purwantero Kec Blimbing Kota Malang”. Disertatasi IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2011.
- Soebahar, Abd. Halim. dan Hadanah Utsman, *Hak Reproduksi Perempuan Dalam Pandangan Kiai*. Yogyakarta: Pusat Penelitian Kependudukan UGM, 1999.
- Usman, Sunyoto. *Suku Madura Yang Pindah Ke Umbul Sari (Madura III)*. Jakarta: Proyek Peningkatan Sarana Pendidikan Tinggi DEPDIKBUD, 1979.
- Weber, Max. *Etika Protestan Dan Semangat Kapitalisme* dalam Terj. TW Utomo dan Yusuf Priya Sudiarja. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.
- Zarkasy, Hamid Fahmy. “Worldview Islam; (Asas Islamisasi Ilmu Pengetahuan Kontemporer” dalam <http://xa.yimg.com/kq/groups/22099150/188036894> (10 Agustus 2014).

# Orientasi Islam Fiqhiyah dalam Pendidikan Islam

Oleh: Imam Hanafi, MA

Institute for Southeast Asean Islamic Studies (ISAIS) UIN Suska Ria

## Abstrak

*Proses transformasi dalam pendidikan Agama Islam di lembaga-lembaga formal, lebih mengedepankan nuansa fiqhiyah (Fiqh Oriented atau Fiqh Minded) yang berorientasi pada benar-salah, pahala-dosa. Demikian juga pada pengajaran yang bersifat informal, para muballigh lebih menekankan metode “menakut-nakuti” jamaahnya dengan berbagai dimensi siksa kubur dan pedihnya adzab api neraka. Proses pendidikan Agama Islam, terlalu berusaha untuk “mendramatisir” kelipatan pahala ibadah-ibadah ritual; ramadhan, berumrah pada bulan ramadhan, kelipatan pahala orang yang bersedekah dan berzakat. Sehingga, peserta didik sedikit banyak dipengaruhi paradigma pahalaisme dan ketakutan yang semu.*

*Implikasi dari model tersebut adalah adanya paradigma fiqh (yaitu kebenaran tunggal, asas mazhab tunggal, dan kesalehan diukur dengan ketaatan terhadap fiqh), fanatisme kelompok atau agama, diskriminasi, dan konflik antar pemahaman dan agama.*

## Pengantar

Makna penting pendidikan<sup>1247</sup> dalam konteks negara kita perlu ditempatkan pada posisi yang strategis, sebab ia memang merupakan investasi masa depan bagi setiap bangsa. Tetapi di negeri ini persoalan pokok tentang pendidikan masih sebatas menjadi bahan kampanye dan janji politis bagi pihak-pihak yang berkepentingan. Sebaliknya dalam sejarah peradaban bangsa-bangsa modern dunia, kemajuan yang mereka raih tidak pernah lepas dari proses pendidikan bangsanya yang terus menerus digalakkan.<sup>1248</sup> Pendek kata, pendidikan benar-benar menjadi media utama untuk meraih kemajuan dan keberhasilan bangsa.

Pendidikan Agama pada saat ini dihadapkan pada tantangan modernitas yang semakin *complicated* dan *massive*. Untuk menyebut beberapa tantangan modernitas adalah isu-isu pluralitas agama, etnik, globalisasi, radikalisme agama, dan konflik bernuansa SARA. Ada kesan, praktek dan proses pendidikan Islam steril dari konteks realitas, sehingga tidak mampu memberikan kontribusi yang jelas terhadap berbagai problem yang muncul. Bahkan, muncul kritik yang lebih pedas lagi terhadap pola pendidikan Islam yang selama ini berjalan, bahwa merebaknya berbagai konflik dan kekerasan bernuansa agama antara lain merupakan pengaruh dan andil dari proses dan praktek pendidikan agama yang berjalan

---

<sup>1247</sup> Menurut Nurcholis Majid, membicarakan pendidikan melibatkan banyak hal yang harus direnungkan, sebab pendidikan meliputi keseluruhan tingkah laku manusia yang dilakukan demi memperoleh kesinambungan, pertahanan dan peningkatan hidup. Dalam bahasa agama, demi memperoleh ridla atau perkenan Allah. Lihat Pengantarnya “Pendidikan, Langkah Strategis Mempersiapkan SDM Berkualitas” dalam Indra Djati, *Menuju Masyarakat Belajar Menggagas Paradigma Pendidikan*, (Jakarta: Paramadina, 2001), hlm. xi. Demikian pula, Zakiah Darajat, seperti dikutip Jalaluddin, menulis bahwa pendidikan merupakan bagian yang tidak dapat dipisahkan dari hidup dan kehidupan manusia. John Dewey menyatakan, bahwa pendidikan sebagai salah satu kebutuhan, fungsi sosial, sebagai bimbingan, sarana pertumbuhan yang mempersiapkan dan membukakan serta membentuk disiplin hidup. Lihat. Jalaluddin, *Teologi Pendidikan*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2001), hlm. 65. Bahkan bukan hanya itu, pendidikan dalam sepanjang sejarah acapkali bukan hanya sebagai upaya penyadaran murni terhadap masyarakat, tetapi, pendidikan juga dijadikan sebagai alat untuk kepentingan kekuasaan. Pendidikan yang dibangun demi dan hanya untuk menciptakan kelanggengan kekuasaan. Kerajaan-kerajaan Tarumanagara, Sriwijaya, dan Majapahit untuk menjaga kelanggengan dan keagungan negara teokrasi memompakan pendidikan-pendidikan akhlak dan keagamaan di dalamnya. Lihat. Francis Wahono, *Kapitalisme Pendidikan Antara Kompetisi dan Keadilan* (Yogyakarta: Insist Press, 2001), hlm. 15.

<sup>1248</sup> Suroso, *In Memoriam Guru Membangkitkan Ruh-Ruh Pencerdasan*, (Yogyakarta, Jendela, 2002), hlm. 130.

sekian lama sehingga sudah terinternalisasi dalam diri peserta didik.

Munculnya berbagai kritik yang ditujukan kepada pendidikan Islam oleh para pemerhati dan praktisi pendidikan belakangan ini lebih dikarenakan ia dianggap tidak mampu mencetak individu muslim yang diidealkan, antara lain yang berakhlak mulia, beriman kuat, mempunyai ketrampilan sosial tinggi, dan *ready to work*. Selain itu, dari sisi *outcome*, alumni lembaga pendidikan Islam juga mempunyai kemampuan rata-rata atau bahkan lebih rendah jika dibandingkan dengan *outcome* lembaga pendidikan non-Islam. Lebih jauh, kritik juga ditujukan pada beberapa komponen pendidikan yang dianggap kurang memadai, seperti kurikulum yang *out-of-date* dan tidak kontekstual, tenaga kependidikan yang kurang *qualified*, sarana dan prasarana yang kurang mendukung, dan lemahnya *political bargaining* dalam menentukan nasib lembaga pendidikan Islam sehingga dalam setiap pengambilan keputusan tentang legislasi pendidikan, pendidikan Islam relatif dinomorduakan.

Berbagai kritik dan evaluasi tersebut pada dasarnya merupakan bentuk introspeksi terhadap realitas pendidikan Islam yang masih ada ketimpangan yang sangat tajam antara *das Sein* dengan *das Sollen*, antara *is* dan *ought-to*. Pendidikan Islam yang diharapkan mampu mencetak pribadi muslim yang optimal secara fisik, ruhani, intelektual dan sosial ternyata masih jauh panggang dari api.<sup>1249</sup> Di samping persoalan tersebut, adanya fenomena dualisme sistem pendidikan juga merupakan persoalan akut yang terjadi hampir di semua Dunia Islam.<sup>1250</sup> Problem dualisme sebenarnya merupakan manifestasi cara pandang terhadap ilmu yang masih dikotomik, dimana ada ilmu agama di satu sisi dan ada ilmu umum di sisi lain.<sup>1251</sup> Ada ilmu agama yang dianggap dapat ‘mengantarkan manusia menuju surga’ dan ada ilmu umum yang dianggap dapat ‘menghambat orang meraih surga’.<sup>1252</sup> Kondisi yang demikian sebenarnya sudah ada sejak peradaban Islam mengalami era kemunduran secara politik dan intelektual yang ditandai dengan adanya stagnasi berpikir di kalangan umat Islam.<sup>1253</sup>

Pada proses selanjutnya, pendidikan Agama Islam pada lembaga-lembaga formal, lebih mengedepankan nuansa *fiqhiyah* (*Fiqh Oriented* atau *Fiqh Minded*) yang berorientasi pada benar-salah, pahala-dosa. Demikian juga pada pengajaran yang bersifat informal, para muballigh lebih menekankan metode “menakut-nakuti” jamaahnya dengan berbagai dimensi siksa kubur dan pedihnya adzab api neraka. Setelah itu ummat “dimanjakan” dengan “iming-iming” pahala yang besar dengan segala hitungan dan kelipatannya. Proses pendidikan Agama Islam, terlalu berusaha untuk “mendramatisir” kelipatan pahala ibadah-ibadah ritual; ramadhan, berumrah pada bulan ramadhan, kelipatan pahala orang yang bersedekah dan berzakat. Sehingga, peserta didik sedikit banyak dipengaruhi paradigma *pahalaisme* dan ketakutan yang semu.<sup>1254</sup>

## Karakteristik dan Paradigma Fiqh

Paradigma oleh Kuntowijoyo adalah sebagaimana dipahami Thomas Kuhn, yakni bahwa realitas sosial dikonstruksi oleh *mode of thought* atau *mode of inquiry* tertentu, yang pada gilirannya akan menghasilkan *mode of knowing* tertentu pula. Dengan mengikuti pengertian ini, paradigma pembebasan adalah “konstruksi pengetahuan” yang memungkinkan kita memahami realitas sebagaimana dimaksud dalam pendidikan Islam itu sendiri. Ini artinya, Pendidikan Islam mengonstruksi pengetahuan yang

---

1249 Tujuan pendidikan ini dapat dilihat dari tulisan Abdurrahman Saleh Abdullah, *Educational Theory: A Qur’anic Outlook* (Makkah al-Mukarramah: Educational and Psychological Research Center, 1982).

1250 Kasus al-Azhar University Kairo sebenarnya merupakan salah bukti konkret adanya dikotomi ilmu, kecuali setelah tahun 1961 dimana mulai ada upaya mengintegrasikan kedua bidang keilmuan tersebut, meskipun sudah sangat terlambat. Lebih jauh tentang dinamika keilmuan di al-Azhar, baca Bayard Dodge, *Al-Azhar: A Millenium of Muslim Learning*, (Washington, D.C., 1961

1251 Sinyelemen ini antara lain dikemukakan oleh Rahman dalam salah satu tulisannya. Lihat, Fazlur Rahman, “The Qur’anic Solution of Pakistan’s Educational Problem,” dalam *Islamic Studies* 6, 4, 1967

1252 Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam Tradisi dan Modernisasi Menuju Milenium Baru* (Jakarta: Logos, 1999), ix.

1253 Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jilid I (Jakarta: UI-Press, 1984), 76.

1254 Lihat Munir Mul Khan, *Satu Tuhan Seribu Tafsir*, (Yogyakarta: Kanisius, 2007)

memberikan dasar bagi kita untuk bertindak. Konstruksi ini memungkinkan kita untuk mendesain sistem, termasuk di dalamnya sistem pengetahuan.<sup>1255</sup>

Sementara secara ilmiah, paradigma adalah *a constellation of beliefs, values, and techniques shared by the members of a given scientific community*.<sup>1256</sup> Dalam hal ini, paradigma berarti sekumpulan keyakinan, nilai, dan aturan perilaku yang dianut oleh anggota kelompok tertentu dalam Islam. Sehingga, paradigma sangat berpengaruh tidak saja pada pemikiran secara kognitif, tetapi juga mengatur bagaimana bertindak atas apa yang dipikirkan terhadap sesuatu.

Pada mulanya, sebuah produk fiqh akan ditandai dengan perbedaan pendapat. Setiap kali fiqh dibicarakan, maka *ikhhtilaf* selalu mengiringi didalamnya. Secara bersamaan, masing-masing kelompok berargumentasi dengan merujuk pada ayat-ayat suci al-Qur'an dan al-Hadits. Yang menjadi persoalan kemudian adalah ketika masing-masing memilih salah satu mazhab justru dianggap sebagai satu-satunya kebenaran atas mazhab yang lain.

Menurut Jalaluddin Rahmat, ada empat ciri yang menunjukkan fiqh sebagai paradigma *diniyyah*; *Pertama*, Kebenaran Tunggal. Pada mulanya fiqh berangkat dari pemahaman seseorang terhadap *nash*, yaitu al-Qur'an dan al-Hadits. Kemudian para sahabat dan ulama' salaf berusaha memahami dan menarik kesimpulan dari keduanya. Selanjutnya para ulama' mutakhir menganalisis, mengolah informasi dari para sahabat dan ulama salaf tersebut, dan melahirkan fatwa-fatwa yang sesuai dengan kondisi dan situasi zamannya. Terakhir sampai pada "penganut fatwa" yang mencoba memahami dan mempraktikkan fatwa ulama tersebut dihadapan jamaahnya masing-masing.

Pada al-Qur'an dan al-Hadits, yang keduanya merupakan sumber mutlak dan bersifat Ilahi, maka tidak ada perdebatan tentang kebenaran keduanya. Akan tetapi, ketika al-Qur'an dan al-Hadits sudah ditafsirkan menjadi sebuah pemahaman, yang kemudian menjadi fiqh, maka pemahaman itu tidak lagi bersifat Ilahi. Sehingga ia bersifat manusiawi.

Pada tingkat pemahaman yang bersifat manusiawi ini, seringkali umat Islam terjebak pada penyamaan antara pemahaman dirinya tentang al-Qur'an dan al-Hadits dengan kebenaran al-Qur'an dan al-Hadits itu sendiri. Sehingga mereka menyamakan *fiqh*-nya dengan al-Qur'an dan al-Hadits. Jadi, ketika ada umat Islam lain menyalahkan bahkan menentang pemahamannya itu, berarti menentang al-Qur'an dan al-Hadits. Bahkan ia akan membela mati-matian, karena menurutnya pemahamannya tersebut bukan lagi hasil pemikiran manusia, melainkan al-Qur'an dan al-Hadits itu sendiri. Karena ia adalah al-Qur'an dan al-Hadits, maka kebenarannya menjadi mutlak dan benar.

Contohnya adalah tentang ziarah kubur. Ada dua produk fiqh dalam memahaminya. Melarang dan membolehkannya. Masing-masing merujuk pada al-Qur'an dan al-Hadits. Bagi yang melarang mengatakan bahwa orang yang berziarah ke kubur merupakan perbuatan syirik. Dan syirik adalah dosa yang tidak akan diampuni oleh Tuhan. Menurutny, pendapat dia itulah yang paling benar. Sehingga orang yang berziarah ke kubur dianggap musyrik. Padahal ada produk fiqh lain yang membolehkan berziarah ke kubur.

*Kedua*, Asas Mazhab Tunggal. Munculnya keyakinan akan kebenaran satu mazhab, maka seseorang berusaha untuk menjadikan mazhabnya sebagai mazhab tunggal. Hanya satu mazhab yang benar. Umat Islam hanya bisa bersatu apabila semuanya bersatu dalam salah satu mazhab.

Fiqh diangkat dari pendapat para ulama ke satu tingkat sejajar dengan al-Qur'an dan al-Hadits. Fiqh, yang merupakan hasil pemahaman manusia terhadap al-Qur'an dan al-Hadits, berubah menjadi atau memiliki status Ilahi, yaitu tidak boleh dibantah dan pasti benar. Oleh karena itulah ada keinginan untuk menjadikan mazhab sebagai azas tunggal.

---

1255 <http://forum.uin-suka.ac.id/index.php?action=vthread&forum=7&topic=973>

1256 Jalaludin rahmat, *Dahulukan Akhlaq diatas Fiqh*, (Bandung: Mizan, 2002), hlm 37 – 38.

Menurut Jalaluddin Rahmat, kondisi tersebut ada di Indonesia, yaitu anggapan bahwa hanya kelompok sendirilah yang beramal dan berperilaku seperti al-Qur'an dan al-Hadits. Sementara kelompok yang berbeda dengan dirinya dianggap tidak mendasarkan amal dan perbuatannya pada al-Qur'an dan al-Hadits. Oleh karena itu harus dikembalikan pada jalan yang benar. Umat Islam baru dianggap benar, jika semuanya sudah mengikuti pendapat kelompok mereka sendiri atau beriman pada imam mereka.<sup>1257</sup> Dengan demikian, kebenaran itu hanya ada pada mazhabnya, maka perlu disatukan dalam satu mazhab versi mereka.

Pada suatu saat, Umar Ibn Abdul Aziz punya keinginan untuk mempersatukan semua negerinya untuk menganut pada satu mazhab. Akan tetapi, ia mengetahui bahwa dalam setiap negerinya terdapat tradisi yang berbeda antara satu daerah dengan daerah lainnya. Mereka mewarisi pendapat para sahabat yang memang berbeda antara para sahabat yang datang di Kuffah dan Mesir dengan para sahabat yang datang ke Syam, serta berbeda pula dengan para sahabat yang tinggal di Mekkah dan yang tinggal di Madinah. Oleh karena itu, Umar Ibn Abdul Aziz membiarkan mereka untuk mengikuti ulama di setiap negerinya masing-masing.<sup>1258</sup>

Hal ini juga muncul pada masa Abu Ja'far Al-Manshur, dari salah satu Khalifah Abbasiyah, yang ingin menyatukan rakyatnya untuk mengikuti fatwa-fatwa Imam Malik dalam kitab *al-Muwaththa'*. Bahkan ia berkata *fa man khalafa dharabtu 'unuqah*, "siapa yang menentangku aku potong lehernya". Akan tetapi upaya ini dihalangi oleh Imam Malik. Menurut Imam Malik bahwa di setiap daerah sudah berlaku berbagai pendapat, telah mendengar berbagai hadits, dan telah menyampaikan riwayat-riwayat Nabi. Oleh karena itu, kata Imam Malik, biarlah setiap negeri berpegang pada ilmu yang ada pada mereka.

*Ketiga*, Kesalehan diukur dari kesetiaan pada Fiqih. Pada posisi ini, tingkat keberagamaan seseorang diukur pada baik atau tidaknya cara menjalankan Fiqihnya. Bila caranya sama dengan yang mereka lakukan, maka termasuk orang saleh. Sementara yang tidak sama dengan fiqihnya, berarti ia tidak saleh, sehingga berkewajiban untuk meluruskannya.

Ketika Utsman bin Affan, khalifah al-rasyid yang ketiga, berada di Mina dalam rangkaian ibadah haji, beliau melakukan shalat dzuhur dan ashar masing-masing empat rakaat. Melalui riwayat Bukhari (2:563) dan Muslim (1:483), Abdurrahman ibnu Yazid mengatakan bahwa ketika dia menyampaikan kabar ini kepada Abdullah Ibnu Mas'ud, dia menjawab *inna lillahi wa inna ilaihi rajiun*. Bagi Ibnu Mas'ud, peristiwa itu adalah musibah karena dia menganggap bahwa Utsman sudah meninggalkan sunnah Rasulullah dan tradisi Abu Bakar dan Umar. Ibnu Mas'ud menegaskan, "Aku shalat (dzuhur dan ashar) bersama Rasulullah di Mina dan beliau shalat dua rakaat. Aku shalat bersama Abu Bakar di Mina dan beliau juga shalat dua rakaat. Aku shalat bersama Umar di Mina juga dua rakaat."

Akan tetapi menarik untuk mencermati sikap Ibnu Mas'ud belakangan. Menurut Al-A'masy, Ibnu Mas'ud ternyata shalat dzuhur dan ashar di Mina empat rakaat juga. Ketika ditanyakan kepadanya bahwa dia pernah menyampaikan hadits bahwa Rasulullah Saw, Abu Bakar dan Umar shalat di Mina dua rakaat, ia menjawab, "Memang benar. Aku sampaikan lagi kepada kalian hadits itu sekarang. Akan tetapi Utsman sekarang adalah Imam dan aku tidak akan menentangku. *Wal khilafu syar-semua pertengkaran itu buruk*".

Dalam pandangan Jalaluddin Rakhmat, apa yang dilakukan oleh Ibnu Mas'ud dalam beberapa riwayat di atas adalah contoh dari praktik mendahulukan akhlaq di atas fiqih. Secara fiqih, Ibnu Mas'ud harus meng-qashar (memperpendek) shalatnya, tetapi karena menghormati Utsman, dia meninggalkan fiqihnya sendiri. Ia mendahulukan akhlak.

Nabi Muhammad diutus untuk menyempurnakan akhlak. Di dalam kitab *al-Tarhib wa al-Tarhib*

---

1257 Lihat Jalaludin Rahmat, *Ibid*, hlm 48 – 49.

1258 Lihat *Tarikh Abu Zarah al-Dimasyqi*, Jilid I, hlm. 202.

3:405 disebutkan, suatu waktu ada seorang lelaki yang menemui Nabi Muhammad dan bertanya, “Ya Rasulullah, apakah agama itu?” Rasulullah menjawab, “akhlak yang baik.” Orang itu kemudian mendatangi Rasulullah dari sisi kanan dan bertanya, “Apakah agama itu?” Rasulullah menjawab, “akhlak yang baik.” Lalu dia mendatangi Nabi dari sebelah kiri dan bertanya, “Apakah agama itu?” Dijawab, “akhlak yang baik.” Orang itu kemudian mendatangi Rasulullah dari belakang dan bertanya, “Apakah agama itu?” Nabi menoleh kepadanya dan bersabda, “Belum jugakah engkau mengerti? (Agama itu adalah akhlak yang baik). Sebagai contoh, janganlah engkau marah.”

Rasulullah dalam banyak riwayat menekankan akhlak sebagai pembuktian kualitas iman seseorang. Jadi, bukan kesetiaan kepada fiqh. Tentu saja kita tidak ingin mempertentangkan antara fiqh dengan akhlak, tetapi kita ingin mengembalikan agama ini kepada misi awalnya. Seringnya muncul pertentangan antara mazhab di dalam Islam untuk hal-hal yang kecil saja, pengkafiran terhadap mazhab lain, pengukuhan mazhab dan kebenaran tunggal, bahkan penyerangan terhadap sekelompok orang yang menjalankan ajaran agama Islam yang relatif berbeda dengan praktik umum, menjadi bukti ketidakdewasaan umat dalam kehidupan beragama.

## Implikasi Paradigma Fiqh dalam Pendidikan Islam

### 1. Bayang-Bayang Fanatisme

Istilah fanatisme berasal dari bahasa Inggris, *fanaticism*, yang menunjuk kepada makna bukan hanya antusiasme total bahwa perspektif kaumnya itu sentral dalam kebenaran. Dengan sentralitas kebenaran yang demikian, seseorang yang fanatic akan meyakini dengan seyakini-yakinnya bahwa perspektif dirinya dan kaumnya adalah satu-satunya yang memiliki nilai kebenaran. Sementara yang lain hanya setengah, seperempat atau bahkan lebih sedikit dari itu.<sup>1259</sup>

Dalam pengertian ini, fanatisme tidak saja dapat ditemukan di ranah orang-orang yang berkeyakinan religius semata, melainkan juga terdapat pada orang-orang yang memiliki keyakinan “ideologis”. Sehingga Ninian Smart menyebut ideology-ideologi besar dunia; Komunisme, Fasisme, Kapitalisme, dll, sebagai “agama sekuler”.<sup>1260</sup>

Model pendidikan Islam selama ini, menyiratkan akan klaim kebenaran. Hal ini, mengandung dua makna; *Pertama*, mengandung nilai sebagai penguat dan penguat komitmen keagamaan dikalangan penganut agama. Dengan adanya klaim atau benih fanatisme tersebut dalam sebuah agama, maka diyakini akan memberikan kemantapan iman bagi peserta didik. Pada posisi ini, klaim kebenaran menjadi sebuah “energi batin” yang memungkinkan suatu agama akan tetap eksis dalam diri pemeluknya. Tanpa klaim kebenaran dan fanatisme ini, sebuah agama akan kehilangan peran terbesarnya bagi umat, yaitu sebagai pemberi kepastian. Klaim kebenaran dan fanatisme adalah hal yang mutlak dalam agama, dan pada aras ini ia berfungsi positif dalam konteks keagamaan secara internal dan personal.

*Kedua*, dalam konteks interaksi antar agama, klaim kebenaran dan fanatisme menyimpan potensi konflik yang sangat kental, terutama jika klaim kebenaran dan fanatisme dihadapkan pada klaim kebenaran dan fanatisme yang lain, yang pada dasarnya tersimpan dalam setiap agama yang lain.

Dengan adanya dua klaim kebenaran yang saling bertentangan tersebut, tidak berarti klaim-klaim kebenaran tersebut bisa begitu saja direduksi sebagaimana ia juga tidak bisa dipertegas tanpa penjelasan hermeneutis dan histories yang memadai. Karena reduksi klaim kebenaran dalam agama, justru akan melahirkan persoalan baru dalam beragama, misalnya berupa desakralisasi dan disfungsi agama, serta akan membangkitkan gejolak eksistensi umat atau pemeluk agama. Pada tahapan proses menuju kedewasaan, gejolak eksistensial seringkali terejawantah dalam bentuk pergolakan-pergolakan

---

<sup>1259</sup> Abdul Hakim dan Yudi Latif, *Bayang-Bayang Fanatisme; Esai-esai Mengenang Cak Nur*, (Jakarta: Paramadina, 2007), hlm. 129.

<sup>1260</sup> Ninian Smart, *The World's Religion*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1992)

pemikiran atau bahkan konflik terbuka.

Jika demikian halnya, maka klaim kebenaran tidak bisa diwacanakan untuk dimatikan atau dihidupkan. Yang relevan adalah dikelola melalui argumentasi dan dialog hermeneutis dan histories. Tujuannya bukan berhenti pada pencarian kebenaran yang paling benar, melainkan kepada penemuan modus bagi transformasi pemahaman atas kebenaran itu sendiri, sehingga memberikan manfaat bagi harmonisasi hubungan antar pemeluk kebenaran. Salah satu contoh pengelolaan klaim kebenaran tersebut adalah pencarian pemahaman kreatif atas konsep-konsep kebenaran yang dianggap strategis dan fundamental sebagaimana dilakukan oleh kalangan cendekiawan agama.

Farid Issac misalnya,<sup>1261</sup> memberikan elaborasi bahwa yang dimaksud Islam dalam al-Qur'an Surat Ali Imran; 19 adalah Islam dalam pengertian kata kerja, dan bukan Islam dalam pengertian kata benda. Islam sebagai kata benda adalah Islam yang menjadi "Tuhan", menjadi "agama", atau menjadi Fiqh. Jika Islam diartikan sebagai kata benda, akan menyebabkan *rigiditas* Islam sebagai agama yang formalistic.

Karena itu, Islam mestinya dimaknai sebagai sebuah kata kerja. Islam sebagai kata kerja, memiliki peluang untuk berdealektika terus menerus. Pada posisi ini, Islam dimaknai sebagai sebuah proses yang tiada henti untuk menuju pada Tuhan, proses menjadi orang beragama (*religious*), proses dealektika wahyu dengan kehidupan. Dalam konteks ini, Islam (atau Fiqh) memiliki horizon yang sangat luas, yang memungkinkan ia bisa menembus sekat-sekat klaim kebenaran.

## 2. Diskriminasi

Minimnya pengetahuan akan pemahaman kelompok lain disatu sisi dan penekanan terhadap pembentukan pemahaman dan komitmen internal dilain sisi, akan menimbulkan cara pandang yang berbeda dan "lain" terhadap kelompok lain. Cara pandang yang keliru itu bisa berbentuk apologi, a-priori, diskriminatif, standar ganda, atau curiga. Pandangan semacam ini, juga bisa bermula dari cara pandang yang distortif dalam memahami berbagai macam doktrin agama.

Wilayah tersebut, biasanya berhubungan erat dengan doktrin ketuhanan, kenabian, dan kitab suci, disamping persoalan *furu'iyah* dalam *fiqh*. Eksistensi dari beberapa doktrin diatas, seringkali dipakai sebagai orientasi ataupun justifikasi untuk saling mengklaim antar kelompok.

Keyakinan dan komitmen seseorang terhadap agamanya tidak menutup akan sikap kritis-konstruktif ketika memandang perspektif kelompok pemahaman yang lain. Karena klaim kebenaran, selalu muncul dari sikap yang demikian, disamping karena keyakinan terhadap hasil interpretasi, ia membutuhkan *pen-tadbir-an*. Yang terjadi adalah bahwa sikap loyalitas terhadap keyakinannya sendiri, dan hasil interpretasi dan pemahaman kelompoknya sendiri dijadikan sebagai pembena mutlak.

Apalagi klaim untuk memposisikan bahwa hanya kelompoknyalah yang paling benar dilakukan dengan argumentasi-argumentasi apologis. Dalam kaitanya dengan kesadaran pluralitas antar agama, bentuk-bentuk apologis tersebut terkait dengan persoalan keabsahan Tuhan, Nabi, dan Kitab Suci. Misalnya (1), sah dan tidaknya "sesuatu" baik abstrak maupun yang tampak nyata disebut sebagai Tuhan; (2), sah tidaknya seseorang diakui Nabi dan Rasul; (3), sah tidaknya seperangkat ajaran moral itu disebut kitab suci.

Klaim keabsahan terhadap persoalan-persoalan tersebut, bisanya masing-masing kelompok menggunakan standar ganda. Pada kelompoknya sendiri, agamanya sendiri, dianggap sebagai yang paling benar, sementara ketika memandang kelompok lain, agama lain, tidaklah demikian. Dengan kata lain, standar yang dipakai dalam melihat kebenaran kelompok atau agama lain, selalu berubah sesuai dengan kepentingan "selera"nya sendiri. Masing-masing pemeluk agama cenderung melihat kebenaran agama atau kelompok tertentu melalui kacamataanya sendiri.

---

<sup>1261</sup> Lengkapnya lihat bukunya Farid Issack, *Qur'an, Liberation and Pluralisme: an Islamic Perspective of Intireligious Solidarity Against Oppression*, (Oxford: Oneworld Publication, 1999), khususnya pada halaman 126 – 133.

Pandangan seperti ini, tentu sangat mempengaruhi hubungan antar keyakinan dan pemahaman atau antar aliran, menjadi tidak harmonis. Intensitas klaim terhadap agama dan kelompoknya yang dipeluknya sebagai yang paling benar, menjadi standar nilai dalam relasi social. Padahal nilai-nilai yang menjadi patokan normative dalam hubungan social tidak dapat hanya mengacu kepada satu nilai dalam agama atau kelompok tertentu. Demikian pula, untuk mencapai harmonisasi dalam sebuah kelompok masyarakat yang plural atau majmuk, tidak bisa menjadikan satu paham atau keyakinan bahkan agama sebagai nilai yang sah dan menjadi standar kehidupan social.

### 3. Konflik Antar Pemahaman dan Agama

Komitmen anti-kekerasan merupakan tujuan luhur manusia. Siapa yang ingin ada pertumpahan darah, pembantaian wanita, dan anak-anak yang tak berdosa hidup dalam ancaman?<sup>1262</sup> Tujuan luhur manusia itu sejajar dengan ajaran semua agama juga memiliki tujuan yang sama: kedamaian dan anti-kekerasan. Semua agama yang ada di muka bumi ini mengajarkan kebaikan dan kedamaian hidup manusia. Buddha mengajarkan kesederhanaan, Kristen mengajarkan cinta kasih, Konfusianisme mengajarkan kebijaksanaan, dan Islam mengajarkan kasih sayang bagi seluruh alam.

Islam, dilihat dari segi namanya saja merupakan agama yang unik, karena ia berarti “keselamatan”, “kedamaian”, atau “penyerahan diri secara total kepada Tuhan.” Inilah sesungguhnya makna firman Allah, *Inna al-din ‘ind Allah al-Islam*, (Q.s. Ali Imran/3:19) “Sesungguhnya agama yang diridhai di sisi Allah ialah Islam”. Bila Islam diterjemahkan “perdamaian”, maka terjemahan ayat tersebut menjadi “Sesungguhnya agama yang diridhai di sisi Allah adalah agama perdamaian.” Dengan demikian, seorang Muslim adalah orang yang menganut agama perdamaian kepada seluruh umat manusia. Para nabi sejak Nabi Adam sampai Nabi Muhammad saw. menganut agama Islam<sup>1263</sup> atau agama perdamaian itu. Pernyataan Nabi Ibrahim misalnya “*La syarika lahu wabi dzalika umirtu wa ana awwalul muslimin* “ (Tidak ada sekutu bagi-Nya dan demikian itu diperintahkan kepadaku dan aku adalah golongan orang-orang pertama yang menganut agama perdamaian”) (Q.s. Al An’am/6: 163).

Dalam menyebarkan ajaran agama Islam, para nabi itu menyebarkannya secara damai, kecuali bila sangat terpaksa karena orang kafir melakukan tindakan ofensif, mereka terpaksa melawannya dengan perang pula. Jadi, pedang dilawan dengan pedang. Namun demikian, meskipun terjadi peperangan menghadapi orang-orang kafir dan. banyak ayat-ayat al-Qur’an yang memerintahkan agar umat Islam memerangi orang-orang kafir seperti Q.s. Al-Baqarah/2: 191, Q.s. An Nisa/4: 89, 91 dan sebagainya, watak Islam sebagai agama perdamaian tidak hilang. Islam tetap merupakan agama perdamaian yang mengajarkan kasih sayang bagi segenap alam. Pernyataan Allah dalam Al-Qur’an, *Wa ma arsalnaka illa rahmatan lil ‘alamin* (Q.s. Al-Anbiya/21: 108) (“Dan tidaklah Aku utus Engkau (Muhammad) melainkan untuk menjadi rahmat (kasih sayang) bagi segenap alam”)

Bila tujuan luhur manusia dan semua agama menghendaki kedamaian dan komitmen terhadap anti-kekerasan, lalu mengapa kekerasan agama itu kerap terjadi dengan korban yang tidak terhitung jumlahnya? Kekerasan agama selama berabad-abad merupakan kejahatan terburuk yang telah mengisi peradaban manusia. Sesuatu yang paradoks, karena agama mengajarkan nilai-nilai luhur, tetapi agama juga bertanggung jawab terhadap terjadinya kerusakan di muka bumi ini. Mengapa agama yang mengajarkan kesejukan, kedamaian, kesentosaan, kasih sayang dan nilai-nilai ideal lainnya, kemudian tampil dengan wajah yang keras, garang dan menakutkan? Agama kerap dihubungkan dengan radikalisme, ekstrimisme, bahkan terorisme. Agama dikaitkan dengan bom bunuh diri, pembantaian, penghancuran gedung, dan lain-lain yang menunjukkan penampilan agama yang menakutkan.

Peran agama sebagai perekat heterogenitas dan pereda konflik sudah lama dipertanyakan. Tidak

---

<sup>1262</sup> Hassan Hanafi, *Agama, Kekerasan, dan Islam Kontemporer*, (Yogyakarta: Jendela, 2001), hlm. 35.

<sup>1263</sup> Mengenai Islam agama semua nabi lihat Ibn Taimiyah, *Iqidla al-Shirat al-Mustaqim Muhalijatu Ashab al-Jahim*, (Beirut: Dar al-Fikr, Tanpa Tahun), hlm. 451.



dapat dipungkiri, bahwa manusia yang menghuni muka bumi ini begitu heterogen terdiri dari berbagai suku, etnis, ras, penganut agama, kultur, peradaban dan sebagainya. Samuel P. Huntington mengatakan bahwa perbedaan tidak mesti konflik, dan konflik tidak mesti berarti kekerasan. Dalam dunia baru, konflik-konflik yang paling mudah menyebar dan sangat penting sekaligus paling berbahaya bukanlah konflik antarkelas sosial, antar golongan kaya dengan golongan miskin, atau antara kelompok-kelompok (kekuatan) ekonomi lainnya, tetapi konflik antara orang-orang yang memiliki entitas-entitas budaya yang berbeda-beda.<sup>1264</sup> Namun, selama berabad-abad, perbedaan entitas agama telah menimbulkan konflik yang paling keras dan paling lama, paling luas, dan paling banyak memakan korban. Dalam citranya yang negatif, agama telah memberikan kontribusi terhadap terjadinya konflik, penindasan dan kekerasan. Agama telah menjadi tirani, di mana atas nama Tuhan orang melakukan kekerasan, menindas, melakukan ketidakadilan dan pembunuhan.

Agama semestinya tidak menimbulkan kekerasan. Namun fakta menunjukkan bahwa agama dapat menimbulkan kekerasan apabila berhubungan dengan faktor lain, misal kepentingan kelompok/nasional atau penindasan politik. Agama dapat disalahgunakan dan disalaharahkan baik dari sisi eksternal maupun internal. Dari sisi eksternal, agama profetik (kenabian) seperti Islam dan Kristen, cenderung melakukan kekerasan segera setelah identitas mereka terancam. Dari sisi internal, agama profetik cenderung melakukan kekerasan karena merasa yakin tindakannya berdasar kehendak Tuhan. Oleh karena itu, pemahaman agama atau bagaimana agama diinterpretasi merupakan salah satu alasan yang mendasari kekerasan politik-agama.

Secara histories, sejarah konflik atas nama kelompok dalam Islam yang terjadi di masa silam pertama kali muncul adalah antara faksi A'isyah dan Mu'awiyah yang bermula dari tuntutan yang mereka tujukan kepada faksi khalifah Ali bin Abi Thâlib r.a. *karamaLlâh wajhah*, untuk segera mengungkap pelaku pembunuhan khalifah Utsmân bin 'Affân r.a., yang berujung dengan perang dan pembunuhan. Korban terbanyak dari aksi pembunuhan yang diawali perselisihan pendapat (*ikhtilâf*) ini adalah mereka yang berupaya untuk menerapkan ajaran Islam yang "hidup" dan kelak disebut *ṣūfi*. Para penguasa al-*Muwahhidûn* di Afrika Utara mengancam akan menyiksa para sufi yang mereka curigai menggerakkan para pengikut *tharîqah* untuk mengadakan perlawanan terhadap rejim penguasa yang merupakan para *bigot* atau *politico-jurist-theologian* yang ortodok dan intoleran. Para sufi menganggap rejim ini sebagai perampas kekuasaan Islam dan pelanggar *syarî'ah*.<sup>1265</sup> Syihâb ad-Dîn Yahyâ bin Habasy bin Amirak Suhrawardî yang dijuluki *al-Maqtûl* atau *asy-Syâhid*, wafat dibunuh atas perintah al-Mâlik az-Zâhir.<sup>1266</sup> Kekejaman Bani Umayyah dan Abbasiyah telah banyak menelan korban di kalangan yang berupaya keras untuk menegakkan *Tauhid* dan menolak kemungkar. Ibn Qasî yang dibunuh pada 546 H/1151 M, Ibn Barrajân dan Ibn al-'Arif yang konon diracuni oleh gubernur Afrika Utara, 'Alî ibn Yûsuf, setelah dikurung dalam penjara selama beberapa tahun.<sup>1267</sup> Ibn Taimiyyah dipenjara selama bertahun-tahun. Al-Hallâj, seorang sufi besar, digantung dan dibunuh oleh rejim ini secara sadis, hingga bagian-bagian tubuhnya terpotong-potong.

Pertikaian-pertikaian tersebut, sebenarnya, dilatari oleh cara pandang dan tafsir yang berbeda perihal 'kebenaran' dan 'keislaman'. Penelitian ini tidak dimaksudkan untuk memihak kepada salah satu dari atau menghakimi mereka yang berseberangan pendapat perihal keislaman. Semua umat beragama perlu untuk memberikan kritik atas "keimanan" dan "keberagamaan" yang dimilikinya, sehingga umat beragama dapat berpikir secara dingin dan memahami sebuah agama secara bijaksana, tanpa ada klaim *self-justification* sekaligus vonis bagi mereka yang berseberangan dengan yang dimilikinya. Umat beragama tidak berhak untuk memaksa orang lain agar paralel dengan pemahaman keislaman yang

---

1264 Samuel P. Huntington, *Benturan Antar Peradaban dan Masa Depan Politik Dunia*, penerjemah M. Sadat Ismail, (Yogyakarta: Qalam, 2000), hlm. 9.

1265 Ibn al-'Arabî, *The Bezels of Wisdom (Fuṣūṣ al-Ḥikam)*, terj. R.W.J. Austin (New Jersey: Paulist Press, 1980), h. 6.

1266 Lihat Annemarie Schimmel, *Mystical Dimension of Islam* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), h. 244-5.

1267 Lihat A.E. Affifi, *The Mystical Philosophy of Muḥyid-Dîn Ibn al-'Arabî* (Cambridge: Cambridge University Press, 1939), h. xvi.

dimiliki dengan yang lain, karena semua bermuara dan tercerap dari al-Qur'an dan al-Hadis, dua *canon* resmi Islam.

## Melampaui Fiqih; Menimbang Sisi Esoteris-Agama dalam Pendidikan Islam

Salah satu prinsip dasar yang diajarkan oleh al-Qur'an adalah gagasan tentang kesatuan umat manusia, "*manusia adalah satu umat saja*".<sup>1268</sup> Tetapi dibalik gagasan kesatuan umat tersebut, al-Qur'an tidak mengecilkan arti bahkan mengakui keniscayaan eksistensial kemajemukan dan keanekaragaman manusia. Marilah kita perhatikan beberapa ayat berikut ini:

*"Manusia hanya satu umat saja, kemudian mereka bertikai. Jika tiada ketentuan terdahulu keluar dari Tuhanmu, tentu apa yang mereka perselisihkan, telah diselesaikan antara merek". (QS. Yunus: 19)*

*"Sungguh agama kamu ini, satu agama saja.. Dan aku adalah Tuhanmu. Maka bertakwalah kepadaku. Tetapi mereka berpecah belah dalam persoalan (agama)nya, menjadi beberapa golongan. Tiap golongan bergirang hati pada apa yang ada padanya". (QS. Al-Mu'minun: 52 – 53)*

*"Hai manusia! Kami ciptakan kamu dari laki-laki dan perempuan, Kami jadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku, supaya kamu saling mengenal. Sungguh, yang paling mulia diantara kamu, bagi Allah, adalah yang paling taqwa diantara kamu. Sungguh, Allah maha mengetahui, maka sempurna pengetahuan-Nya". (QS. Al-Hujurat: 13).*

Ayat-ayat diatas mengemukakan adanya lingkungan-lingkungan maknawi tertentu, baik yang bersifat kesukuan, kekeluargaan dan kebangsaan maupun yang bersifat aliran-aliran pemikiran, keyakinan dan agama (ber-Tuhan). Masing-masing lingkungan tersebut, mempunyai daya pengaruh yang cukup signifikan bagi kelahiran ikatan-ikatan batin, dan tidak jarang pula melahirkan ikatan fisik. Sehingga menimbulkan proses pemiripan dan penyerupaan pada warga dan lingkungannya dalam satu ikatan kelompok tertentu. Dan tidak jarang, daya pengaruh lingkungan tersebut yang sedemikian besar, menimbulkan ekses besar yang negatif dan menghambat pola perkembangan nilai-nilai identitas pribadi.

Hal ini tidak lepas dari dari konsepsi tentang sesuatu, yang berbeda satu kelompok dengan kelompok lainnya. Misalnya, kecenderungan sebuah agama, yang menekankan "keselamatan individual" dengan Tuhannya, ketimbang "keselamatan kolektif" dengan Tuhannya. Akibatnya, seseorang kurang memiliki rasa kebersamaan dan sensitifitas terhadap sesamanya.<sup>1269</sup> Kondisi ini dapat kita rasakan dalam proses pendidikan agama di sekolah-sekolah, yang bersifat doctrinal, monolog, dan dipenuhi dengan muatan formalitas yang cenderung menolak realitas plural dalam ber-Tuhan.<sup>1270</sup>

Jika dilihat dari sisi Tuhan,<sup>1271</sup> agama memang tunggal dan tidak ada pluralitas disana, karena Tuhan adalah Tunggal dan Mutlak. Tetapi jika dilihat dari aspek turunya sebuah agama kewilayah manusia, maka agama menyebar dalam kehidupan manusia.<sup>1272</sup> Hal ini adanya perbedaan relatifitas waktu dan tempat. Sehingga responnya pun disesuaikan dengan tuntutan zaman dan kondisi historisnya. Maka ketika Allah mengutus Nabi dan Rasul-Nya, untuk menyampaikan pesan-pesan-Nya (al-Wasiyah) kepada seluruh umat manusia, maka akan terjadi perbedaan syir'ah (jalan menuju kebenaran) dan minhaj (cara atau metode perjalanan menuju kebenaran), karena adanya tuntutan ruang dan waktu

---

1268QS. al-Baqârah:213.

1269Kecendrungan ini dapat kita baca dalam praktik keagamaan kita yang sangat mengunggulkan kesilehan individual dari pada kesalihan kolektif. Sehingga pemaknaan terhadap Islam sendiri menjadi sangat eksklusif, karena keberislaman seseorang disandarkan pada tingkat ritualitas seseorang. Semakin baik ritual keagamaannya, maka semakin baiklah tingkat keberagamannya. Baca Mun'im A. Sryy (ed), *Figh Lintas Agama; Membangun Masyarakat Inklusif-pluralis*. Jakarta: Paramadina. 2004) hlm 132-133.

1270Bandingkan dengan tulisan Musa Asy'ary dalam *Kompas*. edisi 6 Maret 2003.

1271Karena setiap agama menyakini akan kemutlakan Tuhan Yang Esa, tidak ada satu pun agama yang memandang Tuhan sebagai wujud yang mejemuk.

1272Salah satu tulisan yang membahas tentang aspek "kesejarahan" dari agama (Islam) dapat dibaca tulisan Komaruddin Hidayat, "Ketika Agama Menyejarah" dalam *al-jami'ah*, vol. 40. No 1, January-Juni 2002.

tersebut.<sup>1273</sup> Di sinilah interpretasi manusia ikut berperan dalam menentukan kebenaran, yang tentunya disesuaikan dengan taraf pemahaman dan pengetahuan mereka.

Menurut Hamka, nama Tuhan itu dikenali dalam segala bentuk bahasa.<sup>1274</sup> Berbagai nama muncul, menurut kesanggupan me-rasa dan memahami Tuhan. Namun semua itu, Wujud yang dinamai adalah yang satu itu juga. Bahkan terkadang Tuhan dimonopoli oleh suatu suku, atau suatu bangsa. Padahal segenap risalah (pesan-pesan Tuhan) itu menuju kepada satu sasaran, yaitu mengarahkan tujuan manusia kepada ajaran kesempurnaan. Pokok-pokok risalah dan aqidah pertama dari masing-masing adalah sama, tiada berbeda antara satu dengan yang lainnya.<sup>1275</sup>

Hal inilah yang menjadikan pluralisme menjadi sebuah keniscayaan dalam ber-Tuhan, karena ia adalah sunnatullah (aturan Allah), yang tidak akan berubah. Keniscayaan ini, harus dipahami sebagai landasan pengertian mendasar, bahwa semua agama diberi kebebasan untuk hidup, dengan resiko yang ditanggung oleh para pengikutnya masing-masing. Oleh sebab itu, pemaksaan terhadap seseorang atau kelompok, meskipun atas nama Kebenaran sekalipun, bukanlah suatu hal yang bijak. Karena pada diri manusia telah dibekali naluri untuk tunduk kepada Tuhan (fithrah) dan akal, yang mampu mempertimbangkan segala sesuatu kearah yang baik (taqwa) atau kearah yang buruk (*fujûr*). Dengan demikian, absolutisme yang hanya untuk kelompok tertentu, haruslah diganti dengan sikap-sikap yang apresiasif, menghargai dan menghormati pemahaman yang mereka temukan sendiri. Misalnya “Konsepsi tentang Tuhan saya tidaklah musti sama dengan konsepsi Tuhan orang lain”.

Fritjhof Schoun mengatakan bahwa agama merupakan perpaduan antara dimensi eksoteris dan dimensi esoteris atau bentuk dan substansi.<sup>1276</sup> Secara eksoteris, agama merupakan wujud dari bentuk-bentuk sejarah manusia, yang mana bentuk-bentuk tersebut terkait oleh hukum-hukum alam, yaitu mengalami penyusutan, perubahan dan perkembangan. Pada hakikatnya, bentuk-bentuk tersebut secara intrinsic adalah terbatas. Ia dibatasi oleh hakikat dan fungsinya sendiri. Oleh karena itu, bentuk-bentuk tersebut dimaksudkan untuk menjangkau pluralitas penganut suatu agama, maka dengan sendirinya menjadi tidak terima dan tidak menerima oleh bentuk-bentuk yang lain. Tanpa bentuk kebenaran universal, agama tidak dapat dimengerti oleh manusia. Meskipun bentuk-bentuk agama itu bersifat manusiawi, ia tetap berasal dari yang lebih tinggi dari manusia, ia berasal langsung dari Tuhan.<sup>1277</sup>

Sedangkan dimensi esoteric agama bersifat universal, tunggal, mutlak dan abadi (*religio premis*), pada dimensi ini terdapat inti dari seluruh bentuk-bentuk agama. Meskipun dimensi ini lebih tinggi dari dimensi eksoteris, karena ia adalah hakikat dari kebenaran yang sejati. Namun, ia dapat dijangkau melalui simbol-simbol atau bentuk-bentuk. Bagi Schoun, pemahaman tentang perbedaan antara hakikat dan perwujudan, substansi dan bentuk atau esoteris dan eksoteris ini sangat penting. Schoun sepenuhnya menawarkan perhatian pada agama dalam realitasnya yang paling transcendent. Dari sinilah Fritjhof Schoun kemudian mengajarkan adanya kesatuan transcendent dan agama-agama (*the transcendent unity of religion*) yaitu kesatuan esoteris yang bersumber dari yang asal (*Divine origin*).<sup>1278</sup>

Fenomena wacana ini, dalam filsafat dikenal dengan filsafat perennial, sebuah aliran filsafat yang biasanya sering dijadikan referensi bagi kaum New Age,<sup>1279</sup> yaitu sebuah pemahaman terhadap hakikat yang sama dalam setiap agama, artinya substansi sebuah agama pada hakikatnya adalah satu, tetapi dalam bentuknya ia beraneka ragam. Bagi Nurcholis Madjid menyebut istilah ini adalah “banyak jalan

---

1273Nurcholis Madjid. *Islam Agama Kemanusiaan; Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam di Indonesia*. (Jakarta: Paramadina. 1995) hlm 138 – 139.

1274Hamka. *Filsafat Ketuhanan*. (Surabaya: Karunia. 1985) hlm 37.

1275M. Salthut. *Aqidah dan Syari'ah Islam*, (trj), (Jakarta: Bumi Aksara. 1994) hlm 28.

1276Fritjhof Schoun, *The Trancendent Unity of Religions*, (New York: Harper & Row. 1975) hlm 7 – 13.

1277Ibid.

1278Ibid.

1279Sukidi. *New Age; Wisata Spritual Lintas Agama*, (Jakarta: Gramedia. 2001) hlm 43.

menuju Tuhan yang sama”<sup>1280</sup>.

Dalam pandangan Ibn ‘Arabi tentang pemahaman ketuhanan, agama adalah “Universal”<sup>1281</sup> yaitu agama yang mistikal bukan theistikal, Tuhan yang tidak dapat disifati dan dibatasi oleh suatu papun. Sehingga semua agama mengarah pada satu jalan atau titik yang sama, yaitu “jalan lurus”, jalan menuju Tuhan.<sup>1282</sup> Maka, pluralitas akan tampak tunggal, ketika ia berakar pada Tuhan, al-Hâq. Yaitu pada sisi transendensi Tuhan, Dia adalah Mutlaq, *al-Ahâdiyyah* (kesesaan absolut), sementara pada wilayah imanensi, dimana Tuhan ber-tajalli melalui asma dan sifat-Nya pada semua ciptaan-Nya, Dia adalah plural, al-Wahdâniyyah (keesaan tak terhingga).

Oleh karena itu, tujuan pendidikan Islam memuat tentang bagaimana upaya optimalisasi terhadap kesadaran ber-Tuhan yang transenden. Kesadaran yang mengedepankan rasa aman, damai, lestari, abadi yang kemudian disertai dengan perasaan cinta dan kasih sayang diantara sesama. Selain itu, tujuan pendidikan Islam juga harus menekankan akan keniscayaan akan perbedaan pemahaman ketuhanan. Sehingga pendidikan Islam mengedepankan visi inklusivitas, yang mampu membentuk karakter manusia yang toleran dan terbuka terhadap perbedaan. Yang pada akhirnya akan tercipta pemahaman kebersamaan antar umat beragama.<sup>1283</sup>

Pendidikan seperti ini akan menciptakan kreativitas untuk selalu memperluas cakupan makna dari praktek keagamaan formal. Sehingga zakat diperuntukkan bagia siapa saja yang masuk dalam kategori miskin dan faqir, tanpa tergantung pada latar agamanya. Puasa bukan semata penghadiran Tuhan secara individualistis dan dingin, akan tetapi lebih lebar dalam keprihatinan masalah kemanusiaan.

Pendidikan agama semestinya diarahkan untuk mengajak orang menerima dan terbuka terhadap pluralisme. Dengan begitu peserta pendidikan diberikan kesempatan untuk mencerna “rasa keberagamaannya” dengan bahasanya sendiri dan menumbuhkan kesadaran keberagaman itu di tengah-tengah komunitas lain di luarnya. Di sini peserta pendidikan tidak dipaksa memahami pemahaman dan pengalaman lain dalam bahasa sang guru. Peserta pendidikan dilatih untuk menggunakan kepekaan atas pluralitas dan memahaminya dengan bahasa batinnya sendiri.

Untuk maksud tersebut peserta pendidikan sejak awal sudah dipersaksikan terhadap perbedaan-perbedaan melalui lapangan konkrit, seperti adanya masjid, gereja, pura, wihara, dan beberapa tempat suci bagi agama atau kepercayaan tertentu. Pendidikan seperti ini diharapkan akan meminimalisir atau bahkan mengatasi kecenderungan perseteruan manusia atas nama agama atau keyakinan.

Dalam masyarakat yang relatif majemuk seperti di Indonesia pendidikan agama harus memberikan gambaran dan idealitas moral agamanya secara kontekstual. Di sini dipersyaratkan peninjauan ulang atas doktrin-doktrin agama yang kaku. Seperti halnya jihad bukan dipahami sebagai persetujuan Islam

---

1280 Dalam salah satu bukunya Nurcholis Madjid mencatat bahwa: “*sebaik-baiknya agama disisi Allah adalah semangat mencari kebenaran yang lapang, tidak sempit, toleran, tanpa kefanatikan, dan tidak membelenggu jiwa yang terbuka. Sebab itu Islam harus dipahami sebagai ajaran dan cita-cita yang intinya adalah sikap hidup berserah diri kepada Tuhan*”. Di tambahkan pula bahwa “*Islam adalah sebuah ide, sebuah cita-cita kemanusiaan yang universal. Pemahaman kita tentang Islam adalah pemahaman yang terbuka, yang karena keterbukaannya, ia bersikap inklusif dan mampu menjadi rahmat bagi seluruh alam*”. Lihat Nurcholis Madjid. *Pintu-Pintu Menuju Tuhan*. (Jakarta: Paramadina. 1999).

1281 Agama “Universal” ini dapat di identifikasi melalui salah satu syair Ibn ‘Arabi, *My heart has become capable of every form; it is a pasture for gazelles and a convent for Cristian monks. And a temple for idols and the pilgrim’s Ka’ba and the tables of the torah and the book of the Koran. I follow the religion of the Love; Whoever way Love’s camels take, that is my religion and the my faith*. (Sungguh hatiku telah menerima setiap bentuk, yaitu padang gembala untuk dua kijang dan Kuil untuk dua pendeta. Dan rumah berhala-berhala, Ka’bah orang thawaf, lembaran-lembaran Taurat, dan al-Qur’an. Apakah itu agama dengan agama Cinta; aku sedang menghadap susunan-susunannya, karena Cinta itu agamaku dan imanku). SH. Nasr. *The Trhee Muslem Sages*, hlm 118.

1282 Istilah lainnya adalah *al-Thâriq al-Amâm*, yaitu “jalan kesatuan Esensial”. Lihat AE. Afifi, *Filsafat Mistis Ibn ‘Arabi* (trj). (Jakarta: Gaya Media Pratama. 1989) hlm 203.

1283 Lihat Amin Abdullah, “*Kerukunan Umat Beragama; Perspektif Filosofis-Pedagogis*” dalam *Jurnal Multikultural dan Multireligius*. Tahun 2002, hlm 25 – 37.

untuk menggunakan kekerasan dalam menyebarkan agama. Melainkan, berarti mengubah sistem yang didasarkan pada istikbar (keangkuhan kekuasaan dan eksploitasi) dan istidh'af (penekanan dan penindasan) serta penolakan terhadap yang munkar (ketidakadilan).<sup>1284</sup> Sisi radikalisasi seperti ini praktis mengandaikan sebuah kerjasama dengan pihak lain. Dalam proses kerjasama tersebut pendidikan agama harus mengambil perannya secara proaktif

## Penutup

Pendidikan Agama Islam semestinya memiliki visi pencerahan (*enlightment*), membebaskan umat dari keterbelengguan (kejumudan) berfikir luas, optimisme dan paradigma etos kerja. Namun kebanyakan guru mengajar dengan gaya berceramah dengan paradigma *reward* dan *punishment* tanpa mengambil makna ibadah yang sesungguhnya (hakiki). Paradigma *Fiqhiyah*, kelipatan pahala dan sejenisnya, pahala sholat mana yang lebih besar atau ibadah mana yang lebih banyak “memproduksi pahala.”

Kondisi ini menjadikan umat menjalankan agama pada bentuk fiqhnya saja. Padahal perilaku terbentuk dari hasil pemahaman terhadap nilai ketauhidan, keyakinan terhadap “sesuatu” yang serba “Maha”. Saat seorang ayah bangga terhadap anaknya yang hafal dan lancar membaca doa makan hanya dalam bentuk formal bacaan, anak tidak diberikan pemahaman pada siapa pemberi rezki makanan yang sedang disantapnya. Saat orang tua bangga anaknya hafal doa tidur, tanpa dibarengi pemberian pemahaman sikap kepasrahan terhadap kekuasaan Allah SWT yang dapat menghidupkan dan mencabut nyawa kita setiap saat. Saat anaknya disuruh bersedekah hanya difahamkan bahwa pahala yang didapatkan akan berlipat ganda, bukan pada pemahaman bahwa sesungguhnya uang yang kita punya pada hakikatnya bukan milik kita. Akumulasi dari sistem ini terciptalah generasi yang materialistis, sombong, angkuh. Sebab sesungguhnya sikap dermawan, tidak sombong hanya bisa ditanamkan dengan pemahaman yang utuh terhadap ketauhidan bahwa hanya Allahlah yang maha kaya dan berkuasa atas tiap sesuatu.

Kondisi dan sikap peserta didik ini, didukung oleh fakta atau fenomena yang cenderung kepada krisis moral atau akhlaq ; terjadinya tawuran siswa antar sekolah, hubungan seks diluar nikah, dan seterusnya. Hal ini, disebabkan oleh model pembelajaran agama Islam yang tidak menonjolkan pada penanaman rasa cinta dan kasih sayang, toleransi, respectasi, dan lainnya. *Wallahu a'lam bi al-Showab*

## Daftar Pustaka

- Abdurrahman Shaleh Abdullah. 1990, *Teori-Teori Pendidikan Berdasarkan al-Qur'an*, (trj), Jakarta: Rineke Cipta.
- Abdul Wahid, 2003, “Tendensi Anti Pluralisme dalam Pendidikan Agama Islam”, dalam Jurnal *Ulumuna*, Volume VII Edisi 12 Nomor 2 Juli – Desember, 2003.
- Abdul Hakim dan Yudi Latif, 2007, *Bayang-Bayang Fanatisme; Esai-esai Mengenang Cak Nur*, Jakarta: Paramadina.
- Amin Abdullah. 1997, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- \_\_\_\_\_, 2002, “Kerukunan Umat Beragama; Perspektif Filosofis-Pedagogis” dalam Jurnal *Multikultural dan Multireligius*.
- Azyumardi Azra, *Esei-Esei Intelektual Muslim dan Pendidikan Islam*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1998).
- Asrori S. Karni (ed). 2000, *Pesan-Pesan Taqwa Nurcholis Madjid*. Jakarta: Paramadina.

---

<sup>1284</sup>Asghar Ali Engineer; *Islam dan Teologi Pembebasan*,(1993), hlm. 11

- Annemarie Schimmel, 1975, *Mystical Dimension of Islam*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press
- Farid Issack, Qur'an, 1999, *Liberation and Pluralisme: an Islamic Perspective of Intireligious Solidarity Against Oppression*, (Oxford: Oneworld Publication
- Fritjhof Schoun, 1975, *The Trancendent Unity of Religions*, New York: Harper & Row.
- Hasan Langgung, 1986, *Manusia dan Pendidikan: Suatu Analisa Psikologi Pendidikan*, Jakarta: Pustaka al-Husna.
- Hassan Hanafi, 2001, *Agama, Kekerasan, dan Islam Kontemporer*, Yogyakarta: Jendela.
- Imam Barnadib, 2004, *Pendidikan (Sistem dan Metode)*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar,
- Ibn Taimiyah, tt, *Iqidla al-Shirat al-Mustaqim Muhalifatu Ashab al-Jahim*, Beirut: Dar al-Fikr.
- Jalaludin Rahmat, 2002, *Dahulukan Akhlaq diatas Fiqh*, Bandung: Mizan
- Komaruddin Hidayat, 1995, "Manusia dan Proses Penyempurnaan Diri" dalam Budhy Munawar Rahman (ed). *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*. Jakarta: Paramadina.
- Komaruddin Hidayat, 2002, "Ketika Agama Menyejarah" dalam *al-jami'ah*, vol. 40. No 1, January-Juni 2002.
- Kuntowijoyo. 1997, *Identitas Politik Umat Islam*. Bandung: Mizan
- Maksum, 1999, *Madrasah: Sejarah dan Perkembangannya*, Jakarta: Logos, 1999.
- M. Quraisy Shihab. 2000, *Tafsir al-Mishbah; Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, vol. 1. Jakarta: Lentera Hati.
- Mulyadi Kartanegara. 2002, *Paronama Filsafat Islam; Sebuah Refleksi Autobiografis*. Bandung: Mizan.
- Muhammad Iqbal. 1982, *Membangun Kembali Pikiran Agama dalam Islam* (trj), Jakarta: Tinta Mas.
- Mun'im A. Srry (ed), 2004, *Figih Lintas Agama; Membangun Masyarakat Inklusif-pluralis*. Jakarta: Paramadina.
- Muslih Usa (ed), 1991, *Pendidikan Islam di Indonesia antara Cita dan Fakta* Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Marliyn R. Waldman, 1985, "Primitive Mind/Modern Mind: New Approaches on Old Problem Appleid to Islam", dalam Richard C. Martin (ed), *Approach to Islam in Religious Studies* (Arizona: The University of Arizona Press,
- Munir Mul Khan, 2007, *Satu Tuhan Seribu Tafsir*, Yogyakarta: Kanisius.

# Politik Perda Syariah di Cianjur: Kemunculan dan Keruntuhannya

Oleh: M. Zaki Mubarak

Dosen FISIP UIN SYARIF Hidayatullah Jakarta

## Abstrak

*Tulisan ini mengulas tentang dinamika politik keagamaan regulasi daerah bernuansa Islam di Kabupaten Cianjur, faktor-faktor apa saja yang mendorong kemunculan untuk membentuk peraturan daerah bernuansa syariah dan mengapa kemudian mengalami kemerosotan yang serius. Penelitian mencakup perkembangan politik keagamaan sejak tahun 2001 saat terpilihnya Wasidi Soetomo sebagai Bupati Cianjur, tokoh penting yang mempromosikan syariah Islam selama kepemimpinannya, hingga masa mulai terpinggirkannya “politik syariah” di daerah itu yang ditandai dengan kekalahannya dalam pilkada 2006. Dibawah kepemimpinan kepala daerah yang baru yang tak lagi menganggap penting isu-isu syariah dalam kebijakan daerah, serta tersingkirnya aktor-aktor politik lama, bersamaan dengan itu pula gerakan politik syariah di Cianjur mengalami kemunduran (decline). Penelitian ini menemukan bahwa motif-motif politik dari para politisi lokal tampak lebih mengemuka, dari pada menguatnya identitas keislaman, dalam munculnya aspirasi pembentukan regulasi syariah ini. Tujuannya tentu saja lebih pada mendapat dan mempertahankan kekuasaan (how to get and how to stay in power). Tak pelak, pada saat para aktornya tersingkir dari panggung politik Cianjur, agenda-agenda politik yang mendasarkan pada syariah juga ikut terkubur.*

## 1.1. Pendahuluan

Kebijakan otonomi daerah yang berlaku sejak 2001, yang bermaksud memberikan otonomi yang lebih luas kepada daerah dalam mengambil kebijakan, dinilai juga menjadi katalisator bagi membuncahnya keinginan pemberlakukan syariah Islam di daerah. Perda-perda dengan nuansa syariah islam bertumbuh dengan cepat. Meski tidak dimaksudkan begitu, kenyataannya pemerintah pada waktu itu tidak berdaya membendung munculnya perda-perda yang dinilai banyak bermasalah baik pada segi prosedur maupun substansi muatannya. Tercatat pada 2012 telah lebih dari 160 regulasi bernuansa syariah yang telah diberlakukan. Lindsey mencatat sejumlah Perda ini berada menyebar di 24 propinsi di tanah air atau lebih 2/3 dari keseluruhan jumlah propinsi.<sup>1285</sup> Sebagian besar perda-perda ini menysar pelanggaran agama, sosial, dan moral, seperti: prostitusi, miras dan judi, serta pornography. Sebagian lagi berisikan seruan bagi praktek keislaman, seperti sholat berjamaah, pendidikan Islam, membaca qur’an, hingga pakaian yang Islami. Ratusan rancangan peraturan daerah sejenis, bernuansa syariah, hingga kini masih tertahan di Kemendagri menunggu persetujuan.

Merujuk kepada penelitian Lindsey dan Bush, perkembangan perda syariah secara nasional dapat dilihat sekurangnya dalam dua fase. Fase pertama, 1999-2003, menjadi fase pasang naik perda-perda

---

<sup>1285</sup> T. Lindsey, “When words fail. Syariah Law in Indonesia: Revival, Reform or Transplantation” dikutip dalam Jan Michael Otto (editor), *Sharia Incorporated: A Comparative Overview of the Legal Systems of Twelve Muslim Countries in Past and Present*, (Leiden, Leiden University Press, 2010), hal. 461. Jumlah 160 yang dicatat Lindsey sepertinya tidak hanya meliputi Perda tetapi juga Surat Edaran dan Surat Himbauan dari kepala daerah. Robin Bush mencatat total Perda syariah dalam jumlah yang lebih sedikit, ada sekitar 78 Perda pada 2007 yang menyebar di 52 kabupaten dan kota. Lihat Bush, Robbin, *Regional Sharia Regulations in Indonesia: Anomaly or Simpton?* In Greg Feally and Sally White, *Expressing Islam*, (Singapore, ISEAS, 2008), hal 176. Sekali lagi perlu dicatat bahwa berkurangnya jumlah Perda tidaklah menggambarkan sepenuhnya merosotnya keinginan beberapa elite daerah dalam membuat Perda, pada tahun-tahun setelah 2006 banyak Rancangan Perda syariah yang “digagalkan” Kemendagri.

syariah tersebut. Dalam 4 tahun itu, jumlah perda terus meningkat dalam jumlah yang signifikan. Fase kedua, 2004-2008 merupakan fase surutnya perda-perda syariah. Hanya sedikit sekali perda bernuansa syariah baru yang ditelorkan oleh pemerintah daerah. Pada perkembangan lima tahun terakhir hingga 2013, meski belum ada data yang spesifik jumlah perda, tapi tampak jelas fenomena kemerosotan tersebut. Tetapi perlu dicatat, menurunnya jumlah Perda baru bernuansa syariah ini, tidak seluruhnya dapat diartikan sebagai matinya hasrat bagi regulasi syariah. Meski belakangan energi para elite di daerah memang terlihat memudar tetapi faktor pentingnya juga disebabkan oleh respons pemerintah yang lebih keras dalam mencegah perda-perda sejenis yang dianggap menyalahi hukum yang lebih tinggi.

Beberapa contoh Perda bernuansa syariah Islam dapat dilihat di bawah ini: di Provinsi Sumatra Barat: Perda Kab. Solok No. 10/2001 tentang wajib baca Qur'an untuk siswa dan pengantin, Perda. Kab. Sawahlunto No. 2/2003 tentang berpakaian muslim dan muslimah, Perda. Kab. Sawahlunto/Sijunjung No. 19/2006 tentang pencegahan dan penanggulangan maksiat. Di Provinsi Banten: Perda. Kota Tangerang No. 7/2005 tentang larangan menjual, menjual dan mengecer minuman keras, mabuk-mabukan dan Perda. No8/2005 tentang Pelarangan Pelacuran. Di Jawa Barat, jumlah Perda bernuansa syariah Islam terlihat paling banyak jumlahnya. Hampir di setiap kabupaten di Jawa Barat ditemukan Perda-Perda semacam itu, dan berbagai surat edaran/keputusan Bupati dengan nuansa syariah Islam. Misalnya di Indramayu, Perda No. 7/1999 tentang prostitusi, di Tasikmalaya Perda. No. 28/2000 tentang Pemberantasan Pelacuran, di Kab. Garut Perda No. 6/2000 tentang Kesusilaan. Selain itu, di Kab. Cianjur ada Surat Edaran (SE) Bupati No. 451/2719/ASSDA I (September 2001) tentang Gerakan Aparatur Bersih Berahlakul Karimah dan Masyarakat Marhamah, juga di Sukabumi Bupati mengeluarkan instruksi No. 4/2004 tentang Pemakaian Busana Muslim bagi Siswa dan Mahasiswa di Kabupaten Sukabumi.<sup>1286</sup> Contoh di atas merupakan sedikit dari Perda atau regulasi daerah lainnya bernuansa syariah Islam yang banyak berlangsung di tanah air. Hampir di seluruh provinsi, kecuali beberapa di wilayah Indonesia Bagian Timur yang mayoritas penduduknya bukan Islam, dapat ditemukan Perda atau aturan dengan nuansa yang sama.

Telah muncul beberapa studi yang mencoba menelaah lebih lanjut segi-segi penting dibalik kehadiran perda-perda dan regulasi daerah lainnya dengan nuansa syariah itu. Sebagian sarjana melihat kecenderungan tersebut tidak dapat dipisahkan dengan soal identitas politik Islam yang makin menguat dalam masyarakat pasca Orde Baru, tetapi beberapa temuan lain menunjukkan hak yang agak berbeda. Motif politik yang dilandasi oleh sejenis pragmatism di level pemerintahan lokal terlihat lebih nyata, dibandingkan faktor identitas politik Islam.

Beberapa karya lebih *up date* tentang politik syariah Islam di tanah air dapat di baca dalam Arskal Salim<sup>1287</sup>, Robert W. Hefner<sup>1288</sup>, dan Michiel Otto<sup>1289</sup>. Salim mencatat bahwa upaya penerapan syariah Islam di Indonesia sejak kemerdekaan hingga saat ini bisa dikelompokkan dalam tiga pola: konstitusionalisasi syaria'h, nasionalisasi syari'ah dan pelokalan syari'ah. Munculnya banyak peraturan daerah bernuansa syari'ah disebutnya sebagai regionalisasi syari'ah sistem politik hukum.

Menurut Salim, terus meningkatnya jumlah regulasi berdasar syari'ah Islam dalam sistem hukum nasional dapat dilihat dalam dua perspektif: islamisasi atau indonesianisasi. Dilihat sebagai bentuk islamisasi apabila tindakan ini mengarah kepada pembuatan suatu konstitusi Islam dengan memasukkan

---

1286 Taufik Adnan Amal dan Samsu Rizal Panggabean, *Politik Syariah Islam: Dari Indonesia hingga Nigeria*, (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2004), hal. 82-100.

1287 Arskal Salim, *Challenging The Secular State: The Islamization of Law in Modern Indonesia*, (Honolulu, University of Hawai'i Press, 2008)

1288 Robert W. Hefner (editor), *Shari'a Politics: Islamic Law and Society in the Modern World*, (Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 2011).

1289 Ian Michiel Otto (editor), *Sharia Incorporated: A Comparative Overview of the Legal Systems of Twelve Muslim Countries Past and Present*, (Leiden, Leiden University Press, 2010)



syari'ah dalam system hukum nasional dan semua jenis produk hukum yang dianggap tidak sejalan dengan syariah. Menurut pendukung gagasan ini, semakin banyak peraturan berdasar syariah yang dimasukkan dalam system hukum nasional maka semakin mendalam islamisasinya. Agenda Islamisasi jenis ini mengarahkan agenda akhirnya dalam wujud pembentukan sebuah negara Islam.<sup>1290</sup>

Namun begitu, menurut Salim, terbentuknya regulasi daerah dan nasional berdasar Islam juga dapat dilihat sebaliknya, yakni sebagai bentuk penasionalan syariah. Sebab, masuknya beberapa aturan hukum berdasar syari'at lebih sebagai hasil strategi akomodasi negara untuk tujuan memoderatkan aspirasi Islam. Produk hukum berdasar syariah dalam jumlah terbatas karenanya bersifat subordinatif di dalam system hukum nasional. Yang berlangsung bukanlah islamisasi, sebab tidak sampai merubah fundasi system hukum nasional dengan watak sekularnya, alih-alih justru memperkuat.<sup>1291</sup>

Selain itu, Salim juga mencatat bahwa euphoria aspirasi bagi penerapan syariah Islam pasca reformasi tidak dengan sendirinya menggambarkan sejenis kebangkitan ideologi Islam formalist, tetapi perlu digaris bawahi juga bahwa konteks sosiokultural saat itu, rendahnya kepercayaan kepada masyarakat kepada lembaga penegak hukum dan kepolisian dalam mengatasi masalah sosial dan kriminalitas yang semakin menggelisahkan, menjadi salah satu pemicunya. Ketika penegakan hukum tidak bisa diandalkan, maka sebagaian kelompok masyarakat menengok kepada solusi penerapan syariah yang dianggapnya ampuh untuk menuntaskan semua persoalan dalam masyarakat.<sup>1292</sup>

Politik otonomi daerah yang bergulir sejak 2001 juga turut berkontribusi penting membuka kesempatan bagi munculnya Perda syariah di banyak daerah. Meski, dalam undang-undang dinyatakan jelas bahwa kewenangan soal agama bukanlah pada daerah tetapi pada pemerintahan pusat, tetapi menyurutkan gerakan itu. Para elite di daerah terus melakukan improvisasi apalagi para elite politik di daerah melihat ada beberapa celah dalam regulasi tentang pemerintahan daerah yang membuka ruang bagi otonomi dalam hal pembuatan hukum.<sup>1293</sup>

Sedangkan Hefner dalam studinya melihat bahwa trend gerakan pemberlakuan syariah Islam dalam satu dasawarsa terakhir bukan monopoli kelompok muslim Indonesia saja, tetapi apa yang berkembang di tanah air menggambarkan kecenderungan umum di dunia Islam. Ia mencatat bahwa meski arus umum upaya untuk menerapkan syariah di beberapa negara berjalan damai, tetapi di beberapa negara antara lain di Mesir, Pakistan, Indonesia, serta Somalia, sejak 1990-an hingga 2000-an oleh beberapa kelompok radikal muslim ajakan bagi penerapan syariah islam ini juga dimaksudkan untuk menggulingkan pemerintah yang berkuasa.<sup>1294</sup>

Di Indonesia, kelompok Islam yang dimotori beberapa parpol Islam mengupayakannya antara lain melalui amandemen konstitusi. Tidak berhasil pada level nasional, para pendukung gagasan ini mencoba berjuang dengan mendompleng regulasi-regulasi di daerah. Sebagian lain, mereka yang berideologikan radikal lebih memilih jalan kekerasan. Beberapa laporan menggaris bawahi meningkatnya tindakan kekerasan serta intimidasi terhadap kelompok minoritas agama di tanah air sejalan dengan semakin gencarnya pembentukan Perda syariah di daerah.<sup>1295</sup>

Meskipun banyak penjelasan bahwa aspirasi bagi penerapan syariah baik pada level nasional dan lokal beberapa tahun terakhir sarat dengan tendensi kepentingan politik, tetapi beberapa survey juga mengakui menguatnya identitas keislaman di masyarakat. Termasuk pandangan masyarakat soal

---

1290 Salim, *Challenging...*, hal. 45

1291 Salim, *Challenging...*, hal. 177

1292 Salim, *Challenging...*, hal. 50.

1293 Lihat, Arskal Salim dan Ayzumardi Azra (editor), *Shari'a and Politics in Modern Indonesia*, (Singapore, ISEAS, 2003), hal. 223.

1294 Hefner, *Shari'a Politics...*, hal. 3.

1295 Lihat, Rumadi dkk, *Agama dan Kontestasi Publik: Islamisme, Konflik dan Demokrasi*, (Jakarta, The Wahid Institute 2011).

syariah. Beberapa survei mengkonfirmasi menguatnya kesadaran keberagaman kaum muslim, serta dukungan muslim bagi penerapan syariah dalam kehidupan sosial lebih luas.<sup>1296</sup> Tetapi, seperti dicatat Hefner, persepsi muslim tentang apa itu syariah itu sendiri juga beragam. Merujuk pada survey Gallup tahun 2001-2007 di 35 negara mayoritas muslim, tercatat hampir di semua negara tersebut sebagian besar responden menyatakan bahwa antara prinsip islam dengan nilai-nilai demokrasi tidak bertentangan. Hasil polling juga menunjukkan tingginya dukungan muslim terhadap demokrasi juga sejalan dengan dukungan terhadap syariah. Model penerapan syariah yang mereka maksud bukanlah sejenis pemerintahan otokrasi atau katakanlah sebuah Negara Islam, melainkan pemerintahan demokratis yang melihat nilai-nilai agama memberi kontribusi positif.<sup>1297</sup> Hasil penelitian Saiful Mujani juga menunjukkan hal yang sama, dukungan yang semakin kuat bagi implementasi syariah ternyata juga sejalan dengan dukungan yang kuat bagi demokrasi.<sup>1298</sup>

Hefner mengajukan tesis menarik bahwa fenomena menguatnya identitas keislaman di tanah air di era Soeharto maupun setelahnya (reformasi), termasuk gerakan massif formalisasi syariah, sebagian besar disebabkan bukan karena motif keagamaan tetapi justru oleh motif politik. Pada dua dasawarsa kekuasaan Orde Baru (1966-1988) pemerintahan nasionalis konservatif Orde Baru cenderung melarang berbagai aspirasi untuk penerapan syariah, tetapi mulai akhir 1980-an dan awal 1990-an terjadi perubahan, Soeharto memberikan dukungan bagi promosi kebijakan nasional yang bernuansa Islam. Dukungan rejim terhadap agenda-agenda Islam bernuansa politis sebab terjadi pada saat masyarakat luas banyak mengecam rejim terkait dengan soal-soal korupsi, nepotisme, tindak kekerasan, serta pelanggaran hak asasi manusia.<sup>1299</sup> Rejim bermanuver untuk mendapatkan image yang lebih baik dengan memanipulasi Islam.

Pasca Soeharto, faktor pragmatism politik parpol Islam seperti PPP dan PBB untuk meraih simpati pemilih Muslim diduga yang melatari kengototan mereka memperjuangkan syariah di Senayan. Seperti diketahui pada pemilu 1999 beberapa parpol Islam menyuarakan tuntutan penerapan syariah. PPP dan PBB di Senayan getol menuntut perubahan pasal 29 dengan mencantumkan tujuh kata dalam Piagam Jakarta, menerapkan syariah Islam bagi para pemeluknya". Melalui maneuver ini PPP berharap dapat mereguk untung dari pemilih Muslim ditengah kontestasi yang sengit parpol-parpol Islam baru dengan basis dukungan yang lebih jelas, seperti PKB yang didukung massa NU dan PAN didukung Muhammadiyah.<sup>1300</sup> Terbukti kurang efektif sebagai isu meraih dukungan konstituen muslim dalam pemilu, ditandai dengan kecilnya perolehan suara PPP dan PBB dalam pemilu 1999 dan 2004, laju politik syariah Islam di Senayan juga turut memudar.

Lebih dominannya motif pragmatisme politik dan bahkan motif ekonomi, dibanding faktor menguatnya ideologi Islam dibalik peraturan daerah bernuansa syariah juga ditemukan dalam penelitian Michael Buehler.<sup>1301</sup> Ia menemukan sejumlah Perda syariah di daerah justru berasal dari inisiatif para elite politik yang berafiliasi dengan Partai Golkar, bukan partai-partai berbasis Islam. Seperti terlihat di Tangerang, Ciamis, Garut, Cianjur, Indramayu, dan lainnya. Kampanye dan janji bagi pembuatan perda syariah umumnya semakin gencar di tengah para elite menghadapi pemilihan kepala daerah (pilkada). Perda tentang zakat menjadi paling favorit bagi elite-elite politik daerah sebab melibatkan perputaran uang yang demikian besar. Buehler menduga, motif utama para politisi lebih didasari untuk mendapatkan dukungan publik dalam pemilihan kepala daerah dan juga motif meneguk keuntungan

---

1296 Riaz Hassan, *Keragaman Iman: Studi Komparatif Masyarakat Muslim*, (Jakarta, Rajawali Press, 2006).

1297 Hefner, *Shari'a Politics...*, hal. 4

1298 Saiful Mujani, *Muslim Demokrat: Islam, Budaya Demokrasi, dan Partisipasi Politik di Indonesia Pasca-Orde Baru*, (Jakarta, Gramedia, 2007).

1299 Hefner, *Shari'a Politics...*, hal. 42.

1300 Hefner, *Shari'a Politics...*, hal. 42 dan hal. 294.

1301 Michael Buehler, *The Rise of Shari'a by Laws in Indonesian Districts: An Indication for Changing Patterns of Power Accumulation and Political Corruption*, in *Journal South East Asia Research*, 16, 2, 2008.

ekonomi.<sup>1302</sup>

Hefner dan Buehler juga memiliki pandangan yang sama bahwa kebijakan otonomi daerah pada 2001 telah memberikan peluang atau kesempatan bagi kelompok-kelompok Islamis mengkampanyekan penerapan syariah Islam melalui perda-perda. Kelompok garis keras Hizbut Tahrir, Majelis Mujahidin dan Front Pembela Islam (FPI) sangat giat mengkampanyekan legislasi syariah Islam ini. Di beberapa daerah mereka bekerja sama dengan pengurus Majelis Ulama Indonesia (MUI).<sup>1303</sup> Tidak di semua daerah upaya ini memperoleh kesuksesan. Menurut Michiel Otto kebijakan desentralisasi atau otonomi daerah tidak hanya menjadi struktur kesempatan bagi munculnya perda-perda syariah tetapi juga melahirkan jenis regulasi daerah lain yang didasarkan pada hukum adat.<sup>1304</sup> Namun begitu, bagi Otto menandakan bahwa fakta menguatnya puritanisme di sebagian kelompok Muslim juga tidak dapat diabaikan begitu saja dalam kaitannya dengan meningkatnya desakan bagi formalisasi syariah di Indonesia.<sup>1305</sup> Meski konstitusi Indonesia tidak sepenuhnya bersifat sekular, tetapi mereka masih merasa kurang puas hingga aturan Islam yang lebih menyeluruh diterapkan.

Sama halnya dengan temuan CSRC sebelumnya, Otto juga berpendapat bahwa penerapan perda syariah ini telah membawa beberapa dampak krusial yang berdimensi pelanggaran hak asasi manusia (HAM), misalnya semakin sulitnya nikah antar agama, terancamnya kebebasan beragama yang ditandai dengan terjadinya kekerasan terhadap kelompok minoritas, seperti Ahmadiyah, Syi'ah oleh kelompok puritan. Perda-perda syariah juga mengakibatkan terganggunya kebebasan individu, termasuk dalam hal kebebasan berpakaian, perbedaan ekspresi keagamaan, termasuk soal memilih makan dan minum.<sup>1306</sup>

Tulisan ini tidak banyak memfokuskan pada sejauh mana semangat dan implementasi perda Islam di Cianjur bersinggungan dengan soal-soal pelanggaran HAM dan tindak kekerasan intoleransi lainnya, tetapi lebih melihat pada aspek sosio,-politik apa yang memotifasi berbagai gerakan yang berujung pada perda-perda Islam itu, bagaimana prosesnya hingga kemerosotannya saat ini.

## 1.2. Sosial Politik Cianjur

Kabupaten Cianjur dikenal umum sebagai daerah dengan masyarakatnya yang religius. Salah satu ciri menonjol daerah ini adalah banyaknya jumlah pondok pesantren, baik tradisional maupun modern, yang terus menjalankan kiprahnya hingga saat ini. Pada 2005 saja tercatat ada 663 pondok pesantren.<sup>1307</sup> Pada sensus tahun 2011 jumlah penduduk di Kabupaten Cianjur tercatat 2.210.778. Dari jumlah itu tercatat lebih 99% menganut agama Islam. Kuatnya nuansa keberagaman dalam berbagai segi kehidupan masyarakat Cianjur menjadikan daerah ini dikenal sebagai “Kota Santri”.<sup>1308</sup>

Letak kabupaten Cianjur sangat strategis sebab posisinya dilintasi jalan utama dari Ibu Kota RI Jakarta menuju ke arah Bandung yang merupakan ibu kota provinsi Jawa Barat. Disebelah utara Cianjur berbatasan dengan Kabupaten Bogor dan Purwakarta. Sebelah selatan berbatasan dengan wilayah Kabupaten Sukabumi. Disebelah selatan berbatasan dengan Samudra Indonesia. Sebelah timur berbatasan dengan wilayah Kabupaten Bandung dan Kabupaten Garut.<sup>1309</sup> Cianjur yang masuk dalam bagian Priangan Barat ini (bersama Kabupaten dan Kota Sukabumi). Pada abad 18 Cianjur menjadi ibu kota karesidenan Priangan sebelum kemudian dipindahkan ke Bandung. Cianjur memiliki luas 350. 148

---

1302 Michael Buehler, *The Rise of...*, hal. 280-282

1303 Hefner, *Shari'a Politics...*, hal. 301.

1304 Ian Michiel Otto, *Sharia...*, hal. 452.

1305 Ian Michiel Otto, *Sharia-*, hal. 479.

1306 Ian Michiel Otto, *Sharia...*, hal. 479.

1307 Data diambil dari: Perjalanan Gerbang Marhamah (Gerakan Pembangunan Berakhlakul Karimah) Tahap I (Pertama) Periode 5 Tahun 1422 H/2001 M-1426 H/2005 M: Laporan dan Evaluasi Penegakan/Pengamalan Syariah Islam di Cianjur, (Lembaga Pengkajian & Pengembangan Islam –LPPi- Kabupaten Cianjur, 2005).

1308 Diunduh dari [http://cianjurkab.go.id/Content\\_Nomor\\_Menu\\_17\\_3.html](http://cianjurkab.go.id/Content_Nomor_Menu_17_3.html). 20 Oktober 2012.

1309 BPS RI, Kabupaten Cianjur Dalam Angka 2012.

ha yang sebagian besar merupakan lahan pertanian dan hutan produktif, serta lahan konservasi.

Menengok kebelakang, denyut nadi social politik masyarakat Cianjur relatif berjalan dengan datar dan tenang. Sepanjang Orde Baru, seperti sebagian besar daerah di Jawa Barat, Cianjur menjadi salah satu basis dimana Golongan Karya (Golkar) selalu unggul dalam setiap pemilihan umum (pemilu). Pada lingkup nasional dinamika politik dan keagamaan di Cianjur tidak banyak menjadi perhatian. Tetapi seiring dengan kejatuhan Orde Baru tahun pada 1998, banyak perkembangan baru terjadi di Cianjur yang tenang itu. Euforia politik dan keagamaan yang berlangsung di era reformasi, telah menyulut munculnya harapan dan aspirasi baru diberbagai daerah di tanah air, tidak terkecuali di Cianjur. Di kota ini salah satu aspirasi yang muncul dengan kuat antara lain berupa ekspresi memberlakukan nilai syariat Islam untuk mengatasi masalah-masalah social dan kerusakan moral. Ekspresi ini coba diejawantahkan melalui pembentukan regulasi yang mengacu syariah Islam. Di tengah situasi penuh ketidakpastian, krisis nilai dan lemahnya penegakkan hukum, solusi syariah diyakini menjadi obat paling ampuh. Maka sejak 1999 hingga beberapa tahun sesudahnya, di era baru Bupati Wasidi Swastomo, kota Cianjur dengan hiruk pikuk kampanye penerapan syariah banyak menarik perhatian para ahli sosial keagamaan. Banyak hal menggelitik untuk digali lebih jauh: motif apa saja yang mendorong munculnya gerakan tersebut, siapa saja aktornya, bagaimana implementasinya, dan lalu bagaimana nasibnya kemudian. Eksperimen penerapan syariah Islam di Cianjur hadir dalam konsep yang diberi nama “Gerbang Marhamah” yang berarti Gerakan Pembangunan Masyarakat Yang Berakhlakul Karimah. Ekspresi politik keislaman di Cianjur ini nyatanya hanyalah salah satu letupan dari sekian banyak gerakan serupa di banyak tempat lainnya di wilayah Indonesia di era transisi demokrasi.

Sejarah politik keagamaan di Kabupaten Cianjur juga memberikan gambaran yang cukup unik. Dari dulu hingga saat ini Cianjur menjadi salah satu basis bagi organisasi muslim tradisional Indonesia, yakni Nahdlatul Ulama (NU). Sebagian besar pimpinan pesantren dan ulama di Cianjur memiliki kaitan dengan organisasi NU ini. Tetapi kecenderungan afiliasi politik warga NU Cianjur tidak selalu segaris dengan kebijakan organisasi NU. Pada pemilihan umum pertama pasca kemerdekaan 1955 dukungan politik masyarakat muslim Cianjur yang mayoritas NU justru ditujukan kepada Partai Masyumi. Sebuah partai politik Islam yang dianggap lebih mewakili pandangan dan kepentingan kelompok muslim modernis dan puritan. Dengan kemenangan Masyumi di Cianjur, partai ini berhasil menempatkan satu-satunya wakil Cianjur di majelis konstituante, seorang ulama kharismatik R.KH. Abdullah Bin Nuh.<sup>1310</sup> Meski ada beberapa simpatisan Negara Islam, Cianjur bukan merupakan daerah pendukung bagi gerakan pemberontakan Darul Islam (DI) pada 1950-an hingga awal 1960-an yang dipimpin Kartosuwirjo. Muslim di Cianjur dikenal dengan faham keagamaannya yang moderat.<sup>1311</sup>

Di era Orde Baru, seperti ditulis sebelumnya, Cianjur menjadi lumbung suara bagi partai pemerintah, Golongan Karya atau Golkar. Fenomena ini terus berlangsung hingga di dua kalipemilu pasca Orde Baru, tahun 1999 dan 2004 dimana Partai Golkar menjadi tampil menjadi pemenang dan mendapatkan kursi paling banyak di DPRD Kabupaten Cianjur. Partai politik lain yang mendapatkan dukungan signifikan adalah Partai Persatuan Pembangunan (PPP) dan Partai Demokrasi Indonesia Perjuangan (PDI P).

Dari hasil pemilu 1999, komposisi kursi di DPRD Cianjur terbagi menjadi: Partai Golkar 12 kursi, PDI-P 10 kursi, PPP 10 kursi, F-TNI 5 kursi, PKB dan PBB masing-masing 2 kursi, dan empat parpol lain: PAN PNU, PKP, dan Partai Persatuan (PP) masing-masing mendapat 1 kursi. Hasil pemilu berikutnya tahun 2004, Partai Golkar memperoleh kemenangan yang lebih besar dengan tambahan

---

1310 Tentang sejarah ringkas Abdullah Bin Nuh dapat dilihat dalam: <http://serbasejarah.wordpress.com/2009/09/14/r-k-habdullah-bin-nuh...> Penjalanan mengapa di kalangan NU Cianjur Partai Masyumi lebih mendapat dukungan diperkirakan pengaruh KH. Abdullah bin Nuh dan muridnya K.H. Abdullah Syafe’I (pendiri pesantren terkenal as-Syafi’iyyah Jakarta) yang meski merupakan anggota organisasi NU tetapi pilihan politiknya adalah Partai Masyumi. Abdullah Syafe’I aktif berkampanye untuk Masyumi di Cianjur pada 1950-an.

1311 Sikap moderat ini sekurangnya dapat dilihat dari eksistensi Nahdlatul Ulama (NU) yang menjadi organisasi keagamaan terbesar di Kabupaten Cianjur. Sebagian besar ulama di Cianjur berafiliasi dengan organisasi ini.

jumlah suara yang signifikan di DPRD Cianjur. PPP dan PDI-P mengalami kemerosotan. Komposisi lengkapnya pembagian kursi di DPRD Cianjur sbb: Partai Golkar 17, PPP 8, PDI-P 8, Partai Demokrat (PD) 4, PKS 3, PKB 3, PBB 2.<sup>1312</sup>

Perubahan keseimbangan politik baru mulai terjadi pada pemilu 2009, dimana dominasi Partai Golkar di DPRD Cianjur mulai tergeser oleh Partai Demokrat. Partai yang dibentuk oleh Presiden Susilo Bambang Yudhoyono (SBY) berhasil memenangi pemilu 2009 di Cianjur dengan merebut sebanyak 14 kursi di DPRD. Partai Golkar merosot 9 kursi menjadi hanya 8 kursi, PPP dan PDI-P masing-masing mendapat 6 kursi, PKS 5 kursi, PKB 4 kursi, PBB 3 kursi, Hanura dan Gerindra masing-masing 2 kursi.

Dinamika politik di daerah terutama menyangkut kebijakan daerah secara teoritik terkait erat dengan komposisi kekuatan politik di legislative daerah. Sebab, proses-prose politik formal sebagian besar harus melalui lembaga tersebut untuk kemudian dinyatakan sebagai kebijakan resmi. Termasuk dalam hal ini adalah pembuatan peraturan daerah (Perda). Di Indonesia pasca reformasi dengan kebijakan otonomi daerahnya dengan titik berat kabupaten/kota, peran dan kewenangan lembaga legislative daerah atau DPRD tampil semakin bertenaga atau power full. Karena demikian pentingnya posisi DPRD itulah maka tingkat efektifitas dan keberhasilan Kepala Daerah dalam menyusun dan merumuskan kebijakan sangat ditentukan seberapa besar kekuatan bargaining Kepala Daerah kepada perwakilan partai politik yang menguasai banyak kursi DPRD. Sebagaimana tampak dalam proses politik di Cianjur, dinamika hubungan Bupati dengan kekuatan-kekuatan politik di DPR membawa pengaruh yang signifikan dalam perumusan dan pembahasan berbagai kebijakan, termasuk terkait soal regulasi-regulasi daerah bernuansa syariah Islam yang isunya semakin kencang di era Bupati Wasidi Swastomo (2001-2006).

Dihitung secara keseluruhan, gabungan kursi empat partai politik Islam di Cianjur (PPP, PKS, PKB, PBB) dari pemilu 1999, 2004, 2009, tidak memiliki jumlah yang signifikan. Pada 1999 gabungan kursi empat parpol Islam ini plus 1 kursi dari PAN, PNU, dan PP, hanya berjumlah 17 kursi. Jumlah ini masih terpaut jauh dari gabungan kursi dua parpol “secular” Partai Golkar dan PDI-P yang mencapai 22 kursi. Pada pemilu 2004 gabungan 4 parpol Islam mendapat 16 kursi, sedang gabungan 3 parpol sekuler (Partai Golkar, PDI-P, dan P Demokrat) berhasil meraup 29 kursi. Secara teori, jarak suara yang terbentang jauh antara raihan partai-partai Islam dengan partai-partai politik “sekuler”, apabila ideologi dijadikan tolok ukur dalam pembuatan kebijakan di parlemen maka semestinya lahirnya regulasi-regulasi yang mencerminkan ekspresi ideologi Islam sulit untuk bisa terwujud.

Tetapi, temuan penelitian menegaskan beberapa kesimpulan sebelumnya bahwa munculnya perda-perda syariah Islam pasca reformasi dalam banyak hal cenderung dimotifasi kepentingan pragmatisme politik dari pada sebagai suatu ekspresi ideologi. Kasus di Cianjur memperlihatkan bagaimana perda-perda bernuansa syariah ini memperoleh dukungan yang solid, selain dari Bupati dan ormas-ormas Islam, adalah justru dari Partai Golkar di DPRD Cianjur. PBB dan PKB karena jumlah kursi yang relatif kecil akhirnya hanya berperan sekunder. Partai Islam lain yang memiliki kekuatan lumayan besar seperti Partai Persatuan Pembangunan (PPP) dan termasuk kemudian PKS tidak memperlihatkan antusiasme bagi program penerapan syariah Islam. Dalam beberapa kasus bahkan menjadi penghambat. PPP, PKS dan PDI-P meski berbeda warna ideology, yang dua islam yang satu nasionalis sekuler, dapat bersekutu dalam satu suara yang sama dalam merespons persoalan politik perda syariah di Cianjur di era Wasidi. Adagium politik menjadi arena kemungkinan bagi semua hal dan hanya kepentingan sajalah yang abadi terlihat dengan jelas dalam orkestrasi politik perda syariah Islam di Cianjur. Bahkan masih juga terlihat hingga saat ini.

Selain melibatkan unsur partai politik di parlemen, sebenarnya dalam gerakan dan mobilisasi bagi penerapan syariah Islam di Cianjur sejak tahun 2000-2005 peranan terpenting justru di luar parlemen, yakni terletak pada ormas-ormas Islam dan beberapa pimpinan pondok pesantren yang bergerak dengan

---

<sup>1312</sup> Data diambil dari Amin Mudzakir, Politik Muslim dan Ahmadiyah di Indonesia Pasca Soeharto: Kasus Cianjur dan Tasikmalaya, makalah yang disampaikan dalam seminar Internasional IX Yayasan Percik tahun 2008.

sangat aktif ketika itu. Selain organisasi seperti Nahdlatul Ulama (NU), Muhammadiyah, dan Persatuan Islam (Persis) sebagian besar dari ormas-ormas Islam inisiator penerapan syariah di Cianjur baru berdiri pada tahun-tahun pertama reformasi. Ormas Islam berhaluan radikal yang menamakan diri sebagai Gerakan Reformasi Islam (GARIS)<sup>1313</sup> dan Majelis Muslim Bersatu (MIMBAR) diketahui sebagai aktor utama dalam memobilisasi rapat-rapat akbar menuntut pemberlakuan syariah. Ormas Islam yang lain baru menyusul kemudian bergabung dalam gerakan tersebut. Sepanjang tahun tiga tahun pertama gerakan, 2000-2003 ormas-ormas Islam ini jugalah yang terus melakukan mobilisasi dan tekanan terhadap pemerintah daerah untuk penerapan syariah Islam.

Tokoh-tokoh ormas pendukung syariah juga mempeluas pengaruhnya dengan cara melakukan penetrasi ke berbagai lembaga yang dibentuk kemudian bagi kepentingan implementasi syariah di Cianjur, seperti Lembaga Penkajian dan Pengembangan Islam (LPPI), Penyuluh Akhlakul Karimah (PAK), Majelis Ukhuwah Umat Islam (MUUI), Tim Penggerak-Gerakan Aparatur Berakhlakul Karimah (TP-GAB), dan lembaga serupa lainnya. Suara-suara gabungan ormas Islam ini yang banyak mendominasi hiruk pikuk politik perda syariah di 5 tahun kepemimpinan Bupati Wasidi. Peran parpol termasuk parpol Islam, meskipun akhirnya bagaimanapun akhirnya juga menjadi penting karena proses politik ini ujungnya bermuara ke DPRD yang di isi wakil-wakil parpol, relatif kurang bergaung. Momentum tiap 1 Muharram di Cianjur yang hampir selalu diisi dengan apel akbar umat Islam menjadi ajang bagi unjuk kekuatan (*show of force*) ormas-ormas Islam pendukung syariah Islam. Bupati Wasidi menikmati betul dukungan penuh ormas-ormas Islam ini dan semakin puas dengan gelar “Bapak Gerbang Marhamah” yang di anugerahkan kepadanya. Pada arah lain, sebagian besar politisi dari parpol selain Golkar, PBB dan PKB, secara diam-diam, bergerak membangun front menghadang agenda politik syariah Bupati Wasidi dan kolaboratornya. Keintiman Wasidi dengan ormas-ormas Islam yang ujung-ujungnya juga berimplikasi dengan penggelontoran sejumlah dana dan program, telah membuat wakil-wakil parpol di parlemen merasa di sepelekan.

### 1.3. Munculnya Perda Syariah

Hingga berakhirnya rezim Orde Baru, dinamika politik dan keagamaan di Cianjur tidak banyak menjadi perhatian. Segalanya relatif berjalan adem ayem. Tetapi menginjak tahun 2000 hingga beberapa tahun sesudahnya, dengan kepemimpinan baru Bupati Wasidi Swastomo, Cianjur mengalami banyak perubahan dalam segi-segi politik keagamaan. Hal ini utamanya terkait dengan munculnya gerakan-gerakan politik dari ormas-ormas keagamaan di Cianjur yang menuntut bagi pemberlakuan syariah Islam di daerahnya. Kelanjutan dari berbagai desakan itu, munculah kemudian peraturan-peraturan daerah (Perda) dan regulasi lainnya di Cianjur yang bernuansa syariah Islam. Sebagai bukti komitmen yang kuat bagi penegakkan syariah Islam di Cianjur telah disusun pula konsep pembangunan masyarakat Islami yang kemudian dikenal luas sebagai “Gerbang Marhamah” atau Gerakan Pembangunan Masyarakat Yang Berakhlakul Karimah. Sejak itu perjalanan politik dan keagamaan di Cianjur banyak diwarnai hal kontroversial.<sup>1314</sup>

Inisiatif di kalangan ormas-ormas Islam Cianjur untuk mengusung syariah Islam dalam kepolitikan daerah hadir hampir bersamaan waktunya dengan gerakan-gerakan dengan tuntutan yang sama di Tasikmalaya dan Sukabumi. Inspirasi pemberlakuan syariah sebagian dimotifasi oleh beberapa politisi partai Islam di Senayan yang menuntut pemberlakuan Piagam Jakarta. Sepanjang 1999-2001

---

1313 GARIS adalah organisasi Islam yang didirikan oleh beberapa tokoh Dewan Dakwah Indonesia (DDII), antara lain Anwar Harjono, Husein Umar, Ahmag Sumargono, Yusril Ihza, Endang Syefe’l, Chep Hermawan dan Abdul Qadir Djaelani pada pertengahan 1998. Organisasi ini banyak dikaitkan sebagai elemen pendukung Habibie saat itu. Dalam perkembangannya seiring dengan kekelahan politik Habibie, GARIS di Jakarta juga menjadi surut. Oleh Chep Hermawan, organisasi ini dihidupkan di Cianjur dan berperan penting di awal mulainya gerakan menuntut pemberlakuan syariah. Lihat, Buku Panduan Anggota GARIS, 2012, hal. 1-2.

1314 Nama “Gerbang Marhamah” dimunculkan pertamakalinya oleh Bupati Wasidi Swastomo dalam khutbahnya pada Hari Raya Idul Fitri 1422 H atau Nopember tahun 2001 di Masjid Agung Cianjur.

para politisi dari Partai Bulan Bintang (PBB), yang memiliki kedekatan dengan Dewan Dakwah, menjadi inisiator paling depan bagi usaha tersebut. Meski agenda ini gagal terwujud karena minimnya dukungan, tetapi gerakan ini telah memicu *snow ball effect* di beberapa daerah di tanah air. Hampir sama dengan yang berlangsung di Jakarta, mobilisasi awal dukungan bagi penerapan syariah Islam di Cianjur, juga dimotori oleh sejumlah politisi dan aktifis Islam Cianjur yang memiliki kaitan dengan PBB dan Dewan Dakwah.<sup>1315</sup> Chep Hermawan pimpinan GARIS Cianjur yang merupakan inisiator awal penerapan syariah dan aktif melakukan penggalangan massa adalah juga merupakan Pengurus Pusat PBB. Posisinya sebagai pengusaha lokal yang sukses menempatkan dirinya sebagai donator financial yang menentukan. Gerakan ini kemudian berkembang luas karena mendapatkan sambutan dari hampir semua ormas muslim lain di Cianjur. Dapat dikatakan bahwa gabungan ormas-ormas Islam inilah yang akhirnya menjadi garda paling terdepan dalam memperjuangkan penerapan syariah Islam melalui regulasi pemerintahan daerah.

Perlu digaris bawahi juga bahwa memanasnya isu-isu penerapan syariah Islam di Cianjur juga beriringan waktunya dengan agenda persiapan penyelenggaraan pemilihan bupati yang berlangsung tahun 2000. Sejak 1999 wacana siapa-siapa calon bupati yang bakal bertarung mulai ramai dibicarakan. Berbeda dengan masa sebelum demokrasi berlangsung yang mana faktor pemerintah pusat terutama Mendagri yang lebih dominan dalam pemilihan kepala daerah, setelah reformasi ajang pertarungan kepada DPRD. Siapa yang mampu meraup dukungan terbanyak anggota DPRD maka calon tersebut yang akan terpilih. Beberapa nama yang beredar di Cianjur setidaknya ada tiga: Wasidi Swatomo dan Tjejep Muchtar yang mewakili berasal dari unsur birokrasi, dan Haji Dapet yang dimunculkan oleh beberapa ormas Islam. Bagi tokoh-tokoh Islam di Cianjur salah satu criteria yang mereka ajukan untuk mereka dukung adalah komitmen calon bupati bagi penerapan syariah Islam. Kriteria ini tidak bisa ditawar. Haji Dapet yang merupakan bapak Chep Hermawan, Ketua GARIS, meyakinkan kepada tokoh-tokoh Islam setempat bahwa dirinya memiliki komitmen yang kuat untuk memenuhi persyaratan itu. Hubungannya yang luas dengan tokoh-tokoh Dewan Dakwah Jakarta dan kiprah keislaman yang telah dilakukan sebelumnya menjadi point lebih dibandingkan nama-nama kandidat lain yang beredar.

Situasi semacam ini rupanya juga di baca oleh Wasidi Swastomo yang saat itu masih menjabat Sekretaris Daerah Kabupaten Cianjur. Pejabat yang diketahui luas juga sangat berhasrat naik menjadi orang nomor satu di Cianjur. Wasidi tahu betul caranya masuk ke dalam hati masyarakat Cianjur yang religious dan menarik perhatian tokoh-tokoh Islam supaya memberikan dukungan politik kepadanya. Karenanya, dalam posisinya sebagai Sekretaris Daerah yang punya hasrat ikut bertarung dalam pemilihan bupati setahun sebelumnya ia diyakini ikut bermain dalam munculnya Peraturan Daerah bernuansa syariah Islam untuk pertamakalinya di Cianjur. Regulasi tersebut lahir berupa Perda Nomor 21 tahun 2000 tentang Larangan Pelacuran. Perda tersebut yang ditandatangani Wasidi Swastomo selaku Sekretaris Daerah resmi diundangkan pada 11 Nopember tahun 2000. Hanya selang beberapa bulan sebelum pemilihan bupati. Wasidi mendapat point sesuai yang diharapkan. Ketika Haji Dapet terganjal untuk maju dalam pilbup karena tidak terpenuhinya persyaratan pendidikan formal minimal, maka Wasidi muncul sebagai alternative bagi kelompok Islam.<sup>1316</sup> Apalagi demi meraih dukungan ulama, Wasidi siap menandatangani semua komitmen yang disodorkan tokoh-tokoh Islam. Puncaknya sebulan menjelang pemilihan bupati, Wasidi menandatangani apa yang kemudian dikenal sebagai “kontrak politik” dengan para pendukung penerapan syariah Islam di Cianjur.

---

1315 Keterkaitan gerakan penerapan syariah Islam di beberapa daerah di Jawa Barat dengan PBB dapat dilihat misalnya dengan fasilitasi Kementerian Hukum dan HAM, saat itu menteri di jabat Yusril Ihza Mahendra, bagi pertemuan para ulama dari Sukabumi, Cianjur, Garut dan Tasikmalaya untuk membuat sandingan draft RUU KUHP yang diadakan di Cianjur akhir 2001. Para ulama ini membuat sandingan RUU KUHP dengan ‘versi’ Islam. Mereka diterima langsung oleh Yusril Ihza. Hasil kerja ulama 4 daerah di Jawa Barat berupa draft usulan Perubahan RUU KUHP Hasil Musyawarah Alim Ulama Se-Jawa Barat, Desember 2001.

1316 Windy Triana, *Islamist Rule: The Implementation of Shari’a in Cianjur*, (Singapore, Asia Research Institute and National University of Singapore, 2007), hal. 8.

Kontrak Politik tertanggal 10 Februari 2001 tersebut berisikan pernyataan Wasidi, "...jika saya mendapatkan amanah dari Allah SWT dan kepercayaan dari rakyat untuk mengemban jabatan kepala daerah Tk. II Kabupaten Cianjur, saya akan memperjuangkan tegaknya syariah Islam bagi kaum muslimin".<sup>1317</sup> Mendapatkan legitimasi ulama, Wasidi kian optimis dalam pemilihan bupati. Para tokoh Islam pendukung Wasidi juga terlibat aktif melobi fraksi-fraksi di DPRD untuk memenangkan Wasidi sebagai Bupati Cianjur. Melewati tahapan yang berjalan sangat kompetitif Wasidi akhir mampu mengalahkan Tjejep Muchtar saingan beratnya dengan selisih suara yang tidak terpaut jauh. Wasidi dan pasangannya mendapatkan 23 suara, Cecep Muchtar-Dedah mendapat 17, dan pasangan Maskana memperoleh 4 suara. Keterpilihan Wasidi membuka babak baru dalam perjuangan penegakkan syariah Islam di Cianjur.

Hanya selang beberapa minggu setelah Wasidi ditetapkan sebagai bupati terpilih, beberapa tokoh Islam menyampaikan surat berisi konsep penerapan syariah Islam di Cianjur 2001-2006 yang disebut sebagai konsep "Mewujudkan Cianjur Sugih Mukti Yang Islami". Dilanjutkan kemudian pada 1 muharram 1422 hijriyah dalam sebuah rapat akbar yang dihadiri seribuan pelajar, masyarakat dan ormas Islam, disampaikan Ikrar Bersama Umat Islam Kabupaten Cianjur yang ditandatangani 35 ormas Islam. Ikrar yang dibacakan Ketua MUI KH. Abdul Halim, memiliki nada yang sama, desakan kepada Bupati dan DPRD untuk menindaklanjuti penegakkan syariah Islam di Cianjur dalam bentuk kebijakan resmi pemerintah daerah.

Salah satu pernyataan dari ikrar bersama umat Islam Kabupaten Cianjur 1 Muharram 1422 H itu berbunyi:

*"mendukung I'tikad mulia Bupati Cianjur periode 2001-2006 untuk mewujudkan tegaknya syariah Islam di Kabupaten Cianjur. Kami bertekad untuk berusaha semaksimal kemampuan melaksanakan Syari'at Islam dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara secara bertahap, konstitusional serta selaras dengan contoh Rosulullah SAW dan perkembangan kehidupan masyarakat Kabupaten Cianjur Propinsi Jawa Barat Negara Kesatuan Republik Indonesia"*<sup>1318</sup>

Yang terlihat dari semangat ikrar bersama ini adalah juga semacam penagihan janji kepada bupati terpilih untuk mewujudkan kontrak politik sebelumnya. Wasidi menjawab tantangan ini dengan lugas. Ia memutuskan menjadikan momentum 1 Muharram 1422 H ini sebagai Hari Pencanangan Gerakan Akhlakul Karimah di Cianjur, serta menjanjikan dibentuknya Lembaga Pengkajian dan Pengembangan Islam (LPPI) Cianjur untuk mempersiapkan konsep dan kajian bagi implementasi syariah nantinya. Rapat akbar 1 Muharram 1422 H yang dihadiri Bupati terpilih ini juga menjadi prosesi kemenangan bagi agenda penerapan syariah Islam di Cianjur.

Yang menarik, Bupati Wasidi terpilih dalam sambutannya menyamakan rencana poltiknya politiknya dengan *setting* hijrah Nabi dari Makkah ke Madinah, perpindahan dari era kegelapan dan kegelapan menuju era kebenaran dan kejelasan. Keberhasilan mewujudkan nilai-nilai keislaman itu dalam hijrah nabi, kata Wasidi, membutuhkan waktu 10 tahun. Angka 10 tahun itulah yang kemudian dimunculkan Wasidi dan para inisiator syariah Islam di Cianjur sebagai jangka waktu bagi persiapan dan implementasi syariah Islam di Cianjur secara menyeluruh. Dalam restra, 5 tahun pertama (2001-2006) dinyatakan sebagai tahap persiapan dan sosialisasi, dan 5 tahun kedua (2006-2011) sebagai tahap penerapan seutuhnya.<sup>1319</sup>

Setelah Wasidi menjabat Bupati, rapat akbar dan deklarasi bersama setiap 1 Muharram berkembang

---

1317 Isi kontrak politik Wasidi Swastomo dengan kelompok Islam pendukung penerapan syariah dimuat dalam Perjalanan Gerbang Marhamah (Gerakan Pembangunan Berakhlakul Karimah) Tahap I (Pertama) Periode 5 Tahun 1422 H/2001 M-1426 H/2005 M: Laporan dan Evaluasi Penegakan/Pengamalan Syariah Islam di Cianjur, (Lembaga Pengkajian & Pengembangan Islam -LPPI- Kabupaten Cianjur, 2005).

1318 Lihat, Perjalanan Gerbang Marhamah...

1319 LPPI, Gerbang Marhamah: Rencana Strategis Mewujudkan Masyarakat Cianjur Sugih Mukti Yang Islami, (LPPI Kabupaten Cianjur, 2001), hal. 22-23.



menjadi semacam ritual politik keagamaan. Seringnya acara 1 muharram dengan disertai mobilisasi massa dan berakhir dengan deklarasi bersama dimaknai tidak hanya sekedar penegasan komitmen, tetapi juga wujud dukungan politik bagi Wasidi. Deklarasi bersama atas nama umat Islam juga semakin sering berlangsung. Misalnya setelah ikrar bersama 1 muharram 1422 atau maret 2001, pada 14 Nopember 2001 kembali muncul sikap bersama umat Islam yang difasilitasi oleh Forum Ukhuwah Umat Islam, seperti sebelumnya juga, sekap bersama juga melibatkan penandatanganan oleh puluhan organisasi massa Islam di Cianjur. Peringatan 1 Muharram 1425 H selanjutnya, selain ditandai mobilisasi massa umat Islam juga melahirkan kesepakatan yang berwujud Piagam Kerjasama yang melibatkan lembaga Islam dengan dinas pemerintahan (Diknas dan Kemeterian Agama) dalam rangka sosialisasi gerbang marhamah. Pada 2005, Setahun sebelum pilkada digelar, mobilisasi peringatan 1 Muharram 1426 H kembali dilakukan. Beda dengan sebelum-sebelumnya yang dilangsungkan di masjid raya, pertemuan akbar umat Islam 1 muharram 1426 H atas inisiatif bupati diadakan di pendopo kantor kabupaten Cianjur. Pertemuan di pendopo kabupaten ini kemudian diakhiri dengan pembacaan Ikrar Ummat Kabupaten Cianjur yang diditandatangani oleh Ketua MUI Cianjur, Ketua DPRD, dan Wasidi Soetomo sebagai Bupati Kabupaten Cianjur.<sup>1320</sup>

Beberapa organisasi atau lembaga baru untuk mensupport agenda penerapan syariah juga dibentuk, diantaranya Lembaga Pengkajian dan Pengembangan Islam (LPPI), Majelis Ukhuwah Umat Islam (MUUI), penyelenggaraan forum Silaturahmi dan Musyawarah Umat Islam (SILMUI), dan juga lembaga Penyuluh Akhlaqul Karimah (PAK). Ketiga lembaga yang disebut pertama berperan sangat aktif dalam mendesak agenda-agenda penerapan syariah Islam kepada Bupati Wasidi. LPPI misalnya telah menyusun dan menggodok Rencana Strategis Mewujudkan Masyarakat Cianjur Sugih Mukti Yang Islami. Renstra yang berisikan format dasar pelaksanaan syariah Islam di Cianjur ini kemudian di tanda tangani oleh Bupati dan menjadi bagian kebijakan resmi pemerintah daerah. Renstra ini pada satu sisi menggembirakan bagi eksponen tokoh Islam inisiator pemberlakuan syariah, sekurangnya membukakan jalan yang lebih pasti bagi formalisasi syariah Islam lebih lanjut. Bagi bupati sendiri renstra juga berjalan seiring dengan agenda politiknya, sebab renstra mangakomodasi periodisasi program gerbang marhamah 10 tahun (dua periode masa jabatan kepala daerah yang setiap periodenya 5 tahun). Apalagi, Bupati Wasidi kemudian juga mendapatkan “bonus” berupa gelar Bapak Gerbang Marhamah.

Peran Forum Ukhuwah Umat Islam (FUUI) juga terlihat nyata dalam mendesak lebih lanjut formalisasi syariah dalam peraturan pemerintah daerah. Dalam rekoemndasi Musyawarah Umat Islam tertanggal 16 Maret 2002 yang dikoordinasi oleh FUUI secara eksplisit dinyatakan tuntutan kepada Bupati Wasidi Swastomo) dan DPRD untuk segera melegal formalkan format dasar pelaksanaan syariah Islam dalam bentuk Peraturan Daerah (Perda), memasukkan program pengamalan syariah Islam melalui restra Gerbang Marhamah sebagai rujukan pembangunan dan kebijakan public di Cianjur, mewajibkan siswi SLTP/SLTA berpakaian muslimah, serta meminta kepada DPRD Cianjur untuk mengusulkan kembali kepada DPR RI mengamandemen UUD 1945 dengan pencantuman kembali tujuh kata Piagam Jakarta (yang sebelumnya telah kandas).<sup>1321</sup>

Peran yang sama juga dalam forum Silaturahmi Umat Islam (SILMUI) yang mengadakan musyawarah setiap tahunnya. Berbagai rekomendasi, tadzkiroh, dan tausiyah yang dirumuskan dalam forum SILMUI banyak berisikan desakan kepada pemerintah daerah dan DPRD untuk membuat berbagai Perda bernuansa syariah Islam, serta memperluas kampanye syariah islam dalam aspek-aspek lainnya. Misalnya rekomendasi, tausiyah dan tadzkiroh SILMUI 2003 mendesak pemerintahan daerah dan DPRD Cianjur untuk menyusun Perda tentang Zakat, Infaq dan Shodaqoh, Perda Produk Pangan Halal, Perda tentang Madrasah Diniyah, serta memasang banyak rambu-rambu serta billboard ditempat-tempat strategis yang berisi nasehat dan pesan-pesan keagamaan. Keputusan dan Rekomendasi

---

1320 Rangkaian kegiatan ikrar bersama umat Islam dan kegiatan-kegiatan lain untuk mendorong penerapan syariah Islam di Cianjur dapat dibaca dalam dokumentasi Perjalanan Gerbang Marhamah yang disusun oleh LPPI Kabupaten Cianjur tahun 2005.

1321 Lihat, “Pernyataan Sikap Umat Islam Cianjur Menyongson Ramadhan 1422H, dalam,Perjalanan Gerbang Marhamah...

SILMUI 2004 juga berisikan tuntutan serupa: menjadikan syariah Islam sebagai *core* atau mainstream bagi pelaksanaan pendidikan di Kabupaten Cianjur, membentuk proyek percontohan, seperti desa atau kelurahan yang Islami, mendorong penetapan Perda Gerbang Marhamah, serta rekomendasi politik menghadapi pemilu 2004: memilih partai dan calon legislative, DPD dan Presiden/Wakil Presiden yang peduli terhadap syariah Islam dan Gerbang Marhamah. Diusulkan juga untuk pembentukan organ baru bagi penerapan syariah Islam, yakni Komite Penggerak Gerbang Marhamah (KPGM).<sup>1322</sup>

Menjelang pemilihan kepala daerah (pilkada) Kabupaten Cianjur 2006, para tokoh-tokoh Islam inisiator penerapan syariah baik yang berada dalam MUI, SILMUI, dan LPPI kembali terlibat dalam proses pemenangan kembali Wasidi untuk jabatan Bupati kedua kalinya. Wasidi juga memainkan kartu dukungan ulama sebagai salah satu modal politiknya. Berbagai forum yang melibatkan ulama menjelang pilkada mengarah kepada berbagai dukungan politik kepada Wasidi. Tidak mengherankan kemudian munculnya “fatwa” untuk memilih Wasidi kedua kalinya. Salah satu arahan para tokoh Islam yang dianggap sebagai bentuk “fatwa politik” muncul dari Rekomendasi SILMUI 2005. Terkait dengan pelaksanaan pemilihan kepala daerah Kabupaten Cianjur 2006, salah satu rekomendasi SILMUI menyatakan:

*“menyerukan kepada seluruh masyarakat Cianjur untuk tetap bersatu mensukseskan PILKADA 2006 dengan memilih Calon Bupati dan Wakil Bupati yang peduli terhadap pengamalan Syariah Islam melalui Pengamalan Akhlaqul Karimah”.*<sup>1323</sup>

Meski tidak menyebut nama Wasidi disitu, tetapi seruan ini dipahami sebagai pengarah dukungan para ulama ke Wasidi. Apalagi, sebelumnya para ulama yang sama juga telah memberikan gelar kepada Wasidi sebagai Bapak Gerbang Marhamah.

Dengan dukungan penuh tokoh-tokoh Islam Wasidi Soetomo maju kembali dalam pilkada 2006. Mengangkat keberlanjutan program Gerbang Marhamah yang belum tuntas, masih satu tahapan lagi atau masa 5 tahun untuk implementasi menurut renstra, optimisme menggelayuti lingkaran Wasidi menjelang pilkada 2006. Namun pilkada 2006 yang merupakan pemilihan kepala daerah pertama secara langsung oleh rakyat di Kabupaten Cirebon, pada 2001 masih melalui DPRD, ternyata menjadi titik balik kiprah Wasidi dengan Gerbang Marhamahnya. Pemilihan bupati 2006 dimenangkan oleh rival politiknya, Tjetjep Muchtar dengan suara yang sangat tipis. Wasidi Soetomo yang berpasangan dengan Ade Barkah (Ketua DPRD Cianjur) mendapatkan suara 308.181 (34,08%), sedangkan pasangan Tjetjep Muchtar-Dadang Sufianto memperoleh 311.802 (34,37%). Meski pasangan Wasidi-Ade Barkah menggugat ke pengadilan dengan tuduhan pengelembungan suara oleh pasangan Cecep-Dadang, tetapi pengadilan tetap mengukuhkan kemenangan Tjetjep-Dadang. Dengan demikian, pilkada februari 2006 menjadi akhir bagi kiprah Bapak Gerbang Marhamah sebagai kepala daerah di Kabupaten Cirebon.

#### **1.4. Regulasi Syariah Di Era “Bapak Gerbang Marhamah”**

Pemerintah Daerah Kabupaten Cianjur termasuk salah satu yang paling aktif dalam mempromosikan peraturan daerah bernuansa syariah di tahun-tahun pertama pasca reformasi. Tidak semua regulasi semacam itu merupakan desakan dari parpol dan ormas-ormas Islam. Pada tahun 2000 Pemda Kab. Cianjur mengesahkan Peraturan Daerah Nomor 21 tahun 2000 tentang Larangan Pelacuran. Keluarnya Perda ini, seperti telah disebutkan sebelumnya, berdekatan dengan tahapan Pilkada yang akan dilangsungkan pada 2001. Nama Wasidi sendiri tertera dalam lembaran Perda tersebut sebagai penandatanganan dalam jabatannya sebagai Sekretaris Daerah.

Perda Larangan Pelacuran ini memberikan definisi pelacuran sebagai setiap “*perbuatan amoral*

---

<sup>1322</sup> “Rancangan Rekomendasi, Tadzkiroh dan Tausiyah Musyawarah Umat Islam Kabupaten Cianjur Pada Acara Silaturahmi Ummat Islam (SILMUI)” dalam, Perjalanan Gerbang Marhamah...

<sup>1323</sup> Lihat, “Rekomendasi, Tausiyah dan Tadzkiroh Hasil SILMUI Ke 4 Tahun 1426 H/2005 M Kabupaten Cianjur” dalam, Perjalanan Gerbang Marhamah...

yang dilakukan dengan sengaja oleh laki-laki atau perempuan dengan laki-laki atau perempuan yang mengakibatkan persetubuhan diluar nikah yang sah, baik dibayar dengan uang atau barang atau tidak”. Definisi pelacuran dalam Perda ini sebenarnya controversial. Sebab, tindakan perzinahan yang tidak memiliki motif ekonomis juga tercakup di dalamnya.

Dalam Perda ini pada pasal 7 subyek pelaku pelacuran yang diancam hukuman pidana mencakup kriteria “barang siapa secara sendiri-sendiri, maupun bersama-sama menjadikan sebagai mata pencaharian maupun kebiasaan, berkeliaran di tempat-tempat umum dan atau keramaian, di tepi jalan umum dan atau tempat lain yang sering dilewati umum, di dalam bangunan-bangunan yang digunakan untuk umum, di tempat-tempat hiburan, di atas kendaraan, telah menunjukkan tingkah laku yang menggoda, menawarkan atau member isyarat langsung maupun tidak langsung untuk melakukan pelacuran diancam dengan hukuman pidana”. Untuk menegakkan larangan pelacuran pada Pasal 8 dinyatakan bahwa Bupati berkewajiban mengeluarkan surat perintah kepada dinas/instansi/unit kerja untuk menutup lokasi atau bangunan yang terbukti sebagai tempat pelacuran.

Perda Larangan Pelacuran yang muncul saat Wasidi menjadi Sekretaris Daerah ini diakui oleh beberapa tokoh Islam di Cianjur sebagai Perda yang mati suri. Perda ini dianggap terlalu premature kelahirannya serta hampir tidak ada sosialisasi sehingga tidak berjalan. Akibatnya, banyak warga masyarakat dan bahwa beberapa tokoh Islam Cianjur yang mengetahui bahwa Perda anti pelacuran ini pernah ada. Sebagaimana di catat KH. Abdul Halim, Ketua MUI, implementasi perda ini hanya berjalan singkat. Waktu itu wujudnya berupa razia terhadap perempuan-perempuan yang identifikasi sebagai pelacur. Dilakukan menjelang dan saat bulan Ramadlon di sepanjang jalan utama Cianjur. Beberapa perempuan yang diduga pelacur memang sempat tertangkap. Operasi razia dijalankan oleh anggota Satpol PP. Tapi entah mengapa tidak ada kelanjutannya. Dalam pandangan Chep Hermawan, pimpinan GARIS, operasi pemberantasan pelacuran oleh Pemda memang tidak serius. Terkesan hanya seremonial setiap bulan romadlon. Yang terjadi prostitusi di jalan-jalan dan lapangan kota memang berkurang, tetapi mereka hanya berpindah posisi. Kalau dulunya banyak di pusat kota sekarang mulai bergeser di desa-desa pinggiran Cianjur.<sup>1324</sup>

Cukup ironis selama gegap gempita kampanye penerapan syariah Islam, isu soal prostitusi justru tenggelam. Berikut Perda yang mengaturnya. Dalam Rencana Strategis (Rensta) Gerbang Marhamah yang disusun LPPI tahun 2002, maupun buku besar Perjalanan Gerbang Marhamah (2005) yang berisikan kompilasi document perjalanan gerakan bagi penerapan syariah Islam, Perda Anti-Pelacuran, juga raib. Tidak disebut-sebut sama sekali. Para aktifis Front Pembela Islam (FPI) Cianjur juga terkejut mengetahui bahwa Perda Larangan Pelacuran tersebut ada. Selama ini mereka tidak tahu menahu dan juga tidak ada sosialisasi sama sekali. Selama ini mereka melakukan razia sendiri secara spontan. FPI mengakui bahwa banyak lokasi prostitusi Cianjur yang selama ini tidak tersentuh, terutama yang ada dikawasan wisata Cipanas. Pemda juga sepertinya menutup mata. Dalam sebuah razia FPI tahun 2011 di pinggiran tempat wisata Cipanas, FPI mendapatkan perlawanan fisik luar biasa dari para preman yang menjadi backing. Hingga beberapa anggota terluka. Dengan kuatnya *backing* yang ada di titik-titik tempat mesum di Cipanas, FPI tidak lagi melakukan razia disitu.<sup>1325</sup> Kelompok-kelompok Islam Cianjur lainnya yang dulunya bersemangat menuntut penerapan syariah Islam juga tidak banyak memberikan perhatian terhadap prostitusi dan kemaksiatan di Cipanas.

Pada akhirnya berbagai dugaan berkembang bahwa mati surinya Perda Larangan Prostitusi justru didesain untuk “menjaga” kawasan wisata Cipanas. Saat awal aspirasi penerapan syariah muncul, beberapa ormas Islam seperti GARIS sempat menyuarakan pembersihan kawasan wisata Cipanas dari segala kemaksiatan. Tampaknya, dengan segala pertimbangan, Pemerintah Daerah mengabaikan tuntutan itu semua. Selama kepemimpinan Bupati Wasidi dengan Gerbang Marhamahnya, tempat-

---

1324 Wawancara Chep Hermawan di Cianjur, 16 Oktober 2012.

1325 Wawancara dengan pengurus FPI Cianjur, 15 Oktober 2012.

tempat prostitusi di Cipanas juga tidak tersentuh. Sebagaimana mandulnya upaya pembuatan Perda minuman keras yang disuarakan ormas-ormas Islam, mandulnya penegakkan Perda larangan Pelacuran terutama di kawasan wisata, kemungkinan besar dilatarbelakangi faktor pertimbangan ekonomi. Dimanapun tempat wisata, prostitusi dan minuman keras, umum tersedia satu paket. Tanpa itu semua wisata akan senyap. *Wal hasil*, tempat hiburan dan wisata di Cipanas Puncak menjadi area bebas Gerbang Marhamah.

Setelah terpilih menjadi Bupati Cianjur pada pertengahan Februari 2001, Wasidi membuktikan komitmennya sebagaimana tertuang dalam kontrak politik dengan mengakomodasi tuntutan tokoh-tokoh Islam dengan mengeluarkan berbagai surat edaran dan surat keputusan Bupati bernuansa Islam. Salah satu diantaranya terkait dengan pembentukan Lembaga Pengembangan dan Pengkajian Islam (LPPI). Proses munculnya LPPI melalui Surat Keputusan Bupati No. 36 Tahun 2001 sangat unik. Prosesnya berlangsung dengan sangat cepat. Pada rapat akbar umat Islam 1 Muharam 1422 atau 26 Maret 2001 Bupati baru Wasidi dalam arahannya menugaskan H. Muh Kusoy Kepala Kantor Departemen Agama untuk merintis berdirinya lembaga think-tank untuk merumuskan beberapa hal penting bagi landasan penerapan syariah Islam di Cianjur. Menindak lanjuti hal itu, pada 9 April 2001, kurang dari 2 bulan Wasidi terpilih jadi Bupati, Drs. H. Muh. Kusoy dan KH. Abdul Halim (Ketua MUI) menyodorkan proposal pembentukan LPPI kepada bupati terpilih. Tidak hanya itu, proposal itu juga menawarkan konsep Rancangan Surat Keputusan Bupati Cianjur tentang Pembentukan LPPI. Seperti mendikte, dalam lembar pengantar proposal disampaikan juga bahwa supaya pembentukan LPPI Cianjur nantinya adalah melalui Surat Keputusan Bupati dan setelahnya akan berdasarkan akte badan hukum. Respons Wasidi sangat cepat. Tidak sampai satu bulan, yakni tanggal 2 Mei 2001 Keputusan Bupati tentang Pembentukan LPPI ditetapkan, dan resmi diundangkan pada 9 Mei. Kepengurusan LPPI dikukuhkan oleh Wasidi di Pendopo Bupati Cianjur 15 Mei 2001.

Pentingnya fungsi yang harus dimainkan LPPI dapat dilihat dari misi yang melekat pada lembaga itu. Secara resmi, LPPI memiliki tiga misi:

*Pertama, mengkaji dan mengembangkan syariah Islam yang meliputi ubudiyah, muamalah, ahwalusyariah, zinayah wassiasah serta syariah lainnya dalam mewujudkan masyarakat yang Islami;*

*Kedua, meningkatkan kualitas sumber daya manusia, penggalian sumber daya alam dan meningkatkan manajemen Pemerintah Daerah serta pembangunan menurut kaidah-kaidah Islam;*

*Ketiga, melakukan kegiatan pendataan, penelitian dakwah, pembinaan, percontohan dan pengamalan syariah Islam selaras dengan konstitusi, situasi dan kondisi daerah.*<sup>1326</sup>

Dalam proses perjuangan penerapan syariah Islam di Cianjur, LPPI berada dalam garda terdepan menjadi motor penggerak bagi berbagai konsep syariah Islam. Melalui lembaga ini berbagai aspirasi dan harapan kelompok Islam yang berkembang kemudian diolah dan dimatangkan menjadi rumusan yang lebih sistematis. Hasilnya kemudian disampaikan ke Bupati Wasidi untuk ditetapkan menjadi regulasi. Dua Perda penting bernuansa syariah Islam yang kemudian menyulut kontroversi, yakni Perda Renstra Cianjur 2001-2005 serta Perda Gerbang Marhamah yang baru disahkan tahun 2006, konsep dasarnya berasal dari LPPI. Lembaga ini jugalah yang menyusun rancangan peraturan daerahnya untuk diserahkan kepada Bupati dan DPRD.

Perda bernuansa Islam lain yang banyak menjadi sorotan publik di era Bupati Wasidi adalah Perda No. 08/2002 tentang Rencana Strategis (Renstra) Kabupaten Cianjur 2001-2005. Perda yang lebih dikenal dengan sebutan “Renstra Gerbang Marhamah” berisi antara lain visi dan misi pembangunan di Cianjur, gambaran umum tentang gerakan pembangunan masyarakat berakhlakul karimah (Gerbang Marhamah), tahapan pelaksanaan Gerbang Marhamah, serta mekanisme pelaksanaan kegiatan.

---

<sup>1326</sup> Lihat, Keputusan Bupati Kabupaten Cianjur Nomor 36 Tahun 2001 Tentang Pembentukan Lembaga Pengkajian dan Pengembangan Islam.

Disebutkan dalam renstra disebut ada tiga faktor pendukung bagi penerapan syariah islam di Cianjur melalui Gerbang Marhamah.

*Pertama, komitmen masyarakat Cianjur yang ditandai dengan lahirnya deklarasi Umat Islam Cianjur untuk menungkatkan pengamalan syariah Islam pada 1 Muharram 1422 hijriyah atau 2001.*

*Kedua, iklim dan spirit otonomi daerah yang memungkinkan setiap daerah merumuskan sendiri kebijakan pembangunan yang akan dilaksanakan di daerahnya.*

*Ketiga, lahirnya paradigma pemerintahan baru yang lebih banyak menempatkan rakyat daerah bukan hanya sebagai subyek atau pelaku pembangunan, tetapi juga sebagai sumbu informasi tempat banyak gagasan-gagasan pembangunan lahir.<sup>1327</sup>*

Dalam Renstra visi pembangunan Cianjur dinyatakan untuk “mewujudkan masyarakat Cianjur yang berakhlak karimah sebagai landasan bagi terwujudnya Cianjur Sugih Mukti yang Islami. Landasan visi ini adalah firman Allah dalam Al-Qur’an (surat an-Nahl ayat 182). Sedangkan misi untuk mewujudkan Gerbang Marhamah terbagi dalam tiga misi pokok:

*Pertama*, melakukan upaya dan langkah untuk mewujudkan pribadi atau individu berakhlak karimah sebagai landasan bagi terwujudnya keluarga sakinah. *Kedua*, melakukan upaya dan langkah umum untuk membangun keluarga sakinah sebagai landasan bagi terwujudnya masyarakat Marhamah. *Ketiga*, melakukan upaya dan langkah untuk mewujudkan masyarakat Marhamah yang penuh kasih sayang.<sup>1328</sup>

Renstra juga membahas tahapan pelaksanaan Gerbang Marhamah. Seperti telah dijelaskan sebelumnya, tahap pelaksanaan Gerbang Marhamah dibagi dalam dua fase. Setiap fasenya adalah lima tahun. Fase 2001-2005 dinyatakan menfokuskan pada peletakan kerangka landasan pelaksanaan Gerbang Marhamah. Yang antara lain memprogramkan pembentukan kelompok-kelompok pelopor dan penggerak akhlak karimah dari seluruh komponen dan lapisan masyarakat. Di era Wasidi kelompok pelopor dan penggerak ini muncul antara lain melalui keberadaan lembaga Penggerak Akhlak Karimah (PAK), Tim Penggerak Gerbang Marhamah (TPGM), serta Guru Penyuluh Akhlak Karimah (GPAK). Fase kedua, 2006-2010 pelaksanaan Gerbang Marhamah memfokuskan pada upaya pembinaan dan pemantapan pelaksanaan Gerakan Akhlak Karimah. Juga sering disebut sebagai masa implementasi atau penerapan.

Indikator keberhasilan penerapan syariah islam melalui Gerbang Marhamah sebagaimana dicatat dalam Renstra ini masih bersifat sangat normatif dan simbolik. Beberapa indikator itu antara lain semakin meningkatnya pemahaman masyarakat terhadap kandungan ajaran islam yang bersumber pada al-Qur’an, semakin banyaknya kegiatan sholat berjamaah disetiap masjid, semakin banyaknya kegiatan pengajian, semakin terlihatnya syiar Islam di mata masyarakat.

Kemunculan Perda ini banyak mendapatkan gugatan oleh lembaga swadaya masyarakat (LSM) karena dianggap sebagai peraturan daerah yang anti pluralism. Para aktifis ham dan pluralism seperti SETARA, Wahid Institute, dan beberapa kelompok feminis menuntut pembatalan Perda Renstra ini. Akhirnya, Perda ini termasuk kumpulan Perda yang dipermasalahkan oleh Dirjen Perundang-undangan Kemenkumham RI.<sup>1329</sup> Dalam perkembangannya Perda ini termasuk yang dibatalkan oleh Kemendagri bersama Perda bernuansa syariah lainnya.

Tokoh penting dibalik penyusunan Renstra ini adalah LPPI. Tim penyusun dikoordinasi H. Muh. Kusoy (Ketua Badan Pengelola LPPI dan Ketua Kementrian Agama Kab. Cianjur), sedangkan

---

<sup>1327</sup> LPPI, *Gerbang Marhamah: Rencana Strategis Mewujudkan Masyarakat Cianjur Sugih Mukti Yang Islami*, (LPPI Kabupaten Cianjur, 2001), hal. 7.

<sup>1328</sup> Ibid, hal. 10.

<sup>1329</sup> [www.djpp.depkumham.go.id/perkembangan-harmonisasi-rpp-tahun-2010/50-kajian-dan-inventarisasi-perda/157-peraturan-daerah-yang-bernuansa-syariah-islam.html](http://www.djpp.depkumham.go.id/perkembangan-harmonisasi-rpp-tahun-2010/50-kajian-dan-inventarisasi-perda/157-peraturan-daerah-yang-bernuansa-syariah-islam.html). diupload 11 Nopember 2012.

peranan ulama di LPPI kurang begitu dominan dalam penyusunan berbagai konsep. Tim ini pula yang bergerak aktif dengan inisiatif penyusunan rancangan peraturan daerah (raperda) Gerbang Marhamah, yang kemudian baru disahkan sebagai Perda tahun 2006. Dapat dikatakan, H. Muh. Kusoy lah yang sebenarnya menjadi konseptor utama di balik berbagai kebijakan bernuansa syariah Islam di Cianjur. Selain tentunya, Bupati Wasidi sendiri. Terbitnya buku besar perjalanan Gerbang Marhamah tahap I yang berisikan laporan dan evaluasi penegakan/pengamalan syariah Islam di Kabupaten Cianjur, adalah juga inisiatif dan hasil kerja H. Muh. Kusoy dan tim dibawahnya.

Berbeda dengan soal pelacuran dan minuman keras, yang menunjukkan sikap enggan pemerintah, maka berbagai kebijakan yang bersifat normatif dan simbolis banyak muncul di awal kekuasaan Wasidi. Disebut sebagai normatif dan simbolis karena hanya bersifat himbuan dan tidak ada konsekuensi bagi mereka yang tidak mematuhi.

Beberapa kebijakan yang dikeluarkan baik melalui Surat Edaran (SE) Bupati maupun Keputusan Bupati, antara lain SE Bupati No. 451/2719/ASSDA tertanggal 1 September 2001 tentang Gerakan Aparatur Berakhlakul Karimah dan Masyarakat Marhamah, SE Bupati No. 551/2717/ASSDA tertanggal 1 September 2001 tentang Pelayanan Publik yang berasaskan Moral Islam dan Masyarakat Islam. SE Bupati 451/2517/ASDA.i tertanggal 6 September 2001 terkait penancangan Gerakan Aparatur Berakhlakul Karimah dan Masyarakat Marhamah memuat beberapa ketentuan yang ditujukan seluruh kepala Dinas dan camat se-Kabupaten Cianjur dalam rangka mewujudkan kehidupan yang makin Islami. Beberapa ketentuan tersebut adalah:

1. Menghimbau kepada seluruh masyarakat yang beragama Islam di wilayah/lingkungan saudara pimpin untuk melaksanakan syariah Islam secara bertahap antara lain:
  - a. Melaksanakan 7 (tujuh) S yaitu: Shalat berjamaah awal waktu, Saum, Shadaqah, Shabar, Silaturrahim, Syukur dan Salam
  - b. Menunaikan kewajiban zakat
  - c. Bagi muslimat agar mengenakan jilbab sesuai ketentuan
  - d. Mengkoordinasikan dan meningkatkan pelaksanaan pengajian dilingkungan kerja masing-masing
  - e. Mengikuti pengajian rutin di majelis-majelis taklim
  - f. Menghindari perbuatan-perbuatan yang menyimpang dari ketentuan yang berlaku
  - g. Melaksanakan kebersihan, ketertiban dan keindahan dilingkungan tempat tinggalnya dan di lingkungan kantor tempat kerja masing-masing
2. Agar meminta perhatian kepada karyawan/wati beserta jajaran staf di lingkungan kantor/unit kerja masing-masing untuk memberikan pelayanan yang optimal kepada masyarakat dengan tetap memperhatikan ketentuan yang berlaku
3. Agar secara terus menerus mensosialisasikan gerakan akhlaqul karimah dalam berbagai kesempatan (keramaian, peringatan, hari-hari besar nasional dan Islam)
4. Kepemimpinan dengan mengedepankan keteladanan menjadi lebih penting dalam upaya pembentukan aparatur pemerintah yang berakhlaqul karimah
5. Untuk setiap kegiatan yang bertujuan dalam rangka pelaksanaan syariah Islam di lingkungan kerja masing-masing agar di koordinasikan terlebih dahulu dengan Ketua MUI dan instansi terkait lainnya.

Untuk memastikan Surat Edaran di atas dapat dipahami dan dipraktikan oleh aparatur pemerintahan daerah di Cianjur maka pada 2003 Pemda Cianjur membuat sebuah buku pedoman pelaksanaan gerakan aparatur berakhlaqul karimah.<sup>1330</sup> Dalam pengantarnya Wasidi mengatakan buku ini selain

---

<sup>1330</sup> Lihat, *Pedoman Pelaksanaan Gerakan Aparatur Beraklaqul Karimah di Kabupaten Cianjur*, (Pemerintah Daerah Kabupaten Cianjur, 2003).

sebagai pedoman juga sekaligus pendorong agar apparatus pemerintah berperan aktif sebagai pelopor dan contoh keteladanan (uswatun hasanah) dalam mensukseskan gerakan pembangunan masyarakat berakhlakul karimah (Gerbang Marhamah) di Cianjur.

Yang menarik, untuk soal pemakaian jilbab bagi muslimah sebagaimana dimuat dalam Surat Edaran Bupati, dalam buku pedoman ini telah dimodifikasi menjadi “berpenampilan muslim/muslimah”. Kemungkinan modifikasi ini, yang menjadi lebih lunak, ada hubungannya dengan reaksi ketidaksetujuan yang muncul di masyarakat. Seperti diketahui bahwa aturan pemakaian jilbab bagi muslimah dalam surat edaran sebelumnya telah meletupkan protes. Beberapa aktifis gender berkeberatan dengan aturan itu. Termasuk yang tidak setuju dan bersuara vocal adalah politisi perempuan PDIP yang menjadi anggota DPRD Cianjur. Ia beralasan surat edaran Bupati Wasidi sebagai bentuk pemaksaan kehendak yang bertentangan dengan prinsip kebebasan. Harusnya Bupati tidak perlu ikut campur soal tata cara berpakaian. Wasidi sendiri mengakui adanya keberatan dari berbagai kelompok perempuan ini tetapi ia tetap bersikukuh dengan keputusannya dan terus memilih maju.<sup>1331</sup>

Kebijakan yang bersifat simbolistik ini sering kali diawali dengan ekspose yang bersifat demonstrative. Demikian pula dengan himbuan Bupati terkait pemakaian busana muslimah. Supaya menjadi perhatian maka Pemerintah Daerah yang diikuti para ulama menggelar acara yang dinamakan sebagai operasi simpatik “tebar jilbab”. Seremonial “tebar jilbab” dimulai dengan parade pemasangan jilbab oleh para pegawai perempuan dilingkungan Pemda Kabupaten Cianjur. Lalu operasi busana muslimah dilanjutkan oleh ibu-ibu muslimah yang menjadi panitia, dengan cara membagikan dan memasang jilbab kepada wanita-wanita yang sedang berjalan-jalan disekitar balaikota.<sup>1332</sup>

Soal sholat berjamaah bagi aparaturnya dicontohkan bupati melalui kegiatan-kegiatan yang terkesan didramatisasi. Misalnya, sebagaimana banyak dicatat Wasidi sendiri, dengan maksud memberikan teladan, Bupati Wasidi sengaja menghentikan semua kegiatannya pada waktu dzuhur, dan bergegas pergi ke masjid memimpin sholat dzuhur berjamaah. Bahkan dalam sebuah rapat penting dengan pejabat pemerintah pusat, karena masuk waktu dzuhur, Bupati Wasidi meninggalkan tamunya dan memilih mengikuti sholat berjamaah bersama para pegawai yang lain. Tamunya tentu terkaget dengan tingkah Wasidi, tapi menurutnya sholat berjamaah lebih penting. Bupati Wasidi dengan bangga mengatakan secara diam-diam ia mengecek kantor-kantor dinas daerah persis pada saat masuk waktu sholat dzuhur, dan menyaksikan bahwa aparaturnya sudah mulai melakukan sholat berjamaah. Ia merasa program aparaturnya berakhlakul karimah yang dicanangkan hasilnya menggembirakan. Tindakan Wasidi yang tidak biasa ini menarik perhatian dan menjadi pemberitaan ramai dikalangan masyarakat.

Perda Gerbang Marhamah. Pembentukan peraturan daerah Gerakan pembangunan Berakhlakul Karimah (Gerbang Marhamah) merupakan epi sentrum dari semua tuntutan penerapan syariah di Cianjur. Perda Gerbang Marhamah memiliki makna dan fungsi yang sangat strategis sebagai payung dari semua regulasi daerah bernuansa syariah, yang telah maupun dibentuk maupun yang akan dibentuk kemudian. Dengan adanya Perda ini maka terdapat pijakan dan kepastian hukum bagi pengamalan dan penegakan syariah Islam di Cianjur. Perda ini merupakan tahap lebih lanjut dari Perda 08 tahun 2002 tentang Renstra. Begitu pentingnya, keberadaan Perda Gerbang Marhamah, bisa dibaca dalam banyak rekomendasi yang dikeluarkan LPII maupun SILMUI yang menuntut bagi segera dibuatnya Perda tersebut. Secara simbolik Perda Gerbang Marhamah juga penting sebab selama kurang lebih lima tahun upaya mobilisasi bagi penerapan syariah di Cianjur selalu mendasarkan pada konsep Gerbang Marhamah. Apalagi Bupati Wasidi sendiri telah memperoleh gelar “Bapak Gerbang Marhamah” oleh para kiai Cianjur, sebagai bentuk dukungan para kiai bagi agenda-agenda politik ke Islamannya.

Seperti dicatat dalam laporan Perjalanan Gerbang Marhamah yang disusun LPPI, Rancangan

---

1331 Wawancara pribadi Iim Halimatussa’diyah dengan Wasidi Swastomo, 2008.

1332 Dokumentasi gerakan “tebar jilbab” dapat dilihat dalam, *Perjalanan Gerbang Marhamah...*, bagian Lampiran dokumen.

Peraturan Daerah (Raperda) tersebut sudah dikaji oleh LPPI sejak bulan Maret 2003 dan draftnya kemudian diserahkan kepada Bupati Wasidi pada Nopember 2004. Oleh Bupati Wasidi Raperda hasil kerja LPPI itu kemudian dikirim ke DPRD Cianjur pada Nopember 2005 atau hanya dua bulan menjelang pelaksanaan pilkada 2006. Tidak ada keterangan yang jelas mengapa Raperda Gerbang Marhamah masuk DPRD bertepatan dengan mulai ramainya isu pemilihan bupati. Beberapa spekulasi muncul yang mengkaitkan pembahasan raperda di DPRD yang berdekatan waktunya dengan pilkada dengan kepentingan politik Bupati Wasidi. Hal ini bukan tidak memiliki alasan. Beberapa tokoh ormas Islam dan parpol pendukung Wasidi saat itu banyak menyampaikan bahwa berhasil atau tidaknya raperda Gerbang Marhamah ini menjadi Perda sangat tergantung dengan terpilih atau tidaknya Wasidi menjadi bupati keduanya pada pilbup 2006. Hal ini ditegaskan oleh Ketua Partai Bulan Bintang Cianjur, M. Thoha, beberapa hari mendekati pilkada saat itu.<sup>1333</sup>

*“Nampaknya dibahas dan disahkan tidaknya Raperda Gerbang Marhamah akan sangat ditentukan oleh siapa Bupati dan Wakil Bupati yang terpilih nantinya. Jika pasangan nomor urut 1. Ir.H. Wasidi Swastomo, M.Si dan Drs. H. Ade Barkah, M.Si yang terpilih atau menang, maka peluang untuk dibahas dan disahkan sangat tinggi karena didukung oleh 22 kursi di DPRD Cianjur (Partai Golkar: 17 kursi, PKB: 3 kursi, PBB: 2 kursi) tinggal menambah 1 kursi lagi yang bisa diambil dari PPP: 8 kursi, PDIP: 8 kursi, Partai Demokrat: 4 kursi dan PKS: 3 kursi. Sedangkan jika Wasidi-Ade Barkah tidak terpilih atau kalah, maka jangankan dibahas dan disahkan, tampaknya peluang untuk diadwalkanpun belum jelas arahnya karena kemungkinan peta kekuatan partai-partai di DPRD pun akan berubah. Semoga saja petanya tidak berubah”*

Bagi para tokoh ormas Islam, berhasil atau tidaknya raperda Gerbang Marhamah akan menjadi penentu nasib keberlanjutan tahapan 5 (lima) kedua penegakkan syariah Islam sebagaimana telah dirumuskan dalam renstra. Seperti telah diuraikan sebelumnya, tahapan lima tahun kedua ini mencakup 2006 sampai 2011. Apabila tahap pertama (2001-2005) merupakan tahap pemahaman atau sosialisasi danpelatakan kerangka dasar, maka tahap kedua (2006-2010) menjadi tahap pelaksanaan atau implementasi dan keberlanjutan pengamalan syariah.<sup>1334</sup> Dapat diasumsikan apabila Raperda kandas, maka tahapan implementasi dengan sendirinya gagal. Dengan pertarungan besar yang demikian tidak mengherankan kemudian para tokoh Islam pendukung penerapan syariah tampil secara all out ikut berjuang memenangkan Wasidi.

LPPI menyerahkan naskah raperda Gerbang Marhamah dalam dua konsep: versi umum yang hanya berisi 6 pasal dengan perincian pengamalan ditetapkan bupati, dan versi terinci yang terdiri 16 pasal dengan perincian pengamalan. Naskah dengan konsep kedua inilah, 16 pasal, yang selanjutnya setahun kemudian oleh Bupati Wasidi diserahkan ke DPRD untuk dibahas. Draft raperda terdiri dari 6 bab, meliputi pertama; ketentuan umum, kedua; pengertian, tujuan dan ruang lingkup, ketiga; pengamalan akhlaqul karimah, keempat; pengembangan pengamalan akhlaqul karimah, kelima; pembiayaan, keenam; bab penutup.

Dalam bab ketentuan umum dinyatakan antara lain pengertian Gerbang Marhamah sebagai “gerakan pembangunan berakhlakul karimah merupakan upaya bersama yang dilakukan secara sistematis dan terus menerus dalam rangka mentransformasikan nilai-nilai (akhlaq Islam) ke dalam keseharian hidup umat-Nya. Upaya ini merupakan tahapan sekaligus bagian tak terpisahkan dari upaya jangka panjang umat Islam untuk meningkatkan pengamalan Syariah Islam”. Bab II tentang Pengamalan Akhlaqul Karimah berisi beberapa hal antara lain sifat dan sikap akhlakul karimah harus menjadi pedoman dan rujukan pemerintah serta aparatur pemerintahan di dalam menentukan keputusan dan membuat kebijakan daerah (Pasal 3: 4). Juga kewajiban Pemda memfasilitasi sarana prasarana serta dana bagi pelaksanaan peribadatan muslim (Pasal 4: 4). Mengatur juga soal lembaga pendidikan

---

<sup>1333</sup> Muhammad Toha, “Catatan Seorang Anggota DPRD Kab. Cianjur” dalam, *Peraturan Daerah Kabupaten Kabupaten Cianjur Nomor 3 tahun 2006 Tentang Gerakan Pembangunan Masyarakat Berakhlakul Karimah (Gerbang Marhamah) Sebagai Strategi Penerapan Syariah Islam di Kabupaten Cianjur*, (Fraksi PBB DPRD Kab. Cianjur, 2007), hal. 7-8.

<sup>1334</sup> Lihat, *Perjalanan Gerbang Marhamah...*, hal. 29.



dan anak didik; setiap lembaga pendidikan formal, non formal, dan informal wajib mengintegrasikan nilai-nilai akhlaqul karimah (pasal6: 2), serta “setiap anak didik yang beragama Islam wajib mengikuti pendidikan agama yang diselenggarakan oleh madrasah diniyah, pondok pesantren atau lembaga pendidikan keagamaan sejenis”.

Pada Bab Keempat mengatur soal Pengembangan Pengamalan Akhlaqul Karimah, dimana eksistensi lembaga-lembaga penggerak penerapan syariah muncul dalam pasal bab ini. Pada Pasal 13:2 dinyatakan untuk pelaksanaan pengamalan akhlaqul karimah melalui Gerbang Marhamah perlu: dibentuknya Lembaga Pengkajian dan Pengembangan Islam (LPPI) dengan Keputusan Bupati, ditunjuk Tim Penggerak Gerbang Marhamah (TPGM) dengan Keputusan Bupati, peningkatan peran Bawasda dan Kantor Satpol PP dalam pengawasan dan pengamanan pengamalan akhlaqul karimah.

Seperti yang terjadi kemudian pada saat pemilihan bupati awal 2006 raperda Gerbang Marhamah ini masih mandeg di DPRD Cianjur. Kekalahan incumbent Bupati Wasidi dan terpilihnya Bupati Cianjur yang baru Tjetjep Muchtar sesaat meningkatkan ketidakpastian nasib raperda tersebut. Dengan perhitungan pentingnya rekonsiliasi dan menghindari resistensi kuat dari para pendukung penerapan syariah yang kecewa berat karena kekalahan politiknya, Bupati Tjetjep memilih jalan yang paling aman. Ia setuju untuk menggolkan raperda ini menjadi Perda Gerbang Marhamah. Maka ditetapkanlah kemudian Peraturan Daerah No 3 Tahun 2006 tentang Gerbang Marhamah yang terkenal itu.

Penting dicatat, Perda Gerbang Marhamah yang diputuskan adalah tidak persis sama dengan raperda yang diusulkan oleh LPPI ketika itu. Banyak perubahan dilakukan sebagai bagian kompromi yang dalam banyak hal merepresentasikan keinginan Bupati Tjetjep, tetapi sangat merugikan bagi tim pendukung penerapan syariah. Beberapa perubahan yang dalam Perda ini adalah dihapuskannya beberapa dictum perkembangan historis awal penerapan syariah misalnya ikrar bersama umat Islam I Muharram 1422 H, penetapan format dasar pelaksanaan syariah Islam pada 4 Juni 2001, dan keputusan musyawarah umat Islam pertama Cianjur tahun 2002 tentang Renstra Gerbang Marhamah yang kemudian ditetapkan pada 5 Maret 2003. Hapusnya dictum ini kemungkinan seperti dinyatakan Muh. Thoha Ketua PBB Cianjur karena, “Bupati Tjetjep ingin melepaskan diri dari bayang-bayang Wasidi. Sebab kegiatan-kegiatan itu terjadi di era Wasidi berkuasa dan melekat nama Wasidi disitu”.<sup>1335</sup>

Tetapi yang lebih menyakitkan bagi para pendukung penerapan syariah adalah Perda Gerbang Marhamah yang disahkan ternyata “mengamputasi” beberapa organisasi yang selama era Wasidi berperan penting dalam mendorong penegakan syariah Islam. Pasal tentang yang berisi tentang eksistensi Lembaga Pengkajian dan Penerapan Islam (LPPI) dan Tim Penggerak Gerbang Marhamah, hilang dari Perda. Padahal LPPI selama itu menjadi motor para pemikir dan konseptor regulasi Islam di Cianjur. Maka, munculnya Perda Gerbang Marhamah ini pada satu sisi menaikkan citra Bupati Tjetjep tetapi disisi yang lain memberikan sinyal kematian bagi keberlanjutan agenda implementasi syariah Islam di Cianjur ke depan.

Chep Hermawan, Ketua GARIS, menyebut dihapusnya pasal-pasal penting dalam Perda Gerbang Marhamah tersebut sebagai rekayasa politik:

*“Gerbang Marhamah yang ada sekarang adalah hasil rekayasa para umat Islam yang salah kaprah yang terjebak oleh skenario orang anti-Islam yang bersekongkol dengan Bupati (Tjetjep-pen). Lembaga pendukung Gerbang Marhamah yang asli dibabat semua. Ini skenario orang-orang sekuler dan liberalis”.*  
<sup>1336</sup>

Persoalan lainnya yang masih menyisakan persoalan di era Wasidi dalam hubungannya dengan kelompok garis keras Islam terutama adalah Kasus Lembah Karmel. Oleh GARIS misalnya Wasidi dianggap hanya concern atas kebijakan ke Islaman yang simbolik, tetapi yang mendasar malah sering

---

<sup>1335</sup> Wawancara Muh. Thoha di Cianjur 17 Oktober 2012.

<sup>1336</sup> Wawancara Chep Hermawan, 16 Oktober 2012.

diabaikan. Kritik disampaikan misalnya dalam soal pembangunan kompleks peribadatan dan wisata rohani salah satu ordo Katolik terbesar di Indonesia di Lembah Karmel Sukaresmi Cianjur. Dikabarkan luas lembah Karmel yang dijadikan wisata rohani, dan kemudian juga tempat peribadatan, hampir mencapai 600 hektar. GARIS menilai pembangunan di Lembah Karmel menyalahi beberapa peraturan, terutama Peraturan Bersama Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri atau SKB 2 Menteri soal pengaturan pembangunan tempat peribadatan. Bupati Wasidi dianggap tidak berani bertindak tegas, meski banyak protes dan aksi demo dilancarkan kelompok Islam seperti GARIS terkait persoalan Lembah Karmel tersebut.<sup>1337</sup> Baru akhir 2005 Wasidi mengeluarkan surat peringatan terkait pembangunan tempat peribadatan di Lembah Karmel.<sup>1338</sup> Keluarnya surat peringatan yang mendekati pelaksanaan pilkada awal 2006 dinilai hanya sebagai upaya “menarik hati” kelompok Islam.

Soal pelarangan miras juga hampir sama. Usulan beberapa ormas di masa awal perjuangan penerapan syariah supaya dibuat regulasi melarang peredaran miras, tidak mendapat respons. Tampak ada keengganan dipihak politisi di DPRD dan Pemerintah Daerah memenuhi aspirasi tersebut sampai dengan lengsernya Wasidi. Dalam perkembangannya kemudian, kelompok-kelompok Islam pendukung penerapan syariah ini dan juga sebagai pendukung politik Wasidi lebih banyak membisu. Berbagai rekomendasi yang ditelorkan LPPI, SILMUI, maupun Musyawarah Umat Islam (MUI) tidak satupun yang berisi tuntutan pembuatan perda minuman keras ini. Ini berbeda dengan pola yang berkembang di daerah-daerah lain di Jawa Barat yang menjadikan masalah peredaran minuman keras sebagai prioritas paling utama dalam peraturan daerah. Misalnya, di Cirebon perda anti miras sudah disahkan pada tahun 2000, yakni Perda Nomor 05 tahun 2000. Di Sukabumi Perda anti miras disahkan pada 2005, di Tangerang juga pada 2005. Umumnya Perda anti miras dan pelarangan prostitusi lahir dalam satu paket sebagai perda “ketertiban umum”. Di Kabupaten Cianjur hingga saat ini tuntutan pembuatan Perda anti Miras hanya disuarakan oleh para aktifis Front Pembela Islam (FPI), dan tampak sepinya dukungan dari ormas-ormas muslim lain.<sup>1339</sup>

Menurut para inisiator penerapan syariah di Cianjur, usulan bagi pembuatan Perda anti miras sebenarnya pernah disampaikan pada awal tahun 2000-an. Memang tidak sekecangg tuntutan soal gerbang marhamah. Usulan soal pelarangan peredaran miras ini juga sempat menjadi pembahasan di DPRD, tetapi mengalami dead lock. Yang mengecewakan para inisiator, macetnya pembahasan ini justru disebabkan oleh ketidaksetujuan Fraksi Partai Persatuan Pembangunan (PPP) terhadap pelarangan secara menyeluruh peredaran dan jual beli miras di Kabupaten Cianjur. Partai Islam yang lain, seperti PBB, PKS dan PKB sudah sepakat bulat. PPP berdalih bahwa pelarangan peredaran miras akan bertentangan dengan peraturan yang lebih tinggi dimana peredaran minuman beralkohol masih dimungkinkan. PPP hanya akan menyetujui apabila dalam regulasi soal minuman beralkohol dimasukkan klausul pengecualian bagi tempat-tempat tertentu, seperti lokas pariwisata di Cipanas. Jadi bukan pelarangan total, melainkan hanya pembatasan peredaran.<sup>1340</sup> Karena tidak ada kata sepakat di parpol-parpol Islam sendiri kelanjutan perdebatan soal perlu atau tidaknya Perda pelarangan minuman beralkohol hilang dengan sendirinya. Bupati Wasidi juga tidak banyak menyinggung soal regulasi minuman keras ini. Salah satu alasan mengapa perda anti miras ini tidak direspons secara sungguh-sungguh oleh DPRD dan Pemerintah Daerah, bisa jadi seperti yang dikemukakan salah satu pimpinan FPI Cianjur, adalah kekhawatiran Pemda akan turunnya omset pariwisata Cipanas apabila semua peredaran miras di larang. Tanpa tersedianya minuman keras, jumlah wisatawan di Cipanas ditakutkan akan anjlok.

---

<sup>1337</sup> Dengan nada ironis Chep Hermawan mengatakan bahwa ketika kelompoknya gencar menyuarakan penolakan terhadap pembangunan gereja dan fasilitas ibadah Kristen di Lembah Karmel, yang mereka hadapi bukannya para pemuda Kristen tetapi justru mereka harus berhadapan dengan para kiai disekitar Wasidi yang mendukung penerapan syariah Islam. Wawancara Tjep Hermawan 16 Oktober 2012.

<sup>1338</sup> Surat peringatan itu dikeluarkan 1 Agustus 2005 dengan nomor 4532/2580/Kesbang yang berisikan larangan melakukan perubahan bentuk dan jenis bangunan serta perluasan areal.

<sup>1339</sup> Wawancara dengan 4 pengurus FPI Cianjur, 15 Oktober 2012.

<sup>1340</sup> Wawancara KH. Abdul Halim, Ketua MUI Cianjur, 16 Oktober 2012.

Di awal kepemimpinan Bupati Tjetjep keluar juga SE Bupati No. 025/364/Org dan No. 061.2/2896/Org tentang Jam Kerja dan Anjuran Pemakaian Seragam Kerja (muslim/Muslimah) pada Hari-hari Kerja. Anjuran Wasidi soal busana muslim bagi apparatus pemerintah, setelah ia lengser kemudian dijadikan Perda bernomor 15/2006 tentang Pemakaian Dinas Harian Pegawai di Lingkungan Pemerintahan Kabupaten Cianjur.

## 5.5. Aktor Penting Dalam Implementasi Syariah Islam

Munculnya tuntutan bagi penerapan syariah Islam di Cianjur tidak mungkin dilepaskan dari peran penting ormas-ormas Islam setempat. Sebagaimana dicatat dalam dokumentasi perjalanan Gerbang Marhamah, rapat-rapat awal bagi penggalangan gerakan berskala massif untuk penegakkan syariah Islam di Cianjur, melibatkan antara lain ormas Gerakan Reformis Islam (Garis), beberapa alumni pesantren Miftahul Huda, kantor Departemen Agama Kabupaten Cianjur yang dimotori ketuanya H. Muh. Kusoy, serta beberapa tokoh Islam. Pertemuan ini terus berjalan dan semakin banyak ormas yang terlibat didalamnya. Dalam perkembangannya, Majelis Ulama Indonesia (MUI) Kabupaten Cianjur yang dipimpin ulama kharismatik KH. Abdul Halim banyak mengambil peranan penting, disamping Departemen Agama yang terus pro aktif. Peran MUI menjadi strategis dalam mendesak penerapan syariah Islam, sebab selain sebagian besar tokohnya merupakan pimpinan pesantren-pesantren di Cianjur, fungsi MUI peran MUI sebagai wadah ormas-ormas Islam juga sekaligus penghubung. Selain juga, karena gerakan ini arahnya adalah formalisasi syariah dalam peraturan pemerintahan daerah maka MUI, sebagai lembaga yang secara formal diakui keberadaannya oleh pemerintah, dirasakan akan lebih efektif untuk mendesak agenda-agenda tersebut kepada pemerintah daerah.

KH. Abdul Halim, yang juga sering dipanggil sebagai Ajengan Lim, menjadi semacam patron bagi hampir semua kiai di Cianjur. Sebagai keturunan generasi ketiga dari kiai besar Cianjur dan sekarang memimpin pondok pesantren tertua di Cianjur, Pesantren Al-Muthmainah Bojongherang. Pengaruh serta ketokohan Ajengan Lim yang kini berusia hampir 80 tahun ini terlihat dalam setiap pengajian mingguan dipesantrennya yang dihadiri oleh ribuan warga. Di MUI ajengan Lim menjabat sebagai ketua sejak akhir 1970-an. Selain di MUI, KH. Abdul Halim juga menjadi Ketua Syuriah NU Cianjur. Praktis semenjak bergulirnya gerakan penerapan syariah Islam di Cianjur sampai dengan berakhirnya kekuasaan Bupati Wasidi, nama KH. Abdul Halim selalu muncul dalam hampir setiap event penegakkan syariah, termasuk dalam hampir semua organisasi atau perkumpulan yang bertujuan mendorong penerapan syariah, seperti LPPI, SILMUI, PAK, TPGM, dan lainnya. Mengingat posisinya yang sangat penting di lingkungan ajengan Cianjur tidak mengherankan kemudian Bupati Wasidi menjadikan KH. Abdul Halim sebagai simbol dalam agenda penegakkan syariah. Beda dengan kebanyakan tokoh Islam di Cianjur yang berafiliasi dengan partai politik, Ajengan Lim memilih tidak masuk dalam partai politik apapun. Faktor ini ternyata memberikan keuntungan yang menyebabkannya kehadirannya mudah diterima baik di lingkungan tokoh Islam maupun pemerintahan daerah. Pada saat beberapa utusan duta besar Amerika Serikat datang ke Cianjur menanyakan motif gerakan syariah Islam ini, selain Bupati Wasidi sendiri, maka KH. Abdul Halim yang dipercaya menjelaskan pada tamu bahwa gerakan syariah Cianjur tidak untuk mendirikan Negara Islam tetapi masih dalam bingkai Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI).<sup>1341</sup>

Pada tahap awal gerakan menuntut penerapan syariah, tokoh MUI yang paling berperan penting melahirkan konsep bagi embrio regulasi bernuansa syariah adalah sekretarisnya umumnya, KH. ME. Musafa. Bersama Ketua Kementrian Agama Cianjur, H. Muh. Kusoy, kedua menjadi aktor strategis. ME. Mustafa menjadi penghubung bagi jajaran ulama di Cianjur, sedangkan Kusoy dikenal memiliki kedekatan khusus dengan Bupati Wasidi. Beberapa menyebut Muh. Kusoy sebagai orang kepercayaan Wasidi untuk program syariah Islam di Cianjur. Dalam perjalanannya, orang kepercayaan Bupati Wasidi

---

1341 Wawancara KH. Abdul Halim, 16 Oktober 2012.

ini semakin memiliki penting dalam mengarsiteki konsep-konsep regulasi daerah bernuansa syariah termasuk juga bagi munculnya organisasi-organisasi pendukung syariah, terutama LPPI.<sup>1342</sup>

Sebagai lembaga think-tank, LPPI lah yang menggodok raperda Renstra Gerbang Marhamah dan raperda Gerbang Marhamah yang kemudian disetujui sebagai Perda pada 2006. Terbitnya buku besar perjalanan Gerbang Marhamah tahap I yang berisikan laporan dan evaluasi penegakan/pengamalan syariah Islam di Kabupaten Cianjur, adalah juga inisiatif dan hasil kerja H. Muh. Kusoy dan tim dibawahnya. Peran Kusoy yang sangat menonjol dalam percaturan politik Islam di Cianjur menjadikan namanya juga turut disebut-sebut sabagai salah satu tokoh Islam yang potensial untuk menjadi wakil bupati dipasangkan pasangan Wasidi.

Ormas lain yang berperan aktif, selain Garis, antara lain Majelis Muslim Bersatu (MIMBAR) dan Gerakan Pemuda Islam (GPI). Dikalangan parpol, Partai Bulan Bintang (PBB) menjadi parpol Islam yang paling getol menginisiasi perjuangan penerapan syariah Islam di Cianjur. Beberapa aktifis ormas Islam inisiator penerapan syariah Islam, seperti MIMBAR dan GARIS memiliki kedekatan khusus dengan Partai Bulan Bintang (PBB). Nama MIMBAR yang mewadahi beberapa ormas Islam semakin meredup seiring perjalanan gerakan penerapan syariah. Bupati Wasidi tampaknya menginginkan MUL, sebagai representasi Islam, sebagai ujung tombak gerakan ini. Organisasi lain seperti Gerakan Reformis Islam atau GARIS akhirnya juga memilih “undur diri” dari aliansi penegakan syariah.

Hingga saat ini GARIS dianggap sebagai salah satu kelompok Islam radikal yang menonjol di Kabupaten Cianjur dan sekitarnya. Selain terkenal karena tindakan yang sering kali kasar dalam merazia lokasi-lokasi yang dianggap sumber kemaksiatan; prostitusi, penjualan minuman keras, narkoba, GARIS juga dikenal paling agresif dalam menolak pembangunan gereja dan perusakan tempat peribadatan Jamaah Ahmadiyah.<sup>1343</sup> Pada 1999-2000 peranan GARIS yang dipimpin Haji Chep Hermawan sangat menonjol dalam mobilisasi kampanye syariah Islam di Cianjur. Termasuk dalam mobilisasi ikrar umat Islam pertama di Cianjur tahun 2000 yang melibatkan seribuan massa dan puluhan ormas. Sekurangnya ada beberapa hal yang membuat GARIS dapat berperan penting ketika itu. Pertama, kedekatan patron GARIS Haji Dapet atau nama sebenarnya Haji Endang Syafe'i, bapak dari Ketua GARIS Haji Chep, dengan para aktifis PBB Pusat dan Dewan Dakwah.<sup>1344</sup> Seperti diketahui PBB dan Dewan Dakwah baik ditingkat nasional maupun daerah-daerah merupakan elemen yang paling bersemangat dalam menuntut pemberlakuan syariah Islam. Kedua, modal financial kuat yang dimiliki Haji Dapet selaku patron GARIS membantu mensuplai segala kebutuhan-kebutuhan financial dalam koordinasi dan rapat-rapat rutin yang melibatkan banyak kelompok. Ormas Islam lainnya umumnya tidak memiliki basis financial yang memadai untuk upaya itu, selain para tokohnya umumnya hanya merupakan pimpinan pesantren. Ketiga, Haji Dapet sendiri diyakini memiliki motif politik yang kuat dibalik gerakan menggalang dukungan bagi syariah Islam di Cianjur, yakni hasrat menjadi kepala daerah. Pada pilkada 2001 Haji

---

1342 Sosok dan peranan H. Muh. Kusoy ini menarik untuk diteliti lebih lanjut. Setelah pensiun dari Kementerian Agama Kabupaten Cianjur, ia pada pemilu 2009 melalui partai kecil nasional Partai Karya Peduli Bangsa PKPB pimpinan Jend. Purn. R. Hartono ini terpilih menjadi anggota DPRD Jawa Barat. Lalu melanjutkan kiprahnya sebagai Sekretaris MUI Kota Sukabumi. Selam di Sukabumi Muh. Kusoy aktif memperjuangkan pembentukan Perda-Perda bernuansa Islam sebagaimana pernah dilakukannya di Cianjur. Pada 2012 sempat mendaftarkan diri maju dalam pemilihan Wali kota Sukabumi tetapi karena kurangnya dukungan ia membatalkan pencalonannya.

1343 Tentang Garis dan tindakan-tindakan radikalnya dapat dilihat dalam laporan tahunan 2010 Setara Institut, lihat: Radikalisme Agama di Jabodetabek dan Jawa Barat, (Jakarta, Setara Institute, 2011), hal. 125-130.

1344 Haji Dapet atau Haji Endang Syafe'i adalah pengusaha local Cianjur yang sukses. Bisnis ini kemudian diteruskan anaknya, Chep Hermawan, hingga saat ini. Sebelumnya menjadi pengusaha Haji Dapet pernah berkarier di militer tetapi dia memberikan simpatinya kepada gerakan Darul Islam (DI) Kartosuwirjo tahun akhir 1950-an hingga awal 1960-an. Ia secara diam-diam sering mensuplai senjata milik angkatan senjata republic ke kelompok Darul Islam. Akibatnya, seiring dengan gagalnya pemberontakan Darul Islam, Haji Dapet karena tindakanya mendukung DI dijatuhi von hukuman 15 tahun di penjara Nusakambangan. Tetapi ia hanya menjalani masa hukuman kurang lebih 7 tahun. Wawancara Chep Hermawan, 17 Oktober 2012. Mungkin karena faktor itu, peran Haji Daper dalam mensponsori tuntutan penerapan syariah di Cianjur, akhirnya banyak yang mengkaitkan gerakan penerapan syariah islam di Cianjur dengan peran para aktifis DI/NIH. Dalam penelitian lapangan, keterkaitan Di/NIH dengan ide penerapan syariah di Cianjur tidak terlihat.

Dapet termasuk nominator dikalangan ormas-ormas Islam untuk merebut kursi kepala daerah, tetapi terganjal akibat tidak memenuhi syarat administrasi pendidikan.<sup>1345</sup>

Karena terhalang maju dalam pemilihan bupati, mau tidak mau Haji Dapet harus memberikan dukungan kepada kandidat lain. Wasidi yang dianggap memiliki komitmen keislaman yang kuat dibandingkan kandidat lainnya dianggap pilihan yang terbaik, tetapi dengan catatan. Yakni, Haji Dapet mengajukan anaknya yang juga pimpinan GARIS, Chep Hermawan, untuk mendampingi menjadi wakil bupati. Haji Dapet yang merupakan pengusaha local sukses siap memberikan bantuan financial dan pengerahan dukungan politik dari kelompok muslim. Sayangnya, keinginan mendampingi anaknya sebagai wakil bupati berpasangan dengan Wasidi kurang mendapatkan sambutan. Termasuk dikalangan tokoh-tokoh Islam sendiri yang mulai merapat ke Wasidi pasca terganjalnya Haji Dapet. Alasannya, Chep masih kurang matang dalam berpolitik dan tidak punya pengalaman pemerintahan. Apalagi sosok GARIS yang telanjur di cap sebagai radikal dan menjurus kekerasan, dianggap kurang menguntungkan bagi peluang Wasidi sendiri. Wasidi sendiri tidak antusias dengan tawaran Haji Dapet untuk berpasangan dengan anaknya. Penolakan akhirnya berujung dengan penarikan GARIS dari berbagai aksi penggalangan penerapan syariah Islam di Cianjur masa Wasidi, bahkan GARIS kemudian menjadi pengkritik terkeras kepemimpinan Wasidi yang dianggapnya hanya memanfaatkan isu syariah Islam untuk kepentingan politiknya. GARIS juga menggelar aksi-aksi demo menentang Wasidi yang dianggapnya membela pendirian gereja-gereja illegal di pinggiran Cianjur. Sepanjang 5 tahun kepemimpinan Wasidi yang mengusung Gerbang Marhamah, pimpinan GARIS Chep Hermawan yang merupakan salah satu inisiator awal penerapan syariah Islam di Cianjur, tampil sebagai penentang kebijakan-kebijakan bupati.

Selain aktor-aktor tersebut di atas, peranan paling sentral dalam pembuatan regulasi daerah bernuansa Islam sebenarnya terletak pada sosok Bupati Wasidi Swastomo sendiri. Terlepas dari motif-motif politiknya, Wasidi benar-benar secara maksimal memanfaatkan kekuasaan politik yang dimilikinya sebagai pejabat bupati untuk melancarkan berbagai agenda penerapan syariah. Beberapa ide penting, seperti dinyatakan banyak sumber dilapangan, justru muncul dari inisiatif Wasidi. Soal nama “Gerbang Marhamah” misalnya, yang menjadi payung bagi seluruh penerapan syariah di Cianjur adalah usulan Bupati Wasidi. Setelah lengser, Wasidi mengakui memang saat terpilih menjadi Bupati Cianjur dirinya telah memiliki rencana bagi penerapan syariah Islam di Cianjur sebagai bentuk penerapan hukum Allah yang tidak mungkin salah.<sup>1346</sup> Inisiatif Wasidi, yang memperjelas bagaimana dia berpera sangat penting, juga ditandai dengan banyaknya surat edaran maupun surat keputusan bernuansa syariah Islam selama kekuasaan Bupati Wasidi. Pemberian dana yang sangat besar dalam sosialisasi dan implementasi syariah Islam, termasuk kepada lembaga-lembaga penggerakannya, tentunya tidak dapat dipisahkan dari peran pemegang kekuasaan politik tertinggi di Kabupaten Cianjur ketika itu, yakni Bupati Wasidi Swastomo sendiri.

## 5.6. Ideologis atau Pragmatisme?

Interaksi partai politik dengan Wasidi juga menarik untuk dikaji. Dua parpol Islam, PKB dan PBB, menjadi bagian dari pendukung inti kepemimpinan Wasidi selama menjabat bupati. Kedua parpol ini juga berperan aktif dalam mengegolkan beberapa regulasi bernuansa Islam di DPRD. Parpol Islam terbesar di Cianjur Partai Persatuan Pembangunan (PPP) selama kepemimpinan Wasidi lebih bersifat pragmatis, dimana kalkulasi politik lebih mengedepan. PPP bukan bagian inner circle bangunan kekuasaan politik Bupati Wasidi. Dalam beberapa isu syariah, PPP memang memberikan dukungan kepada kebijakan keislaman Wasidi. Tetapi dukungan dan kedekatan parpol Islam dengan Wasidi tidak selalu dilatar belakangi oleh dorongan ideology. Justru, faktor pragmatism politik kerap terlihat dalam

---

<sup>1345</sup> Lihat kembali; Windy Triana, *Islamist Rule: The Implementation of Shari'a in Cianjur*, (Singapore, Asia Research Institute and National University of Singapore, 2007), hal. 8.

<sup>1346</sup> Transkrip wawancara pribadi Im Halimatussa'diyah dengan Wasidi Swastomo di Bogor pada 2008.

dinamika hubungan parpol Islam dengan Wasidi. Meski turut mengawal gerakan penerapan syariah Islam, terutama di awal kepemimpinan Wasidi, tetapi dalam Pilkada 2006 dua parpol Islam yakni Partai Keadilan Sejahtera (PKS) dan Partai Persatuan Pembangunan (PPP) membuat manuver dan pilihan politik yang mengejutkan. PPP dan PKS tidak bergabung dalam koalisi mengusung Wasidi untuk terpilih sebagai bupati masa jabatan kedua, yang sekaligus masa 5 tahun tersebut di canangkan Wasidi sebagai masa implementasi Gerbang Marhamah. Alih-alih, PKS dan PPP mendukung calon yang lain untuk bertarung melawan pasangan Wasidi Swastomo -Ade Barkah (Ketua DPRD dari Partai Golkar).

Proses pengajuan kandidat dari PKS dan PPP ada 2006 juga kental nuansa pragmatism. Sebelum pilkada digelar Wasidi telah merasa mendapatkan dukungan yang cukup untuk memenangkan pilkada langsung pertama itu. Dengan memegang dukungan penuh para ulama dan pimpinan pesantren di Cianjur, yang dianggapnya sebagai kartu *truf* untuk mendapatkan dukungan rakyat, koalisi dengan parpol menjadi tidak begitu penting. Apalagi Wasidi juga mendapatkan dukungan penuh dari Partai Golkar dan Partai Bulan Bintang (PBB). Disisi lain, parpol Islam berupaya keras merapat ke Wasidi menjelang pilkada 2006 dengan mengajukan pendamping untuk Wasidi. PPP merekomendasikan satu nama, Ketua PPP Cianjur, untuk mendampingi Wasidi menjadi wakil bupati 2006-2011. PKS juga mengajukan satu nama untuk posisi yang sama kepada Wasidi. Berbagai alasan disampaikan, mulai dari kesamaan ideology dan komitmen bagi penerapan syariah hingga “bagi jatah” kekuasaan. Sayangnya, merasa dikelilingi para ulama yang menjanjikan dukungan penuh bagi kemenangan dalam pilkada, Wasidi tidak menganggap serius tawaran dari kedua parpol Islam tersebut. Ia menolak nama pendamping yang diajukan PPP dan PKS.<sup>1347</sup> Penolakan ini ternyata berdampak serius, merasa terhina karena diremehkan dan dinilai kecil pengaruhnya oleh Wasidi, kedua parpol tersebut PPP dan PKS berputar haluan.. Mereka tidak menjadi bagian tim sukses Wasidi yang telah dipenuhi nama-nama ulama non parpol. PPP akhirnya memutuskan memajukan sendiri calonnya untuk bersaing menghadapi bupati incumbent dalam pilkada 2006. PKS memilih mendukung Tjetjep. Pada pilkada 2006 parpol Islam pendukung Wasidi hanya dua, PKB dan PBB yang masing-masing hanya memiliki 3 dan 2 kursi di DPRD.

Dengan mengantongi “fatwa politik” forum ulama Cianjur dan dukungan beberapa parpol, Wasidi kembali harus bersaing dengan tokoh politik populer yang telah ia kalahkan sebelumnya dalam pilkada 2001, Cecep Muchtar. Tidak adanya reputasi “pembela Islam” pada diri Tjetjep, meyakinkan Wasidi dengan kepercayaan yang tinggi untuk memenangkan pilkada langsung di kota santri tersebut. Ulama dan tokoh-tokoh Islam dipercaya menjadi penentu *vote getter* dibandingkan parpol dengan mesin politiknya. Sayangnya, optimism Wasidi memenangkan dengan mudah pilkada 2006 ternyata tinggal hanya harapan. Hasil pilkada 2006 mengejutkan Wasidi dan para pendukungnya yang menggembar-gemborkan implementasi syariah Islam bagi Cianjur ke depan. Pasangan Wasidi, Bapak Gerbang Marhamah, ditumbangkan oleh pasangan Tjetjep Muchtar-Dadang Sufianto yang tidak memiliki track record pembela formalisasi syariah di Cianjur dalam pilkada 2006. Kalah dengan suara yang tipis, Wasidi-Ade Barkah mendapat 309.181 suara dan Tjetjep-Dadang Sufianto dengan 311.802 suara, kiprah politik Wasidi di Cianjur berakhir. Pasangan yang diajukan PPP, Yayat Rustandi-Titin Suastini juga mengalami

---

1347 Ketersinggungan PKS seperti dinyatakan PJS. Ketua PKS Cianjur ketika itu, “kita yang waktu itu sebenarnya paling duluan membuka komunikasi dengan Wasidi karena sebagai bupati dia mengusung nilai-nilai ke-islaman yang sangat sejalan dengan kita. Termasuk kita sudah melakukan meeting dengan tim kecil pendukung Gerbang Marhamah. Tetapi pada saat kita bicara dengan Wasidi tentang konsep penerapan syariah Islam kedepannya bagaimana dan keinginan PKS untuk memberikan kontribusi pemikiran dan gagasan, Wasidi malah mengatakan ‘nantinya akan saya obrolkan dulu dengan kiai-kiai yang mendukung saya’. Saya mengartikan Wasidi menganggap tidak penting PKS, apalagi kita hanya punya 3 (tiga) kursi”. Akhirnya PKS memutuskan mendukung Tjetjep Muchtar dalam pemilihan bupati 2006. Wawancara A. Fauzi, Anggota DPRD Kab. Cianjur dari PKS, 18 Oktober 2012.

kekalahan telak dengan hanya mendapat 67.936.<sup>1348</sup>

Sedangkan Partai Bulan Bintang (PBB) dibandingkan dua parpol Islam lain, PPP dan PKS, sepanjang kiprahnya di era Wasidi maupun setelah kekalahan Wasidi dalam pilkada 2006 secara konsisten masih memperlihatkan warna ideologisnya. Sebagai parpol penggagas perda-perda bernuansa syariah sejak awal, sejak 2006 PBB muncul sebagai ‘oposisi’ kepemimpinan Bupati Tjetjep Muchtar. Banyak kritik pedas dinyatakan selama kepemimpinan Tjetjep yang dianggapnya “mengkhianati” gagasan bagi implementasi syariah Islam di Cianjur. Tjetjep sendiri selama kampanye pilkada 2006 memang tidak banyak mengumbar janji bagi implementasi syariah Islam. Tetapi bagi PBB, karena sudah dianggap komitmen bersama masyarakat dan pemerintah untuk implementasi Gerbang Marhamah pada periode kedua, 2006-2011 maka harusnya siapapun yang berkuasa terikat dengan ketentuan itu, tidak terkecuali Bupati Cecep. Sebaliknya, PPP dan PKS memilih langkah yang lebih pragmatis merapat dengan kepemimpinan baru dengan dalih “berjuang dalam sistem”.<sup>1349</sup>

Namun begitu, oposisi PBB terhadap Tjetjep yang dimata para ulama inisiator syariah Islam sebagai sosok “alergi” dengan Gerbang Marhamah, tidak selamanya konsisten. Kritik pedas terhadap Cecep hanya berlaku kurang empat tahun, setelahnya PBB mencoba merapat. Setahun menjelang pilkada 2011, elite-elite PBB Cianjur membuat maneuver yang membuat arus bawah merasa gerah. Ini terkait dengan sikap PBB yang berbalik arah menjadi pendukung pasangan Tjetjep Muchtar dalam pilkada 2011. Komitmen-komitmen pragmatis diduga kuat ada dibalik dukungan politik ini.

Perilaku politik PPP dan PKS, dua parpol Islam, yang berubah haluan dalam pemilihan bupati 2006 dengan tidak mendukung Wasidi hanya karena gagal menemukan kesepakatan politik, memberikan gambaran bahwa pragmatism politik yang berujung pada kekuasaan ternyata cukup kental. Padahal secara ideologis kedua partai tersebut lebih dekat kepada sosok Bupati Wasidi yang mengusung agenda penerapan syariah Islam. Lalu apa yang melatari Partai Golkar sebuah partai yang dikenal luas “sekuler” menjadi pendukung penerapan syariah Islam di DPRD Cianjur?. Dua tahun setelah jatuh dari kekuasaan, 2008, mantan Bupati Cianjur itu mengatakan,

*“kalau Golkar menerima Gerbang Marhamah ya kayaknya.. saya berprasangka buruk aja ya. Kayaknya itu politis saja sebetulnya. Sebetulnya ideologinya tidak bisa menerima itu. Parpol non Islam setuju Gerbang Marhamah supaya tidak kehilangan citranya di masyarakat. Itu saja”.*<sup>1350</sup>

Menurut Wasidi dukungan beberapa parpol Islam di Cianjur pun sebagian besar dimotifasi pragmatism politik. Ia menyatakan, “*kalau partai Islam juga saya curiganya ada kepentingan politik, kecuali Partai Bulan Bintang (PBB)*. Kalau PBB memang AD/ART nya juga ngomong tentang syariah Islam”<sup>1351</sup>. Sedangkan ormas Islam yang komitmennya kuat dalam penegakan syariah Islam di Cianjur, menurut Wasidi, hanya Persatuan Islam (Persis) dan PUI. Yang lainnya, seperti NU, hanya biasa-biasa saja.<sup>1352</sup>

Kentalnya pertimbangan politik dalam mendukung atau tidaknya perjuangan Gerbang Marhamah di Cianjur dapat dibaca pula dalam perilaku GARIS yang memilih keluar dari jejaring ormas Islam pendukung penerapan syariah Islam di Cianjur. Seperti dinyatakan Chep, Ketua GARIS, ia mulai tidak percaya dengan Wasidi ketika membiarkan pembangunan gereja liar dan para kiai Cianjur juga diam saja. Chep meragukan motif ideologis keislaman yang memotifasi para kiai dan kelompok-kelompok

---

1348 Amin Mudzakir, *Politik Muslim dan Ahmadiyah di Indonesia Pasca Soeharto: Kasus Cianjur dan Tasikmalaya*, makalah yang disampaikan dalam seminar Internasional IX Yayasan Percik tahun 2008, hal. 6. Calon dari PDIP, Dadang Rahmat-Kusnadi Sandjaya memperoleh 218.391 suara.

1349 Wawancara Muh. Thoha Ketua PBB Kabupaten Cianjur, 17 Oktober 2012. Thoha mengatakan bahwa dukungan PKS kepada Tjetjep dalam pilihan bupati 2006 terkait dengan kontrak politik “pragmatis” karena secara ideologis mestinya lebih dekat kepada Wasidi yang mengusung syariah Islam.

1350 Transkrip wawancara Iim Halimatussa’diyah dengan Wasidi Swastomo di Bogor, 2008.

1351 Ibid.

1352 Ibid.

Islam saat mendukung Gerbang Marhamah Cianjur. Tetapi kritikan dan serangan GARIS terhadap Bupati Wasidi banyak yang menghubungkan dengan soal tidak terakomodasinya aspirasi politik, yakni penolakan Wasidi dan para ulama terkait usulan Haji Dapet yang menyodorkan nama anaknya, Chep Hermawan Ketua Garis, saat pemilihan Bupati 2001.<sup>1353</sup> Mulai saat itu GARIS nyaring suaranya dalam menyerang kebijakan politik Wasidi hingga masa jabatannya berakhir.

Wasidi sendiri menegaskan bahwa motifasi dirinya dalam memperjuangkan penerapan syariah Islam di Cianjur karena kesadaran keagamaan atau ideologis, bukan kepentingan politik. Saat ditanya motivasinya, Wasidi menjawab,

*“saya sudah punya motivasi itu (penerapan syariah), kebetulan masyarakat juga meminta itu. Waktu itu ada beberapa LSM yang menuntut ini dan itu, saya bilang ngga usah disuruh, karena saya juga punya pemikiran kearah sana (penerapan syariah-pen). Semenjak saya menjalani addinul Islam saya punya keyakinan bahwa konsep yang paling benar datang dari Allah adalah konsepsi Islam. Islam itu way of thinking yang harus kita masuki secara total. Segala macam kehidupan kita harus Islami. Karena pendapat saya hukum Allah itu tidak mungkin salah”.*<sup>1354</sup>

Namun begitu, dimata aktor-aktor politik lain, kebijakan Wasidi dengan Gerbang Marhamahnya tidak bisa dipisahkan dengan motif kepentingan politik. Bahkan motif ini yang lebih utama. Seperti diutarakan salah satu tokoh PKS Cianjur:

*“ada tujuan politik Wasidi disitu. Ia berusaha masuk ke karakter masyarakat Cianjur dan santri. Bahkan Pak Wasidi bilang sendiri ke saya ia seperti tidak sadar, bangun atau tidur, tiba-tiba pagi-pagi tercetuslah ide Gerbang Marhamah”.*<sup>1355</sup>

Begitupun dengan para ulama, keinginan membentuk Perda Islam Gerbang Marhamah tidak selalu dimotifasi nilai-nilai Islam, tetapi ada juga kepentingan yang lain. Tokoh PKS Cianjur ini menambahkan,

*“nilai politis dari Gerbang Marhamah ini tinggi, bahkan menurut saya terlalu tinggi. Terlalu dipaksakan pelaksanaannya. Ketika bicara implementasi Gerbang Marhamah maka yang muncul adalah program-program kegiatan. Itu bahasanya ada proyeklah. Walau memang semua kegiatan itu harus didanai, tetapi kelihatan juga akhirnya bahwa orientasinya adalah proyek”.*<sup>1356</sup>

Konsep pelaksanaan syariah Islam dalam dua tahap, 2001-2005 dan 2006-2010 sebagaimana ada di Renstra, menurut Ketua PBB Cianjur Muh Thoha, juga banyak yang menghubungkan dengan motif politik supaya Wasidi bisa menjabat Bupati Cianjur selama dua periode.<sup>1357</sup> Saep Lukman, politisi PDIP Cianjur, menyatakan hak yang hampir sama bahwa motifasi politis lebih terlihat dalam kemunculan gerakan Gerbang Marhamah ini. Ia menyatakan,

*“awal mulanya gerakan gerbang marhamah itu adalah gerakan politik karena ada tuntutan dari sekelompok masyarakat pada saat-saat pemilihan kepala daerah tahun 2001. Ada semacam deal bahwa kelompok-kelompok Islam bersedia mendukung Wasidi dengan syarat ia bersedia menandatangani persetujuan bagi penerapan syariah Islam di Cianjur apabila terpilih. Jadi bukan gerakan yang murni berasal dari masyarakat secara utuh. Gerakan ini kemudian direspons oleh pemerintah daerah dan partai-partai politik. Jadi betul-betul sebuah gerakan politik”.*<sup>1358</sup>

## 5.7. Merosotnya Perda Syariah Di Cianjur

Hingga pelaksanaan pemilihan kepala daerah (pilkada) kabupaten Cianjur 2006, pembahasan

---

1353 Penolakan para kiai ini telah membuat Haji Dapet, yang banyak kontribusi besar bagi pendanaan mobilisasi dukungan syariah Islam 1999-2000 tersinggung berat dan peristiwa itu menyebabkan hubungan dengan para kiai agak retak. Wawancara dengan Chep Hermawan, Ketua GARIS, 17 Oktober 2012.

1354 Transkrip wawancara Iim dengan Wasidi Swastomo, 2008.

1355 Wawancara A. Fauzi mantan PJS Ketua PKS Cianjur, 18 Oktober 2012.

1356 Ibid. Hal yang hampir sama diakui Moh. Thoha Ketua PBB yang dulunya menjadi pendukung Wasidi bahwa sosialisasi penerapan syariah Islam selama masa Wasidi melibatkan putaran dana yang sangat besar. Tetapi, lanjut Thoha, “yang menikmati dana ya kiai-kiai itu saja, yang lain tidak kebagian”. Wawancara Moh. Thoha, 17 Oktober 2012.

1357 Wawancara Moh. Thoha, 17 Oktober 2012.

1358 Wawancara Saep Lukman, 17 Oktober 2012.



raperda Gerbang Marhamah masih macet di DPRD. Padahal, sejak 2004 beberapa eksponen gerakan Islam telah menuntut segera disahkan menjadi Peraturan Daerah. Agak mengherankan karena dari segi komposisi pendukung perda bernuansa syariah Islam, gabungan wakil parpol Islam dan Partai Golkar di DPRD mestinya mampu mengalahkan suara para penentangannya. Sehingga mundurnya pembahasan raperda tersebut memunculkan banyak pertanyaan. Kenyataannya dua parpol Islam, PPP dan PKS, termasuk yang enggan menyetujui raperda tersebut. Sikap yang ditunjukkan PDIP juga sama.<sup>1359</sup>

Salah satu spekulasi yang muncul, mandegnya pembahasan raperda tersebut disengaja sebagai strategi politik untuk dapat terpilih kembali pada pilkada 2006. Kenyataannya menjelang pilkada 2006 berbagai isu yang muncul banyak terkait erat dengan masa depan raperda Gerbang Marhamah ini. Seperti telah dicatat sebelumnya, ada semacam ancaman yang halus dari kubu Wasidi bagi kelompok Islam di Cianjur bahwa bila ada pergantian kepemimpinan baru dalam pilkada 2006 maka raperda Gerbang Marhamah dipastikan terkubur selamanya. Hanya di tangan Wasidi, Bapak Gerbang Marhamah, rancangan perda itu terselamatkan. *Inner circle* Wasidi, terutama para ulama Cianjur yang menjadi tim sukses, juga jauh hari telah mengkampanyekan sosok Tjetjep, yang bakal menjadi rival dalam pilkada, sebagai 'tidak islami'. Mendukung calon selain Wasidi, menurut mereka, berarti anti penerapan syariah Islam.

Seperti telah dijelaskan sebelumnya, pilkada 2006 dimenangkan oleh pasangan calon "anti-perda" Tjetjep Muchtar-Dadang Sufiyanto dengan selisih suara tipis. Kekalahan Wasidi sangat mengejutkan para pendukungnya, terutama para ulama pendukung syariah Islam. Juga menjadi pukulan telak bagi kredibilitas para ulama yang telah *all out* berjuang bagi kemenangan Wasidi termasuk. Dengan nada getir salah satu pendukung Wasidi, KH. Abdul Qodir yang dikenal juga sebagai Haji Koko, mengatakan:

*"dulu saat Bupati Wasidi kita sering diajak beliau saat memberikan sumbangan ke kiai-kiai dan pondok pesantren, sampai disangkanya itu adalah uang untuk kampanye. Sebaliknya Tjetjep (yang saat itu menjabat Ketua Bapeda Cianjur) turun tangan sendiri langsung membagi-bagi uang ke rakyat, ada yang dapat 25 ribu, ada yang 50 ribu. Ternyata itu lebih efektif dan membuat Wasidi kalah".<sup>1360</sup>*

Selain faktor money politik yang memenangkan Tjetjep, ada beberapa analisa yang menarik dari para pendukung Bupati Wasidi soal kekalahan kandidatnya dalam Pilbup 2006. Pertama, keberhasilan dari kampanye beberapa kelompok Islam yang kecewa, terutama GARIS, kepada Bupati Wasidi soal "Proyek Kristen" Lembah Karmel. Karena sikapnya yang dianggap kurang tegas menutup dan membatalkan perluasan pembangunan di Lembah Karmel itu, Bupati Wasidi dikampanyekan sebagai "antek Kristen". Kampanye ini cukup sukses merusak reputasi ke-Islam Wasidi. Ketua PKB Cianjur waktu itu, Zeni Ahmad, menegaskan, "kekalahan Wasidi bukan karena masyarakat Cianjur tidak berselera lagi kepada syariah Islam, tetapi karena berkembangnya opini Wasidi tidak setia lagi kepada perjuangan Islam".<sup>1361</sup> Kedua, seperti disampaikan Haji Koko, karena Wasidi bukan orang dengan tradisi keagamaan NU maka sering kali bila sholat subuh tidak memakai doa qunut. Hal ini kemudian dipropagandakan oleh lawan-lawan politiknya bahwa Wasidi adalah pengikut ajaran wahhabi.<sup>1362</sup> Banyak umat Islam yang terpengaruh dengan pencitraan jelek ini. Wasidi sendiri mengakui paham keagamaannya lebih banyak dipengaruhi kiai-kiai Persatuan Islam (Persis) yang dikenal puritan. Wasidi adalah murid dari salah satu

---

<sup>1359</sup> PDIP sejak begulirnya tuntutan penerapan syariah Islam di Cianjur menjadi parpol yang paling bersikap kritis. Beberapa kebijakan keislaman Wasidi ditolak PDIP karena sangat kental nuansa politiknya. Seperti dinyatakan Saep Lukman, Wakil Ketua DPRD Cianjur dari unsure PDIP, sebenarnya partai tidak menolak syariah Islam dipraktikkan tetapi yang diinginkan bukan hal-hal simbolis, melainkan harus yang substansial, misalnya program pemberantasan kebodohan, pengentasan kemiskinan, dsb. Wawancara Saep Lukman, 17 Oktober 2012.

<sup>1360</sup> Wawancara KH. Abdul Qodir, Cianjur 15 Oktober 2012. "Haji Koko" demikian panggilanannya juga merupakan inisiatif penekanan syariah Islam, menjabat Ketua Penasehat LPPI dan Ketua Bazis Kabupaten Cianjur.

<sup>1361</sup> "Wajah Puritan Pondok Ajengan", Majalah Gatra Nomor 14 Februari 2006.

<sup>1362</sup> Wawancara KH. Abdul Qodir, 15 Oktober 2012.

tokoh Persis di Sukabumi, Kiai Dadun Kohar.<sup>1363</sup>

Kepemimpinan baru Tjetjep Muchtar telah merubah konfigurasi politik di Cianjur. Peran tokoh-tokoh Islam, pendukung militant Wasidi, yang sekian lama mewarnai kepolitikan di Cianjur mulai berangsur tenggelam. Kritik terhadap peran politik ulama juga makin sering bermunculan. Peranan tokoh Islam di Cianjur yang oleh bebepa unsur dipandang sering berlebihan selama kepemimpinan Wasidi, termasuk penggunaan dalih-dalih agama untuk kemenangan Wasidi, dianggap sebagai tindakan menggadaikan agama untuk kepentingan politik. Masa-masa awal kepemimpinan Tjetjep Muchtar ditandai dengan membekunya hubungan Bupati dengan kelompok ulama. Tjetjep Muchtar dalam beberapa kesempatan melontarkan ketidaksukaannya dengan beberapa ulama Cianjur yang dianggap suka mengobral janji. Dia juga punya pengalaman buruk dengan para kiai yang mendukung Wasidi pada pemilu 2006.<sup>1364</sup>

Di tengah situasi yang tidak mengenakkan di kedua belah pihak itu, KH Abdul Halim sebagai kiai paling senior menyampaikan saran pada bupati yang baru, untuk segera menjadikan raperda Gerbang Marhamah sesegera mungkin menjadi peraturan daerah. Ada dua alasan mengapa usulan ini penting diajukan: Pertama, memperbaiki citra Tjetjep yang selama ini dianggap kurang respek dengan agenda penegakkan syariah Islam di Cianjur; Kedua, mencairkan hubungan antara bupati yang baru dengan tokoh-tokoh Islam inisiator penegakkan syariah Islam yang sempat memburuk. Untuk usulan menjadikan raperda ini menjadi perda, Tjetjep setuju dan berjanji untuk segera mewujudkan.<sup>1365</sup> Sedangkan para kiai pendukung syariah dan Wasidi dimasa kepemimpinan Bupati Tjetjep merasa ditinggalkan. Bupati Tjetjep hanya merangkul ulama kharismatik Kiai Abdul Halim.<sup>1366</sup>

Pada 20 Juli 2006 secara resmi raperda Gerakan Pembangunan Masyarakat Berakhlaqul Karimah, atau biasa disebut Gerbang Marhamah, disahkan menjadi Peraturan Daerah (Perda) Nomor 03 tahun 2004. Isi dari perda ini memperlihatkan beberapa kompromi politik. Ada banyak perubahan disana-sini dibandingkan draft raperda yang dimajukan sebelumnya. Perubahan yang mencolok, yang menyebabkan kekecewaan besar barisan kiai inisiator, ialah dihilangkannya pasal tentang keberadaan Lembaga Pengkajian & Pengembangan Islam (LPPI) dan Tim Penegak Gerbang Marhamah (TPGM). Padahal LPPI sejak keberadaannya tahun 2001 menjadi lembaga paling penting dalam menggodok berbagai konsep penerapan syariah Islam beserta aturan teknisnya. LPPI juga telah menjadi wadah bagi para kiai, inisiator syariah Islam, untuk terus memperluas kiprahnya. Selain tentu saja lembaga tempat bernaung para kiai ini dari tahun ke tahun masa kepemimpinan Wasidi memperoleh geyuran dana yang terus bertambah. Dengan demikian, tanpa LPPI, para kiai di Cianjur kehilangan wadah resmi untuk melanjutkan kiprahnya seperti sebelumnya dan juga hilangnya insentif material. Oleh Tjetjep, LPPI lalu dilebur keberadaanya dalam SILMUI.

Nasib yang hampir sama terjadi pada lembaga serupa, Penyuluh Ahlaqul Karimah (PAK). Lembaga yang dibentuk MUI ini merupakan ujung tombak sosialisasi penegakan syariah Islam di Cianjur. Dianggap sebagai tulang punggung sebab PAK melibatkan ratusan ulama yang berjenjang dari Pembina di tingkat kabupaten hingga pelaksana tingkat majelis taklim. Di 2004 saja telah tercatat 778 orang yang bergabung dalam keanggotaan PAK. Dengan insentif yang dari APBD Kabupaten Cianjur per orang per tahun rata-rata Rp. 1.000.000,- (satu juta rupiah), maka dalam setahun setidaknya PAK mendapatkan dana Rp. 778.000.000,- (tujuh ratus delapan puluh juta rupiah). Jumlah yang sangat besar ini masih

---

1363 Setara Institut, *Radikalisme Agama di...*, hal. 133.

1364 Wawancara Moh. Thoah, Ketua PBB Kab. Cianjur 17 Oktober 2012.

1365 Wawancara KH. Abdul Halim, Ketua MUI Cianjur, 16 Oktober 2012. Ia mengatakan kepada bupati Tjetjep yang baru terpilih, “bagaimana ini dengan Gerbang Marhamah, saudara dukung apa tidak? Kalau dukung, maka saya dukung (Bupati Tjetjep) seratus persen. Kalau tidak mendukung, saya kurang simpati. Saya ingin saudara sebagai bupati untuk memperjuangkan Gerbang Marhamah ini menjadi Perda”. Menjawab tantangan itu Bupati Tjetjep menyatakan komitmennya mendukung Gerbang Marhamah.

1366 Wawancara KH. Abdul Qadir, 15 Oktober 2012.

belum termasuk bantuan pendanaan lain bagi kegiatan PAK, seperti pelatihan dan pembekalan tenaga PAK, percetakan brosur, buku-buku, dan sebagainya.<sup>1367</sup> MUI juga kebagian berkah dana yang terus naik di era Wasidi, sebagaimana dinyatakan Haji Koko, bila masa sebelumnya per tahun MUI hanya diberikan dana 15 juta hingga 25 juta, pada saat Bupati Wasidi MUI dibantu hingga 500 juta. Pada saat itulah Majelis Ulama menjadi sangat kompak.<sup>1368</sup> Sejak lengsernya Wasidi, oleh Bupati yang baru gelontoran dana ratusan juta hingga lebih satu milyar pertahun bagi semua kebutuhan PAK dihentikan. Praktis mulai 2006 tidak ada lagi kegiatan berarti yang dilakukan PAK. Aliran dana ke MUI juga semakin seret.

Keberadaan PAK yang mendapatkan suntikan dana besar dari APBD ini memancing beberapa dinas lain membentuk lembaga serupa. Dinas Pendidikan dan Kebudayaan misalnya, membentuk lembaga Guru Penyuluh Akhlaqul Karimah (GPAK) yang beranggotakan 1.302 guru (SD hingga SMA/SMK). Demikian pula dengan Kantor Departemen Agama yang juga menugaskan 500 tenaga guru (MI hingga MA) menjadi anggota GPAK. Tidak ada catatan apakah GPAK juga mendapatkan dana dari APBD dan seberapa besar jumlahnya. Namun sama dengan yang dialami PAK, akhirnya GPAK juga tidak berlanjut setelah Cecep menjabat bupati. Penghentian bantuan dana bagi lembaga-lembaga penopang penerapan syariah Islam ini menjadi titik balik kemerosotan serius dalam upaya para tokoh-tokoh Islam dalam formalisasi syariah Islam lebih lanjut.

Awalnya, masih terbersit harapan dikalangan inisiator dan penggerak syariah Islam bahwa dengan disahkannya Perda Nomor 03 tahun 2006 tentang Gerbang Marhamah ini, lembaga-lembaga penyokong masih dapat melanjutkan kiprahnya. Meskipun tidak semassif era Wasidi. Sebab, Perda ini memberikan klausul bagi pengembangan dan pembinaan Gerbang Marhamah yang akan diatur lebih lanjut oleh Bupati. Tetapi, masih berkali-kali ditagih, peraturan ataupun kebijakan bupati tentang pengembangan dan pembinaan Gerbang Marhamah ini tidak ada wujudnya.

Satu hal yang kemudian memunculkan masalah krusial dalam Perda Gerbang Marhamah ini adalah adanya pasal di Bidang Pendidikan yang berisikan ketentuan “Setiap peserta didik yang beragama Islam wajib mengikuti pendidikan agama yang diselenggarakan oleh Madrasah Diniyah, Pondok Pesantren, atau lembaga pendidikan keagamaan sejenis”. Pasal ini awalnya tidak memunculkan masalah besar. Tetapi seiring dengan terjadinya kesenjangan penghasilan guru sekolah negeri dengan status PNS dan agama swasta (terutama madrasah), dimana para guru sekolah negeri mendapatkan tambahan penghasilan lewat sertifikasi dan tunjangan lain, guru-guru madrasah diniyah mulai mempersoalkan implementasi pasal ini. Para guru madrasah diniyah yang umumnya, untuk tidak mengatakan hampir semuanya, memperoleh honor jauh dari layak menggugat kebijakan Bupati yang dianggap tidak berpihak kepada guru madrasah diniyah. Sekaligus menuntut supaya pemerintah daerah konsisten menerapkan ketentuan ini. Motif ekonomi terlihat jelas lebih mengemuka. Dengan keharusan siswa muslim mendapat ijazah kelulusan dari madrasah diniyah atau pesantren, maka harusnya apabila diterapkan, akan memberikan dampak pemasukan yang signifikan bagi guru-guru madrasah diniyah.

Hingga saat ini, demo menuntut kejelasan pasal ini dan penerapannya, terus dilakukan guru-guru madrasah diniyah. Sejauh ini hasilnya masih nihil. Bupati Tjetjep, yang terpilih untuk masa kedua kalinya (2011-2016) beralih pasal ini sulit untuk diterapkan sebab Pemerintah Daerah tidak memiliki cukup uang. Tetapi kegiatan non keagamaan yang harganya lebih mahal mencapai milyaran, bantuan 10 juta rupiah per RT setiap tahun di seluruh Kabupaten Cianjur sebagaimana dijanjikan saat kampanye, malah menjadi program unggulan dan mulai dijalankan.<sup>1369</sup>

---

<sup>1367</sup> Rincian pendanaan untuk Penyuluh Akhlaqul Karimah (PAK) dapat dilihat dalam: Perjalanan Gerbang Marhamah..., hal. 34-35.

<sup>1368</sup> Wawancara KH. Abdul Qodir, 15 Oktober 2012.

<sup>1369</sup> Pejelasan menarik disampaikan A. Fauzi Anggota DPRD dari PKS, Tjetjep menghindari pembuatan Perda Madrasah sebab tahu bahwa guru-guru madrasah diniyah umumnya merupakan elemen pendukung parpol Islam, terutama PKS, jadi secara politik tidak menguntungkan Tjetjep. Ia lebih suka membangun jaringan pada akar rumput, yakni RT, yang menjadi mesin

## 5.8. Kesimpulan

Proses politik dalam upaya penerapan syariah Islam di Cianjur tidak bisa dilepaskan dengan euphoria politik pasca reformasi, serta kebijakan otonomi daerah yang memberikan hak dan kewenangan lebih luas kepada daerah mengatur dirinya sendiri. Seperti diketahui bahwa pada saat yang bersamaan di beberapa daerah di Indonesia juga muncul aspirasi yang sama; pemberlakuan syariah Islam. Di Jawa, beberapa daerah di Jawa Barat, merupakan yang paling aktif menyuarakan aspirasi ini. Tuntutan bagi permbelakuan syariah ini misalnya dapat dilihat dalam dinamika politik keagamaan di Kabupaten Bandung, Kabupaten Tasikmalaya, Kabupaten Sukabumi, Kabupaten Garut, Kabupaten Indramayu, dan Kabupaten Cianjur sendiri.

Perjuangan penerapan syariah Islam di Cianjur melibatkan berbagai aktor dengan latar belakang ideologi yang beranekaragam. Dari luar parpol, pendukung gerakan ini muncul dari kalangan ormas-ormas Islam. Merekalah yang pertamakali menginisiasi gagasan ini. Didalam parpol, pendukung inti gerakan penerapan syariah Islam setidaknya selama kekuasaan Bupati Wasidi adalah Partai Golkar, Partai Kebangkitan Bangsa (PKB) dan Partai Bulan Bintang (PBB). Sedangkan PPP dan PK (kemudian menjadi PKS) bersikap pasif. Mengherankan memang bahwa nasib dan perjalanan agenda syariah Islam nasibnya banyak bertumpu kepada "partai sekuler" Golongan Karya. Selain ormas dan parpol, Bupati Wasidi dan beberapa elite di dinas daerah, terutama Kementerian Agama Cianjur, juga menjadi faktor penting dalam membentuk kebijakan-kebijakan daerah yang bernuansa Islam.

Gerakan penegakkan syariah Islam di Cianjur, dengan begitu banyaknya pelaku yang terlibat, tentunya tidak didasari oleh satu faktor saja, misalnya faktor ideology keislaman yang semakin meningkat. Berbagai faktor saling bertumpang tindih didalamnya, antara kepentingan-kepentingan ideologis dan pragmatis. Baik para pelaku yang memiliki *background* ke-Islaman maupun sekuler selalu mempertimbangkan kalkulasi-kalkulasi politik di tengah proses politik yang berjalan. Perilaku politik dua parpol Islam, PPP dan PKS yang pasif, dan malah pada pemilihan bupati 2006 justru tidak mendukung Bupati Wasidi yang memperjuangkan penerapan syariah Islam menggambarkan bagaimana kepentingan partai politik ternyata sering lebih utama dari pada komitmen ideology. Dukungan tokoh-tokoh Islam kepada agenda penerapan syariah juga tidak bisa dilepas dengan motif-motif bersifat material.

Pada satu sisi, pergulatan politik Islam di Cianjur menegaskan salah satu dictum penting dalam pendekatan pilihan rasional (*rational choice*) yang mendasari pelaku politik, dimana kebijakan politik terkait erat dengan upaya maksimalisasi keuntungan politik (*political benefits*).<sup>1370</sup> Sejah aspirasi pemberlakuan syariah islam sejalan dengan kepentingan politik aktor (terutama pejabat politik dan politisi di DPR), maka mereka dengan antusias akan merealisasikan. Tetapi, apabila tidak sejalan atau bahkan akan merugikan posisi politiknya, maka dengan senang hati mereka mengabaikan berbagai aspirasi tersebut. Meski begitu, mengabaikan begitu saja pengaruh ideology sebagai salah satu unsur yang menjadi pertimbangan dalam membuat pilihan-pilihan politik, akan menjerumuskan pada simplifikasi politik dan mengabaikan kompleksitas persoalan yang ada didalamnya.

---

politiknya selama ini. Wawancara A. Fauzi, Cianjur 18 Oktober 2012.

<sup>1370</sup> Lihat, Geddes, Barbara. *Politician's Dilemma: Building State Capacity in Latin America*. California: University California Press, 1994

# Pergulatan Politik Kelompok Konservatif dan Liberal dalam Kesetaraan Gender di Tunisia

Oleh: Budi Juliandi

Dosen Syari'ah STAIN ZCK Langsa Aceh

## Abstrak

*This article investigates the history of gender equality in Tunisia over fifty years. It addresses three questions: how was gender equality before and after independence, and also how was gender equality after the Arab spring, and how the progress of gender equality after the Arab spring. In the colonial period, conservative forces were stronger and more dominant than in liberal ones. Since independence, however, the situation has changed. Instead, gender equality has strengthened while conservatives had kept women in the background. Results indicate that a recent trend of the progress of gender equality in post-Arab Spring in Tunisia mainly showed that support for gender equality became much stronger.*

## A. Pendahuluan

Tunisia adalah sebuah Negara yang 99,5% penduduknya beragama Islam (dari jumlah penduduk 10,8 juta) dan pada umumnya penganut Sunni-Maliki, sebagaimana umumnya umat Islam di kawasan Afrika Utara.<sup>1371</sup> Tunisia menjadi negara protektorat Perancis setelah konvensi *La Marsa* tahun 1883. Sejak itu, kultur hukum di Tunisia secara luas mendapat pengaruh dari kultur hukum Barat. Hukum Sipil, Hukum Perdata, dan Hukum Pidana, merefleksikan prinsip hukum Perancis di Tunisia.<sup>1372</sup>

Negara ini, oleh banyak pakar dinilai paling progresif, liberal dan radikal dari Negara-negara Muslim dalam kepeduliannya terhadap masalah hak-hak perempuan, konsistensinya dalam pelarangan poligami melalui UU selama lebih dari setengah abad, dan keberpihakan dan pengembangan terhadap kepentingan kaum perempuan. Tahir Mahmood berpendapat bahwa beberapa pembaruan yang dimasukkan dalam hukum keluarga di Tunisia cukup revolusioner dan distingtif dari Negara-negara di kawasan Arab.<sup>1373</sup> M. Atho Mudzhar menyebut bahwa Tunisia adalah salah satu Negara setelah Turki yang paling radikal melarang poligami, dan keberanjakannya dari konsep tradisional dalam bidang hukum perkawinan Islam adalah yang paling radikal.<sup>1374</sup> Kamala Chandrakirana mengatakan bahwa Hukum Keluarga di Tunisia membangun hak-hak perempuan secara penuh. Hukum Keluarga di Tunisia merupakan salah satu hukum keluarga yang paling progresif di dunia Arab.<sup>1375</sup> V.M. Moghadam menilai bahwa Status Hukum Pribadi tahun 1956 Tunisia memberikan hak-hak kesetaraan kaum perempuan secara penuh sehingga dengan demikian tetap menjadikan Negara tersebut sebagai Negara Arab yang memiliki hukum keluarga paling progresif di dunia Arab hari ini.<sup>1376</sup> Mounira M. Charrad dan Amina Zarrugh mengatakan bahwa Hukum Keluarga Tunisia, liberal dan berada di barisan terdepan dalam hal hak-hak asasi perempuan di Dunia Arab, serta membawa perubahan cukup signifikan.<sup>1377</sup>

---

1371 KBRI Tunis, *Tunisia dan Hubungan Bilateral Indonesia-Tunisia* (Tunis: KBRI, 2013), 21-23.

1372 Tahir Mahmood, *Personal Law in Islamic Countries: History, Text and Comparative Analysis* (New Delhi: Academy of Law and Religion, 1987), 151.

1373 Tahir Mahmood, *Family Law Reform in the Muslim World* (Bombay: N.M. Tripathi PVT. Ltd, 1972), 100.

1374 M. Atho Mudzhar, *Islam and Islamic Law in Indonesia: A Socio-Historical Approach* (Jakarta: Balitbang Depag R.I, 2003), 160.

1375 Kamala Chandrakirana, "Women's Place and Displacement in the Muslim Family: Realities from the Twenty-first Century," dalam *Wanted: Equality and Justice in the Muslim Family*, Zainah Anwar (ed) (Selangor: SIS Forum Malaysia, 2009), 254.

1376 V.M. Moghadam, "Tunisia" dalam S. Nazir and L. Tomppert (eds), *Women's Rights in the Middle East and North Africa: Citizenship and Justice* (New York: Freedom House and Lanham, 2005), 295.

1377 Mounira M. Charrad dan Amina Zarrugh, "The Arab Spring and Women's Rights in Tunisia", dalam <http://www.e-ir>.

Sebuah studi tentang hak-hak asasi perempuan di kawasan Timur Tengah dan Afrika Utara yang dilakukan oleh *Freedom House* menyebutkan bahwa Tunisia merupakan Negara yang paling berhasil dalam hal pemberian kebebasan terhadap kaum perempuan di kawasan itu, diikuti oleh Maroko, Aljazair, Lebanon, Mesir, Yordania, Palestina, Kuwait, Bahrain, Syria, Libya, Uni Emirat Arab, Irak, Qatar, dan Iran. Negara Arab lain seperti Arab Saudi dan Yaman dinilai Negara yang paling terbelakang dalam hal pemberian kebebasan terhadap kaum perempuan.<sup>1378</sup>

## **B. Kesetaraan Gender dalam Pergulatan Politik antara Kelompok Konservatif dan Liberal**

Capaian luar biasa di atas tidak lepas dari pergulatan politik. Pergulatan politik antara kelompok konservatif dan liberal tentang kesetaraan gender di Tunisia berawal pada tahun 1924 sejak Manubiya al-Wartani seorang politisi perempuan mengkampanyekan hak-hak perempuan di Tunisia. Perjuangan yang bermula untuk menuntut kesetaraan gender berubah menjadi pergulatan politik antara kelompok konservatif dan liberal.<sup>1379</sup>

Selain al-Wartani, sekitar tahun 1929, al-Tahir al-Haddad (1899-1935) juga menyuarakan kesetaraan gender dalam bukunya *Imra'atuna fi al-Shari'ah wa al-Mujtama'*. Ia mengkritik pemahaman fuqaha tentang pembagian warisan, hak memilih pasangan hidup, kawin paksa, posisi isteri dalam rumah tangga, dan poligami yang menurutnya banyak merugikan kaum perempuan. Ia juga mengatakan bahwa fuqaha memosisikan perempuan tidak ubahnya sebagaimana budak.<sup>1380</sup> Selain itu, al-Haddad juga menilai bahwa kelompok Islam konservatif sebagai agen kekuatan penjajah Perancis selama mereka tidak menerima spirit pembebasan terhadap hak-hak kaum perempuan.<sup>1381</sup> Di bawah ini merupakan pertanyaan-pertanyaan akademik yang cukup kritis yang diajukan oleh al-Haddad dalam bukunya tersebut terhadap sejumlah ulama *Zaytunah*:

1. Apakah perempuan berhak menentukan sendiri calon suaminya?
2. Apakah isteri yang menderita karena ditinggal lama oleh suami yang tidak jelas keberadaannya berhak menuntut cerai suami?
3. Apakah isteri menjadi mitra setara bagi suami dalam rumah tangga atukah ia berada di bawah pengawasan suaminya?
4. Apa ukuran kebebasan bagi isteri untuk mengatur keuangannya sendiri? Apakah isteri harus menyerahkan hartanya kepada suami dengan secara terpaksa?
5. Apakah isteri berhak mengucapkan *li'an* ketika ia menyaksikan sendiri perbuatan zina yang dilakukan oleh suaminya, atukah *li'an* merupakan hak suami saja?<sup>1382</sup>

Al-Tahir Bin 'Ashur cukup keras menghakimi karya Tahir Haddad. Ia mengkritik keras al-Tahir al-Haddad yang ia nilai telah keluar dari agama. Al-Tahir Bin 'Ashur memberikan kata pengantar sekaligus mendukung sejumlah buku yang menyerang pemikiran al-Tahir al-Haddad. Buku tersebut adalah, 1. *Ruh al-Islam wa-Naqd Ara' al-Mulhidin* (1930) karya Muhammad al-Shafi'i Bin Muhammad al-Nafti, 2. *Al-Haddad 'alá Imra'at al-Haddad*, karya Muhammad Salih Bin Murad, 3. *Sayf al-Haqq 'alá Man La Yara al-Haqq*, karya 'Umar al-Bari al-Madani. Selain sebagai pimpinan *al-Zaytunah*, al-Tahir Bin

---

info/2013/09/04/the-arab-spring-and-women-rights-in-tunisia/. Diakses./04/03/2014.

1378 S. Kelly dan J. Breslin, *Women's Rights in Middle East and North Africa: Progress Amid Resistance* (New York: Freedom House and Roman Littlefield, 2010), 4.

1379 Ahmad Khalid, *Adwa' Min al-Bi'ah al-Tunisiyah 'Ala al-Tahir al-Haddad wa Nidal Jayl* (Tunis: Al-Dar al-Tunisiyah li al-Nashr, Cet III, 1985), 251.

1380 Al-Tahir al-Haddad, *Imra'atuna fi al-Shari'ah wa al-Mujtama'* (Tunisia: al-Dar al-Tunisiyah li al-Nashr, 1989), 110

1381 Christina Jones, *Women Under Islam* (London: I.B. Tauris, 2011), 36.

1382 Al-Tahir al-Haddad, *Imra'atuna fi al-Shari'ah wa al-Mujtama'*, 78.

‘Ashur juga menjabat sebagai Penasehat Negara urusan agama sebelum kemerdekaan, Ketua Dewan Fatwa Mazhab Maliki, dan Ketua Panitia Khusus yang memeriksa karya al-Tahir al-Haddad *Imra’atuna fi al-Shari’ah wa al-Mujtama’* (1930).<sup>1383</sup>

### C. Tunisia, Dominasi Patriarki dan Kekuatan Konservatisme

Dominasi patriarki cukup kuat di Tunisia, terutama sebelum merdeka dari Perancis.<sup>1384</sup> Contoh di atas merupakan bukti betapa kuatnya konservatisme di Tunisia, terutama pada periode sebelum kemerdekaan. Contoh lainnya adalah bagaimana *Mahkamah Shari’ah* Tunisia membenarkan talak yang dijatuhkan oleh suami yang sedang dalam keadaan mabuk dan sakit sebagaimana tertera dalam pasal 264 mazhab Maliki dan 264 mazhab Hanafi. Menurut al-Jundali, pasal-pasal tersebut tidak mencerminkan syariat Islam kecuali pandangan dan produk fuqaha yang mempertahankan praktik talak yang berlangsung berabad-abad.<sup>1385</sup> Walaupun budaya patriarki cukup kuat, namun upaya yang dilakukan untuk meruntuhkan dominasi itu juga terjadi melalui pembaruan pemikiran hukum Islam. Hanya saja, sebagian peneliti meragukan upaya tersebut, karena *nature* keislaman masyarakat saat itu belum beranjak dari pemahaman kegamaan konservatif. Selain itu, tokoh-tokoh Islam konservatif masih mendominasi di masyarakat. Sebagian besar ulama *al-Zaytunah* dikenal konservatif. ‘Abd al-‘Aziz al-Tha‘labi pernah menyatakan keputusasaannya terhadap konservatisme *al-Zaytunah*.<sup>1386</sup> Ini menunjukkan masih kuatnya kelompok Islam konservatif di Tunisia walaupun terdapat pikiran-pikiran baru di akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20 dari kelompok liberal seperti al-Tahir al-Haddad, Shibli Shamil, Salamah Musa, Isma‘il Mudzhar dll.<sup>1387</sup>

### D. Bourguiba: Ancaman bagi Konservatisme

Kemerdekaan Tunisia dari Perancis tahun 1956 membawa perubahan bagi masa depan hak-hak perempuan. Sepanjang kepemimpinan (1956-1987), Habib Bourguiba bersikap represif terhadap fundamentalisme Islam dan memberi perhatian besar pada hak-hak wanita.<sup>1388</sup> Bourguiba adalah satunya kepala Negara di Negara-negara Muslim yang melakukan kebijakan politik melalui *Majallat al-Ahwal al-Shakhsiyah* 1956 yang secara mutlak melarang poligami dengan tujuan memosisikan perempuan setara dengan laki-laki dalam urusan rumah tangga.<sup>1389</sup> Bourguiba memandang bahwa poligami tidak sejalan dengan moral, etika, prinsip, pemikiran dan peradaban kontemporer.<sup>1390</sup> Bourguiba menegaskan bahwa pelarangan poligami samasekali tidak bertentangan dengan Islam.<sup>1391</sup> Melalui pelarangan poligami, Bourguiba menjamin kesetaraan laki-laki dan perempuan, meyakinkan perempuan bahwa secara psikologis mereka akan tenang karena suami tak akan menikahi perempuan lain.<sup>1392</sup>

---

1383 Muhammad Rida al-Ajhuri, *al-Khalfiyah al-Islamiyah li-Majallat al-Ahwal al-Shakhsiyah* (Tunis: al-Shirkah al-Tunisiyah li al-Nashr wa Tanmiyah Funun al-Rasmi, 2012), 101.

1384 Tunisia merdeka pada tanggal 23 Maret 1956. KBRI Tunis, *Tunisia dan Hubungan Bilateral Indonesia-Tunisia*, 4-7.

1385 Hamid al-Jundali, *Qanun al-Ahwal al-Shakhsiyah al-Tunisi wa ‘Alaqatuh bi al-Shari’ah al-Islamiyah*, 492.

1386 Kamel Ghazzi, “The Study of Resilience and Decay in Ulama Groups: Tunisia and Iran as an Example”, 328, dalam *Sociology of Religion*. Vol. 63. No. 3 (Autumn, 2002). Oxford University Press. <http://jstor.org/stable/3712472>. Diakses: 19/12/2013.

1387 Muhammad Rida al-Ajhuri, *al-Khalfiyah al-Islamiyah li-Majallat al-Ahwal al-Shakhsiyah*, (Tunis: al-Shirkah al-Tunisiyah li al-Nashr wa Tanmiyah Funun al-Rasmi, 2012), 100-101.

1388 KBRI Tunis, *Tunisia dan Hubungan Bilateral Indonesia-Tunisia*, 4-7.

1389 Sasi Bin Halimah, *Dirasat fi al-Ahwal al-Shakhsiyah*, 5.

1390 J. N. D. Anderson, *The Significance of Islamic Law in the World Today*, *The American Journal of Comparative Law*, Vol. 9, No. 2 (Spring, 1960), 187-198, American Society of Comparative Law, <http://www.jstor.org/stable/837190>. Diakses: 19/12/2013

1391 Lynn Welchman, *Women’s Rights & Islamic Family Law: Perspectives and Reform* (New York: Zed Books Ltd, 2004), 78.

1392 Hafidha Chekir, “Women, the Law, and the Family in Tunisia,” dalam *Gender and Development*, Vol. 4, No. 2 (Jun., 1996), 44. Taylor & Francis, Ltd.: <http://www.jstor.org/stable/4030486>. Diakses: 19/12/2013.

## E. Resistensi Kelompok Konservatif

Pasca dilarangnya poligami melalui UU Perkawinan tahun 1956, kelompok konservatif melakukan penolakan keras. Menurut Bin Halimah, penolakan ulama terhadap larangan poligami menunjukkan dominasi patriarki yang dibalut dengan sakralitas syariah masih terlihat cukup kuat.<sup>1393</sup> Penolakan terhadap larangan poligami<sup>1394</sup> semakin menguat dan puncaknya dengan munculnya gerakan politik *al-Yusfiyah*. Gerakan ini memobilisasi massa dalam negeri untuk melawan pemerintahan yang dipimpin oleh Habib Bourguiba yang dianggap telah menyimpang dari syariat Islam.<sup>1395</sup>

## F. Masa Depan Kesetaraan Gender Pasca Arab Spring

Pasca revolusi di Tunisia, di saat iklim kebebasan berpendapat semakin terbuka, beberapa pasal dalam UU Perkawinan Tunisia mulai digugat.<sup>1396</sup> Menurut para penggugat, hukum di Tunisia bertolak belakang dengan hukum Islam, karenanya, harus diamandemen dan harus disesuaikan sebab Tunisia adalah Negara Muslim. Mereka mendesak Parlemen Tunisia untuk menjadikan syariah sebagai sumber utama legislasi dan konstitusi. Salah satu yang mereka gugat karena bertentangan dengan syariah adalah pasal 18 *Majallat al-Ahwal al-Shakhsiyah* tentang pelarangan poligami dan pemberian sanksi kepada pelaku poligami.<sup>1397</sup>

Partai *al-Nahdah* sebagai pemenang pemilu Oktober 2011 menduduki 41% kursi di Parlemen, mendeklarasikan Islam sebagai sumber utama legislasi dengan tujuan utama yaitu untuk menyatukan seluruh legislasi di Tunisia di bawah ketentuan hukum Islam.<sup>1398</sup> Anggota Partai *al-Nahdah* juga menuntut

---

1393 Sasi Bin Halimah, *Dirasat fi al-Ahwal al-Shakhsiyah* (Manubah: Markaz al-Nashr al-Jami'i, 2012), 47. Menurut Ahmed E. Souaiaia, ketika ada perbincangan tentang poligami, maka agama, dan keyakinan terhadap agama secara otomatis terlibat dalam perbincangan itu. Agama selalu dijadikan alat, bukan hanya untuk menjustifikasi praktik poligami, tapi juga menggugat validitas perubahan sosial yang tak memiliki tempat dalam wacana etika agama. Diskursus tentang poligami di kalangan Islam tradisional sama sekali tidak beranjak, dan pasti statis. Poligami berlanjut dipraktikkan untuk memproteksi kepentingan elit dalam masyarakat dan mengabaikan hak dan kepentingan kelompok perempuan yang kurang beruntung sebab transformasi sosial tidak membuat penafsiran mereka lebih fleksibel. Penafsiran rigid terhadap poligami selalu eksis karena tekanan dan kontrol dari elit yang mendominasi wacana dan penafsiran agama di masyarakat. Ahmed E. Souaiaia, *Contesting Justice: Women, Islam, Law, and Society* (Albany: State University of New York Press, 2008), 48, 56.

1394 Terdapat beberapa sarjana hukum Islam yang mengkritik kebijakan pelarangan poligami di Tunisia. Salih Matirawi mengatakan bahwa kebijakan pelarangan poligami di Tunisia lewat UU Perkawinan memunculkan problem sosial kemasyarakatan dan mengguncang kebahagiaan dalam kehidupan rumah tangga. Jasir 'Awdah mengatakan bahwa Hukum Keluarga terutama selama ini yang terkait dengan pelarangan poligami di Tunisia hanya didasarkan pada hukum sipil, dengan asumsi bahwa jika hukum keluarga didasarkan pada hukum Islam akan menyulitkan akses masyarakat terhadap kesetaraan gender. 'Awdah mengapresiasi rencana partai Islam *al-Nahdah*, sebagai partai pemenang Pemilu tahun 2011 di Tunisia untuk tidak melarang poligami secara mutlak, tapi hanya memperketat persyaratan poligami. Hamid al-Jundali menyimpulkan bahwa dari pendekatan kajian fiqh dan hukum Islam yang dia lakukan, terlihat bahwa pelarangan poligami di Tunisia tidak sesuai dengan spirit hukum Islam. Yusuf al-Qaradawi menolak pelarangan poligami yang dilakukan secara mutlak. Menurut beliau, bahwa pelarangan poligami selain bertentangan dengan pembenaran praktik poligami dalam nas, juga tidak memberikan kemaslahatan sama sekali. Huzaemah Tahido Yanggo mengatakan bahwa pelarangan tersebut tidak terlepas dari kebijakan Bourguiba yang diktator, tidak demokratis dan pro westernisasi. Model kepemimpinan demikian akhirnya mamaksa Tunisia sebagai Negara Muslim melahirkan produk UU yang bertentangan dengan hukum Islam. Salih Matirawi, *al-Tahdith al-Ijtima'i wa al-Siyasi fi-Tunis al-Mustaqillah*, (Tunis: al-Magharibiyah li al-Tiba'ah wa Ishar al-Kitab, 2013), 46, 47, 54. Jasir 'Awdah, *Bayna al-Shari'ah wa al-Siyasah: As'ilah li-Marhalah ma-Ba'da al-Thawrah*, (Beirut: al-Shabakah al-'Arabiyah li al-Abhath wa al-Nashr, 2013), 121, 122, 125. Hamid al-Jundali, *Qanun al-Ahwal al-Shakhsiyah al-Tunisi wa-'Alaqatuh bi al-Shari'ah al-Islamiyah*, (Tunis: Majma' al-Atrash li al-Kitab al-Mukhtas, 2011), 440. Yusuf al-Qaradawi, *Fiqh al-Wasatiyah al-Islamiyah wa al-Tajdid: Ma'alim wa-Manarat*, (Kairo: Dar al-Shuruq, 2010), 54. Yusuf al-Qaradawi, *al-Marja'iyah al-'Ulya fi al-Islam li al-Qur'an wa al-Sunnah*, (Beirut: Muassasah al-Risalah, 1996), 357. Huzaemah Tahido Yanggo, *Kontroversi Revisi Kompilasi Hukum Islam*, (Ciputat: Adelina, 2005), 6, 71-86.

1395 Sasi Bin Halimah, *Dirasat fi al-Ahwal al-Shakhsiyah*, 47.

1396 International Civil Society Action Network (ICAN), *What the Women Say: The End of the Beginning: Tunisia's Revolution and Fighting for the Future*, Brief 2: April 2012, (Washington DC: ICAN, 2012), 4

1397 <http://www.tunisia-live.net/2012/03/22/role-of-islamic-law-in-tunisian-constitution-provokes-debate>

1398 Sarah J. Feuer, "Islam and Democracy in Practice: Tunisia's Ennahdha Nine Months," dalam *Middle East Brief 5*, September. 2012, (Brandeis University: Crown Center for Middle East Studies, 2012), 4



pasal 18 tentang pelarangan poligami diamandemen. Meskipun *al-Nahdah* memenangkan sebagian besar kursi di komite penyusun draf konstitusi, namun tidak mudah bagi mereka untuk memberikan tekanan kepada komite, tanpa dukungan anggota parlemen lainnya.<sup>1399</sup> Hasil akhir Pemilu Tunisia pada tanggal 14 Nopember 2011 sebagai berikut:

1	Ennahdha Movement	89 kursi	41%
2	Congress for the Republic (CPR)	29 kursi	13,4%
3	Al-Aridha (People's Petition)	26 kursi	12%
4	Ettakatol (Democratic Forum for Labor and Freedom)	20 kursi	9,2%
5	Progressive Democratic Party	16 kursi	7,4%
6	Al-Moubadara (Initiative)	5 kursi	2,3%
7	Modernist Democratic Party	5 kursi	2,3%
8	Afek Tounes (Tunisia's Horizons)	4 kursi	1,8%
9	Al-Badil Athawri (Revolutionary Alternative)	3 kursi	1,4%
10	Social Democrats' Movement	2 kursi	0,9%
11	Harekat Achaab (People's Movement)	2 kursi	0,9%
12	16 calon independen (masing-masing 1 kursi)	16 kursi	7,4%

Sumber: KBRI Tunis<sup>1400</sup>

Pasca lengsernya Ben Ali, tuntutan agar pelarangan poligami dalam UU diamendemen bertujuan agar poligami menjadi solusi bagi sejumlah masalah sosial, seperti banyaknya jumlah perempuan yang tidak dapat menikah, perzinahan, pemerkosaan yang terjadi di Tunisia. Menurut pimpinan *Moderate Association for Awareness and Reform* di Tunisia, tuntutan agar pelarangan poligami di Tunisia diamandemen tidak saja disuarakan oleh kelompok laki-laki tapi juga oleh kelompok perempuan. Bahri Jelassi, pimpinan *the Openness and Loyalty Party*, menuntut agar pemberian sanksi terhadap pelaku poligami dicabut.<sup>1401</sup>

Tuntutan amandemen di atas mendapat reaksi dari aliansi aktivis feminis, organisasi non-pemerintah, dan kelompok sekuler lainnya. Menurut mereka, tuntutan itu merupakan langkah mundur bagi kemajuan hak asasi kaum perempuan yang telah diperoleh sejak Tunisia merdeka dari Perancis. Gesekan keras antara dua kubu ini akhirnya dimenangkan oleh kelompok yang tidak menginginkan amandemen pasal 18 tentang pelarangan poligami.<sup>1402</sup> Perubahan politik di Tunisia ternyata tetap tidak membuat pasal tentang pelarangan poligami di Tunisia teramandemen. Idealnya, dengan berkuasanya partai Islam di Parlemen, maka upaya mencabut pasal tentang pelarangan poligami akan mudah dilakukan, namun kenyataannya menunjukkan bahwa pasal yang dianggap paling bermasalah dari segi hukum Islam tersebut tetap gagal untuk diamandemen.

<sup>1399</sup> Monica Marks, Complementary Status for Tunisian Women, 6, <http://mideastafrica.foreignpolicy.com/posts/2012/08/20>

<sup>1400</sup> Pemilu ini diikuti oleh 4.308.888 pemilih (52%) dari jumlah daftar pemilih sebanyak 8.289.924 orang. Dari 217 orang anggota Majelis Konstituante yang terpilih, 57 orang adalah wanita dan 40 orang diantaranya dari Partai *al-Nahdah*. Selain bertugas menyusun konstitusi baru Tunisia, Majelis Konstituante juga menjalankan fungsi quasi-legislatif untuk membentuk pemerintahan baru. Walaupun Partai *al-Nahdah* keluar sebagai pemenang dengan 41% kursi di MK, namun agar dapat berkuasa harus berkoalisi dengan 2 (dua) partai sekuler berhaluan kiri tengah lainnya yaitu: *Congress for the Republic* (CPR) dan *Ettakatol*. Pemerintahan koalisi ini dikenal dengan nama *Troika* di mana posisi Presiden MK dijabat oleh pemimpin Partai *Ettakatol* Mustapha Ben Jaafar (dipilih 22 Nopember 2012); pemimpin Partai CPR Moncef Marzouki sebagai Presiden (yang secara umum merupakan posisi seremonial, dilantik tanggal 12 Desember 2011); dan Sekretaris Jenderal Partai *al-Nahdah* Hamadi Jebali sebagai Perdana Menteri (dilantik 14 Desember 2011). KBRI Tunis, *Tunisia*, 9-11.

<sup>1401</sup> Monia Ghanmi, *Polygamy Call Causes Stir in Tunisia*, dalam, [http://maghreb.com/en\\_GB/articles/awi/features/2012/09/10/feature-01](http://maghreb.com/en_GB/articles/awi/features/2012/09/10/feature-01)

<sup>1402</sup> Maaïke Voorhoeve, *Tunisia: Protecting Ben Ali's Feminist Legacy*, Think Africa Press January 31, 2013, 31, 32, <http://weekly.ahram.org.eg/2012/1111/re6.htm>

## G. Kekalahan Kelompok Konservatif dan Kemenangan Kelompok Pro-Kesetaraan Gender

Fakta bahwa upaya amandemen pasal larangan poligami gagal dilakukan menjadi bukti kalahnya kekuatan konservatif anti-kesetaraan gender di Tunisia. Kekalahan kelompok konservatif yang kedua terjadi kembali ketika draf tentang peran komplementer perempuan dalam rumah tangga ditolak. Pada Oktober 2011, Majelis Konstituante Nasional dipilih dalam pemerintahan transisi di Tunisia.<sup>1403</sup> Anggota Majelis Konstituante Nasional dari Partai *al-Nahdah* menyuarakan dukungan mereka terhadap konsep *al-takamul* dalam draf pasal 28 yang menyatakan bahwa peran perempuan dalam rumah tangga merupakan “pelengkap” bagi laki-laki. Pasal ini dianggap bergeser secara signifikan dari kebijakan Negara yang sebelumnya tidak memosisikan perempuan seperti itu.<sup>1404</sup>

Sejak Pemilu 23 Oktober 2011 Majelis Konstituante Nasional bertugas menyusun konstitusi baru di Tunisia.<sup>1405</sup> Proses penyusunan draf dimulai pada Pebruari 2012 dengan membatasi partisipasi publik dalam proses itu. Pada akhir 2012 dan awal mengadakan beberapa sesi. Draft Agustus yang menyebut bahwa perempuan memiliki peran komplementer bagi laki-laki dalam rumah tangga ini dikritik. Draft April menghilangkan “peran komplementer” itu dan memberikan dukungan kuat terhadap kesetaraan kaum perempuan. Draft Juni menyatakan bahwa semua warga Negara, laki-laki dan perempuan sama, memiliki hak dan kewajiban yang sama. Mereka sama di hadapan hukum, tanpa diskriminasi.<sup>1406</sup>

Komisi penyusunan draf menghasilkan empat konsep yang berbeda. *Pertama*, draf 8 Agustus 2012. *Kedua*, draf 14 Desember 2012. *Ketiga*, draf April 2013. *Keempat*, draf 1 Juni 2013. Komite Bersama untuk Koordinasi dan Penyusunan Konstitusi yang bertanggung jawab merekonsiliasi draf komisi mendapatkan kritikan dan dianggap melebihi mandatnya karena membuat banyak perubahan draf April. Bahkan enam puluh anggota Majelis Konstituante Nasional menandatangani petisi keberatan terhadap perubahan ini.<sup>1407</sup>

Walaupun usulan draf pasal 28 merupakan kemenangan Partai *al-Nahdah* yang menempatkan secara dominan perwakilan anggota mereka dari kalangan perempuan<sup>1408</sup>, namun draf akhir konstitusi Tunisia pasal 20 menyatakan bahwa seluruh warga Negara, baik laki-laki maupun perempuan, memiliki hak dan tanggung jawab yang sama. Mereka sama di hadapan hukum tanpa ada diskriminasi.<sup>1409</sup> Dengan demikian, draf awal yang menyatakan bahwa perempuan sebagai pelengkap bagi laki-laki dalam rumah tangga dihapus dan tidak dimuat dalam draf akhir.

Para aktivis *civil society*, kelompok hak-hak asasi perempuan, aliansi sekular dan aktivis feminis menolak draf pasal 28 yang diusulkan oleh anggota Majelis Konstituante Nasional dari Partai *al-Nahdah*.<sup>1410</sup> Mereka menilai bahwa draf pasal 18 yang memuat peran komplementer perempuan bagi laki-laki merupakan sebuah langkah mundur dalam hal perlindungan terhadap hak-hak perempuan dan

---

1403 Riddhi Dasgupta dan George Bangham, *The New Constitution of Tunisia: Choices and Decision* (University of Cambridge: The Wilberforce Society, 2012), 16.

1404 Mounira M. Charrad dan Amina Zarrouh, *The Arab Spring and Women's Rights in Tunisia*, <http://www.e-ir.info/2013/09/04/the-arab-spring-and-womens-rights-in-tunisia/>. Diakses, 14/03/2014. Lihat pasal 23 *Majallat al-Ahkam al-Shakhsyah*, Mustafa Sakhri, *Majallat al-Ahwal al-Shakhsyah Mu'allaq 'alayha bi-Ahdath al-Qararat al-Ta'qibiyah*, 23.

1405 Sana Ajmi, *Final Draft of Tunisia's New Constitution Released*, <http://www.opendemocracy.net/sana-ajmi/final-draft-of-tunisia%E2%80%99s-new-constitution-released>. Diakses, 14/03/2014.

1406 Katie Zoglin, *Tunisia at a Crossroads: Drafting a New Constitution*, August 19, 2013.

1407 Katie Zoglin, *Tunisia at a Crossroads: Drafting a New Constitution*, August 19, 2013.

1408 Muhammad 'Afif al-Ju'aidi, *'Id Majallat al-Ahwal al-Shakhsyah fi-13 Agustus min-Qanun al-Usrah ila-'Unwan li al-Hawiyah al-Tunisiyah*, Oktober 2013, <http://www.legal-agenda.com/article.php?id=545&lang=ar>. Diakses, 14/03/2014.

1409 European Commission for Democracy Through Law, *Opinion on the Final Draft Constitution of the Republic of Tunisia: Adopted by the Venice Commission at its 96<sup>th</sup> Plenary Session 11-12 October 2013* (Strasbourg: Venice Commission, 2013), 11.

1410 Sana Ajmi, *Final Draft of Tunisia's New Constitution Released*. Katie Zoglin, *Tunisia at a Crossroads: Drafting a New Constitution*, August 19, 2013.

prinsip kesetaraan gender.<sup>1411</sup>

## H. Penutup

Pemaparan di atas memperlihatkan pergulatan antara kelompok konservatif dan liberal dalam masalah kesetaraan gender di Tunisia. Berawal dari perbedaan pemahaman yang berujung pada pergulatan politik. Walaupun tak dapat dipungkiri bahwa kekuatan kelompok konservatif sebelum kemerdekaan dari Perancis cukup dominan, namun seiring dengan perubahan situasi politik, hak-hak kaum perempuan yang sebelumnya tidak mendapatkan tempat, setelah kemerdekaan mendapatkan dukungan terutama sejak Habib Bourguiba menjadi Presiden Tunisia pertama. Tren terakhir mengenai perkembangan masa depan kesetaraan gender di Tunisia terutama pasca *Arab Spring* memperlihatkan bahwa masih kuatnya dukungan terhadap suara-suara pro kesetaraan gender. Ini berarti, kekuatan kelompok konservatif di Tunisia semakin melemah. Kekalahan kelompok konservatif di Parlemen menjadi sebuah pertanyaan besar mengapa kelompok yang mendominasi suara dan kursi di Parlemen ini gagal memperjuangkan peran komplementer isteri dalam rumah tangga. Draf akhir konstitusi Tunisia pasal 20 menyatakan bahwa seluruh warga Negara, baik laki-laki maupun perempuan, memiliki hak dan tanggung jawab yang sama. Mereka sama di hadapan hukum tanpa ada diskriminasi. Dengan demikian, draf awal yang menyatakan bahwa perempuan sebagai pelengkap bagi laki-laki dalam rumah tangga dihapus dan tidak dimuat dalam draf akhir.

## DAFTAR BACAAN

- ‘Awdah, Jasir. *Bayna al-Shari‘ah wa al-Siyasah: As’ilah li-Marhalah ma-Ba‘da al-Thawrah*. Beirut: al-Shabakah al-‘Arabiyah li al-Abhath wa al-Nashr, 2013.
- Ajhuri, Muhammad Rida al-. *al-Khalfiyah al-Islamiyah li-Majallat al-Ahwal al-Shakhsiyah*, (Tunis: al-Shirkah al-Tunisiyah li al-Nashr wa Tanmiyah Funun al-Rasmi, 2012.
- Ajmi, Sana. *Final Draft of Tunisia’s New Constitution Released*, <http://www.opendemocracy.net/sana-ajmi/final-draft-of-tunisia%E2%80%99s-new-constitution-released>. Diakses, 14/03/2014.
- Anderson, J. N. D. *The Significance of Islamic Law in the World Today*, *The American Journal of Comparative Law*, Vol. 9, No. 2 (Spring, 1960), 187-198, American Society of Comparative Law, <http://www.jstor.org/stable/837190>. Diakses: 19/12/2013
- Chandrakirana, Kamala. “Women’s Place and Displacement in the Muslim Family: Realities from the Twenty-first Century,” dalam *Wanted: Equality and Justice in the Muslim Family*, Zainah Anwar (ed). Selangor: SIS Forum Malaysia, 2009.
- Charrad, Mounira M dan Zarrugh Amina. “The Arab Spring and Women’s Rights in Tunisia”, dalam <http://www.e-ir.info/2013/09/04/the-arab-spring-and-women-rights-in-tunisia/>. Diakses, 04/03/2014.
- Chekir, Hafidha. “Women, the Law, and the Family in Tunisia,” dalam *Gender and Development*, Vol. 4, No. 2 (Jun., 1996), 44. Taylor & Francis, Ltd.: <http://www.jstor.org/stable/4030486>. Diakses: 19/12/2013.
- Dasgupta, Riddhi dan Bangham, George. *The New Constitution of Tunisia: Choices and Decision*. University of Cambridge: The Wilberforce Society, 2012.
- European Commission for Democracy Through Law, *Opinion on the Final Draft Constitution of the Republic of Tunisia: Adopted by the Venice Commission at its 96<sup>th</sup> Plenary Session 11-12 October 2013*. Strasbourg: Venice Commission, 2013.

---

1411 Muhammad ‘Afif al-Ju’aidi, *‘Id Majallat al-Ahwal al-Shakhsiyah fi-13 Agustus min-Qanun al-Usrah ila-‘Unwan li al-Hawiyah al-Tunisiyah*, Oktober 2013, <http://www.legal-agenda.com/article.php?id=545&lang=ar>. Diakses, 14/03/2014.

- Feuer, Sarah J. "Islam and Democracy in Practice: Tunisia's Ennahdha Nine Months," dalam *Middle East Brief* 5, September. 2012. Brandeis University: Crown Center for Middle East Studies, 2012.
- Ghanmi, Monia. *Polygamy Call Causes Stir in Tunisia*, dalam, [http://maghreb.com/en\\_GB/articles/awi/features/2012/09/10/feature-01](http://maghreb.com/en_GB/articles/awi/features/2012/09/10/feature-01)
- Ghozzi, Kamel. "The Study of Resilience and Decay in Ulama Groups: Tunisia and Iran as an Example", dalam *Sociology of Religion*. Vol. 63. No. 3 (Autumn, 2002). Oxford University Press. <http://jstor.org/stable/3712472>. Diakses: 19/12/2013.
- Halimah, Sasi Bin. *Dirasat fi al-Ahwal al-Shakhsiyah* (Manubah: Markaz al-Nashr al-Jami'i, 2012 <http://www.tunisia-live.net/2012/03/22/role-of-islamic-law-in-tunisian-constitution-provokes-debate>
- International Civil Society Action Network (ICAN), *What the Women Say: The End of the Beginning: Tunisia's Revolution and Fighting for the Future*, Brief 2: April 2012, (Washington DC: ICAN, 2012.
- Jones, Christina. *Women Under Islam*. London: I.B. Tauris, 2011.
- Ju'aidi, Muhammad 'Afif al-. 'Id Majallat al-Ahwal al-Shakhsiyah fi-13 Agustus min-Qanun al-Ushrah ila-'Unwan li al-Hawiyah al-Tunisiyah, Oktober 2013, <http://www.legal-agenda.com/article.php?id=545&lang=ar>. Diakses, 14/03/2014.
- Jundali, Hamid al-. *Qanun al-Ahwal al-Shakhsiyah al-Tunisi wa-'Alaqatuh bi al-Shari'ah al-Islamiyah*. Tunis: Majma' al-Atrash li al-Kitab al-Mukhtas, 2011.
- KBRI Tunis, *Tunisia dan Hubungan Bilateral Indonesia-Tunisia*. Tunis: KBRI, 2013.
- Kelly, S dan Breslin, J. *Women's Rights in Middle East and North Africa: Progress Amid Resistance*. New York: Freedom House and Roman Littlefield, 2010.
- Khalid, Ahmad. *Adwa' Min al-Bi'ah al-Tunisiyah 'Ala al-Tahir al-Haddad wa Nidal Jayl*. Tunis: Al-Dar al-Tunisiyah li al-Nashr, Cet III, 1985.
- Mahmood, Tahir. *Family Law Reform in the Muslim World*. Bombay: N.M. Tripathi PVT. Ltd, 1972.
- \_\_\_\_\_. *Personal Law in Islamic Countries: History, Text and Comparative Analysis*. New Delhi: Academy of Law and Religion, 1987.
- Marks, Monica. Complementary Status for Tunisian Women, 6, <http://mideastafrica.foreignpolicy.com/posts/2012/08/20>
- Matirawi, Salih. *al-Tahdith al-Ijtima'i wa al-Siyasi fi-Tunis al-Mustaqillah*. Tunis: al-Magharibiyah li al-Tiba'ah wa Ishar al-Kitab, 2013.
- Moghadam, V.M. "Tunisia" dalam S. Nazir and L. Tomppert (eds), *Women's Rights in the Middle East and North Africa: Citizenship and Justice*. New York: Freedom House and Lanham, 2005.
- Mudzhar, M. Atho. *Islam and Islamic Law in Indonesia: A Socio-Historical Approach*. Jakarta: Balitbang Depag R.I, 2003.
- Qaradawi, Yusuf al-. *al-Marja'iyah al-'Ulya fi al-Islam li al-Qur'an wa al-Sunnah*. Beirut: Muassasah al-Risalah, 1996.
- \_\_\_\_\_. *Fiqh al-Wasatiyah al-Islamiyah wa al-Tajdid: Ma'alim wa-Manarat*. Kairo: Dar al-Shuruq, 2010.
- Sakhri, Mustafa. *Majallat al-Ahwal al-Shakhsiyah Mu'allaq 'alayha bi-Ahdath al-Qararat al-Ta'qibiyah*. Tunis: al-magharibiyah li Tiba'ah wa Ishhar al-Kitab, 2013.

- Souaiaia, Ahmed E. *Contesting Justice: Women, Islam, Law, and Society*. Albany: State University of New York Press, 2008.
- Voorhoeve, Maaïke. *Tunisia: Protecting Ben Ali's Feminist Legacy*, Think Africa Press January 31, 2013. <http://weekly.ahram.org.eg/2012/1111/re6.htm>
- Welchman, Lynn. *Women's Rights & Islamic Family Law: Perspectives and Reform*. New York: Zed Books Ltd, 2004.
- Yanggo, Huzaemah Tahido. *Kontroversi Revisi Kompilasi Hukum Islam*. Ciputat: Adeline, 2005.
- Zoglin, Katie. *Tunisia at a Crossroads: Drafting a New Constitution*, August 19, 2013 Volume: 17, Issue 18, <http://www.asil.org/insights/volume/17/issue/18/tunisia-crossroads-drafting-new-constitution>. Diakses, 14/03/2014.

# Integrasi Ekologi dan Konsep Islam: Aktualisasi Pendidikan Lingkungan di Pondok Pesantren Gontor Putra Kab. Konawe Selatan dalam Mereduksi Aktivitas Kerusakan Ekologis

Oleh: Jumarddin La Fua

Staf Pengajar Jurusan Tarbiyah STAIN Sultan Qaimuddin

## ABSTRAK

*Paper riset ini bertujuan untuk mengungkapkan bagaimana konsep pendidikan lingkungan hidup yang diintegrasikan dengan konsep Islam oleh komunitas Pondok Pesantren Gontor Putra Kab. Konawe Selatan. Disamping itu, penelitian ini akan mengeksplorasi strategi pendidikan lingkungan, program-program pendidikan lingkungan yang dipraktekkan, dan nilai-nilai spritual pendidikan lingkungan yang dibentuk pada komunitas santri di pesantren ini.*

*Integrasi ekologi dan konsep Islam di Pondok Pesantren Gontor Putra merupakan sebuah keniscayaan dalam mengaktualisasikan pendidikan lingkungan melalui kegiatan-kegiatan pengelolaan kebersihan lingkungan pondok, penghijauan, pengelolaan sumberdaya air, pengelolaan ternak dan pengelolaan kebun santri yang dikembangkan berlandaskan pada nilai-nilai al Qur'an dan Hadist Nabi Muhammad SAW dengan menekankan pada keseimbangan dan kelestarian lingkungan hidup. Melalui bentuk integrasi ekologi dan konsep Islam yang dibangun oleh pengelola pondok pesantren diharapkan dapat meningkatkan kesadaran tentang pentingnya konservasi lingkungan dengan mempromosikan pentingnya keanekaragaman hayati, isu-isu konservasi dan pengelolaan lahan secara lestari dalam bingkai Islam sehingga dapat membangkitkan religiusitas komunitas santri yang akhirnya dapat melahirkan kesalehan ekologis dan dapat mereduksi aktivitas kerusakan ekologi.*

*Kata Kunci: Pendidikan Lingkungan, Kerusakan Lingkungan, Konsep Islam dan PP. Gontor Putra.*

## A. PENDAHULUAN

Persoalan lingkungan hidup pada masa sekarang sudah merupakan masalah khusus dan besar serta telah banyak menyita perhatian pemerintah dan masyarakat. Berbagai pertemuan-pertemuan ilmiah telah banyak digagas untuk membicarakan persoalan lingkungan baik yang sifatnya lokal, nasional maupun internasional untuk memberikan solusi terhadap masalah lingkungan yang dihadapi. Berbagai kasus kerusakan lingkungan telah mengancam umat manusia secara dramatis seperti kerusakan hutan tropis (*tropical rain forest*) telah banyak ditebang dan dibakar, alih fungsi hutan menjadi peruntukkan lain yang semestinya menjadi daerah serapan air yang sangat potensial untuk mengendalikan banjir, dan lain-lain.<sup>1412</sup> Eksploitasi yang dilakukan secara terus menerus pada akhirnya akan mengganggu keseimbangan alami ekosistem dan akhirnya mengancam ciptaan Allah SWT termasuk manusia. Terdapat tiga tantangan utama yang dihadapi oleh umat manusia dalam mengatasi krisis lingkungan yaitu (1) terjadinya peningkatan populasi, (2) degradasi dan hilangnya sumberdaya, dan (3) perubahan iklim.<sup>1413</sup>

Penyelesaian masalah lingkungan hidup tidak dapat diatasi hanya melalui reposisi hubungan manusia dan lingkungan alam saja, tetapi dibutuhkan sebuah pendekatan ideal dalam menekan laju kerusakan lingkungan. Salah satu pendekatan yang dianggap efektif dan mengatasi aktivitas kerusakan

---

<sup>1412</sup> Sirajul Arifin, *Kesalehan Homo Islamicus Atas Krisis Lingkungan Hidup*. Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Ampel Surabaya.

<sup>1413</sup> Fachrudin M Mangunjaya, 2013. *Islam and Natural Resource Management*. Durrell Institute of Conservation and Ecology (DICE), University of Kent, Canterbury, Kent CT2 7NZ, United Kingdom.

lingkungan adalah pendekatan agama yang diharapkan mampu untuk mengharmoniskan hubungan antara manusia dengan lingkungan (alam). Dalam konteks inilah Islam sebagai agama yang memiliki ajaran spritual diharapkan mampu untuk mengingatkan sekaligus mengatur tata hubungan antara manusia dengan alam. F. Mangunjaya mengatakan bahwa Islam memberikan panduan yang luas pada keseimbangan hidup sebagai manifestasi *rahmatan lil' alamin (rahmat bagi alam semesta)* sebagaimana firman Allah SWT dalam Surat Al Anbiya ayat 107 yang artinya “ *Kami tidak mengutusmu, kecuali sebagai rahmat bagi semesta alam*”<sup>1414</sup>. Dengan demikian Islam membawa ajaran yang mengandung sistem nilai yang mampu menjawab tantangan zaman. Nilai-nilai yang terkandung di dalam Al Qur'an dan Hadist dapat dijadikan sebagai landasan berpikir dan bertindak bagi umat Islam dalam menyikapi kerusakan lingkungan, dengan kekayaan nilai yang terkandung dalam ayat-ayat Al Qur'an maupun Hadist Nabi Muhammad SAW dapat menjadi pendorong bagi umat Islam dalam melestarikan alam dan lingkungan karena merupakan perintah suci. Untuk mengkatulisasikan perintah suci dalam melestarikan lingkungan menurut Maulana Ismail<sup>1415</sup> dapat dilakukan melalui pendidikan agama berbasis pelestarian lingkungan yang diharapkan mampu untuk memberikan jalan keluar terhadap kerusakan lingkungan serta dapat menghasilkan individu-individu yang memiliki kesalehan ekologi dalam berinteraksi dengan alam dan lingkungan.

Pondok pesantren sebagai lembaga pendidikan agama yang berfungsi mencetak lulusan santri yang menguasai ilmu pengetahuan dan teknologi serta memiliki keimanan dan ketakwaan sangat ideal untuk diintegrasikan dengan pendidikan lingkungan. Melalui model pendidikan lingkungan yang diberikan kepada komunitas pondok pesantren diharapkan santri memiliki bekal ilmu yang seimbang antara ilmu *dunyawi* (berorientasi pada kehidupan di dunia) dengan ilmu *ukhrowi* (berorientasi pada kehidupan di akhirat), sehingga dapat menyeimbangkan antara *ibadah mahdhah* (hubungan dengan Tuhan) dengan ibadah *ghairu mahdhah* (hubungan dengan makhluk: manusia dan alam) serta dapat menerapkan konsep Islam yang utuh, yaitu *rahmatan lil' alamin* (kesejahteraan bagi seluruh alam). Proses pendidikan lingkungan hidup melalui program pendidikan konservasi pada komunitas pondok pesantren merupakan sarana membentuk sumberdaya manusia yang memiliki pengetahuan, sikap, keterampilan, dan motivasi serta komitmen untuk ikut memecahkan masalah konservasi dan lingkungan hidup dan mencegah timbulnya permasalahan lingkungan serta dapat mengurangi perilaku eksploitatif terhadap lingkungan.

PP. Gontor Putra Kab. Konawe Selatan merupakan salah satu institusi keagamaan yang *concern* pada spiritualitas dan moralitas. Spiritualitas dan moralitas inilah, menurut Sayyed Hossein Nasr<sup>1416</sup> dapat mengatasi krisis lingkungan. Karena ini, menurut Imelda Fajriati dan Hatim Gazali<sup>1417</sup> peran pesantren dalam mengatasi krisis lingkungan perlu dikembangkan dan disesuaikan dengan karakteristik dan pola pendidikan yang ada dalam pesantren. Penentuan PP. Gontor Putra Kab. Konawe Selatan sebagai lokasi penelitian dalam mengamati aktualisasi pendidikan lingkungan pada komunitas santri dilakukan secara *purposive* dengan pertimbangan karena berdasarkan hasil observasi yang telah dilakukan pesantren ini telah memperkenalkan pendidikan lingkungan pada para santri melalui kegiatan ekstra di lingkungan pondok pesantren. Dengan mengetahui bentuk pendidikan lingkungan yang dikembangkan PP. Gontor Putra Kab. Konawe Selatan dalam mengintegrasikan ekologi dan konsep Islam untuk memotivasi komunitas pesantren dalam melestarikan lingkungan hidup menjadikan PP. Gontor Putra Kab. Konawe Selatan sangat tepat untuk mengeksplorasi dan mengkaji model pendidikan lingkungan yang dikembangkan dalam pengelolaan lingkungan berbasis pendidikan pesantren.

---

1414 Fachruddin M Mangunjaya, 2013. *Islam and Natural Resource Management...* United Kingdom.

1415 Maulana Ismail, 2009. *Pendidikan Lingkungan Prespektif Al Qur'an dan Aktualisasinya Dalam Pendidikan Islam*. Skripsi Jurusan Pendidikan Islam Fakultas Tarbiyah UIN Sunan Kalijaga.

1416 Sayyed Hossein Nasr, 1997. *Man and Nature; the Spiritual Crisis in Modern Man*, Chicago: Kazi.

1417 Imelda Fajriati dan Hatim Gazali. 2011. *Eco-Pesantren Dan Etika Lingkungan: Studi Atas Kearifan Komunitas PP. Langitan Tuban Terhadap Lingkungan Hidup*. Kumpulan Makalah Yang Dipresentasikan Pada The 11th Annual Conference on Islamic Studies

Paper riset ini akan mengkaji tentang bagaiman konsep pendidikan lingkungan hidup (ekologi), strategi pendidikan lingkungan, program pendidikan lingkungan dan nilai-nilai spritual pendidikan lingkungan yang dibentuk pada komunitas santri di PP.Gontor Putra Kab. Konawe.

## B. KERANGKA TEORI

Penelitian ini diarahkan untuk mengeksplorasi pemahaman dan peran komunitas pondok pesantren terhadap pengelolaan lingkungan berkaitan integrasi antara pendidikan lingkungan dan konsep Islam yang dibangun oleh komunitas PP.Gontor Putra Kab. Konawe dalam membentuk kesalehan ekologis pada komunitas santri. Penguatan hubungan antara manusia dan lingkungan ditentukan oleh kearifan serta rasa tanggung jawab dari manusia itu sendiri sebagai makhluk dominan dalam memanfaatkan alam lingkungannya. Kearifan serta tanggung jawab dalam mengelola lingkungan akan memberikan jaminan terhadap kelangsungan hidup yang merupakan perwujudan kesalehan ekologi dalam diri setiap orang. Karena itulah, penelitian ini berusaha memahami kearifan lingkungan yang dilakukan oleh komunitas pesantren dalam membangkitkan religiusitas santri, khususnya dalam berinteraksi dengan lingkungannya secara harmoni dan selaras dalam bingkai etika Islam. Memahami kearifan lingkungan pada komunitas pondok pesantren menjadi unik dan mempunyai kekhasan tersendiri karena pesantren memiliki kekhasan budaya berdasarkan falsafah dan nilai Islam yang menghasilkan suatu kearifan lokal tersendiri sebagai lembaga pendidikan.

Pengetahuan dan pemahaman komunitas pesantren tentang lingkungan, melalui integrasi ekologi dan konsep Islam akan membentuk perilaku yang khas pada komunitas santri sehingga santri dalam berinteraksi dengan lingkungan akan menjunjung nilai-nilai kehidupan, kesakralan, ibadah, kejujuran, dan pengabdian atas dasar spiritualitas dengan mengintegrasikan nilai-nilai agama yang terkandung dalam Al Qur'an dan Hadist sebagai landasan berpikir dan bertindak untuk melakukan tindakan preventif terhadap alam. Untuk mengungkap bagaimana komunitas pesantren memaknai integrasi lingkungan dengan konsep Islam, peneliti menggunakan studi komunitas (*community studies*), yakni penelitian yang memfokuskan kerjanya pada komunitas pesantren di Kabupaten Konawe Selatan. Karena lingkupnya pada studi komunitas, maka penelitian ini memakai pendekatan Sosio-Antropologis, yakni penelitian yang *concern* pada studi manusia dan masyarakat, interaksi dan fakta-fakta sosial dari keduanya.<sup>1418</sup> Pendekatan ini dipakai terutama dalam mengidentifikasi bentuk aktualisasi pendidikan lingkungan yang diterapkan pada komunitas santri di PP.Gontor Putra. Disamping itu, pendekatan ini juga diarahkan untuk memberikan arti terutama dalam menangkap “tanda” dan pesan simbolik pendidikan lingkungan yang berkaitan dengan isu-isu konservasi dan pengelolaan lingkungan secara lestari dalam bingkai Islam pada komunitas santri di PP.Gontor Putra. Berdasarkan pendekatan inilah integrasi ekologi dan konsep Islam sebagai wujud kearifan lingkungan pada komunitas PP.Gontor Putra dapat dijelaskan.

Integrasi ekologi dan konsep Islam yang dikaji dalam penelitian ini, berangkat dari pemahaman bahwa manusia sebagai makhluk hidup senantiasa berinteraksi dengan lingkungan sebagai tempat hidupnya. Manakala terjadi perubahan pada sifat lingkungan hidup yang berada di luar batas kemampuan adaptasi manusia, baik perubahan secara alamiah maupun perubahan yang disebabkan oleh aktivitas hidupnya, kelangsungan hidup akan terancam. Dalam kaitan ini, sangat ironis apabila hubungan manusia dengan lingkungan berjalan tidak sehat, situasi inilah yang lebih dikenal dengan istilah krisis lingkungan hidup. Indikator terjadinya krisis lingkungan hidup terutama yang berkaitan dengan sumberdaya lahan, air, udara dan atmosfer sudah cukup nyata dan dirasakan oleh penduduk bumi. Banjir tahunan yang semakin besar dan meluas, erosi dan pencemaran air sungai dan danau, tanah longsor, kelangkaan air yang berakibat kelaparan dibeberapa daerah, perubahan iklim yang mengakibatkan terjadinya musim hujan dan kemarau yang menyimpang, kerusakan dan kepunahan spesies, ledakan hama dan penyakit, serta krisis pangan dan energi merupakan kejadian yang yang terkait erat dengan kerusakan lingkungan.

---

1418 N. Muhadjir, 2000. *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Edisi IV, Rake Sarasin, Yogyakarta.



Untuk mengurai permasalahan lingkungan yang sangat kompleks dan multi dimensi ini, harus dibangun hubungan yang serasi dan selaras antara manusia dan lingkungan. Hubungan ini dapat dilakukan dengan mengintegrasikan antara ekologi dan konsep Islam secara komprehensif sehingga mampu mengharmoniskan hubungan antara manusia dan alam. Sementara itu, kajian empirik sosio-antropologis terhadap permasalahan dan krisis lingkungan yang terjadi menunjukkan bahwa permasalahan lingkungan bukanlah semata-mata permasalahan teknis. Akar permasalahan lingkungan ternyata ada pada cara pandang, sikap hidup, perilaku dan kondisi sosial ekonomi masyarakat dan bangsa. Tindakan praktis dan teknis penyelamatan lingkungan dengan bantuan sains dan teknologi ternyata bukan merupakan solusi yang tepat, yang dibutuhkan adalah perubahan perilaku dan gaya hidup yang bukan hanya orang perorang, akan tetapi harus menjadi gerakan masif dan budaya masyarakat secara luas. Pesantren sebagai lembaga pendidikan keagamaan yang mempunyai fungsi ganda, sebagai lembaga pendidikan yang mampu mengembangkan pengetahuan dan penalaran, keterampilan dan kepribadian kelompok usia muda dan merupakan sumber referensi tata-nilai Islami bagi masyarakat sekitar, sekaligus sebagai lembaga sosial di pedesaan yang memiliki peran sosial dan mampu menggerakkan swadaya dan swakarsa masyarakat, mampu melakukan perbaikan lingkungan hidup dari segi rohaniah mau pun jasmaniah. Keterlibatan pesantren memberi pengertian mengenai dampak lingkungan hidup secara *duniawi* dan *ukhrawi*, merupakan peran nyata dalam pembinaan lingkungan hidup. Bila peranan itu mampu dilembagakan, akan banyak berpengaruh positif di kalangan masyarakat sekelilingnya. Mengingat posisi pesantren sebagai lembaga dakwah, berfungsi pula sebagai titik sentral legitimasi keilmuan agama Islam bagi masyarakatnya,

Kesadaran akan keseimbangan lingkungan hidup yang muncul dari pengertian dasar tentang masalah-masalahnya serta implikasinya terhadap kesejahteraan ukhrawi dan duniawi dapat ditanamkan dan dikembangkan melalui jalur pendidikan di pesantren. Oleh karena itu, integrasi ekologi dan konsep islam yang dieksplorasi di PP.Gontor Putra diharapkan dapat menyumbangkan nilai-nilai kehidupan yang dapat digunakan untuk mengembangkan dirinya dan masyarakat dalam segala aspek kehidupan. Termasuk di dalamnya pembinaan lingkungan hidup, karena tujuan umum pendidikan di pesantren, ialah membentuk atau mempersiapkan manusia yang *akram* (lebih bertakwa kepada Allah SWT.) dan *shalih* (yang mampu mewarisi bumi ini dalam arti luas, mengelola, memanfaatkan, menyeimbangkan dan melestarikan) dengan tujuan akhirnya dapat menumbuhkan keharmonisan lingkungan hidup yang seimbang dan lestari.

Integrasi ekologi dan konsep Islam merupakan sebuah keniscayaan dalam mengaktualisasikan pendidikan lingkungan yang diharapkan dapat memainkan peran sentral dalam meningkatkan kesadaran tentang pentingnya konservasi lingkungan dengan mempromosikan pentingnya keanekaragaman hayati, isu-isu konservasi dan pengelolaan lahan secara lestari dalam bingkai etika islam sehingga dapat membangkitkan religiusitas komunitas santri yang akhirnya dapat mengakibatkan perubahan positif dalam berinteraksi dengan alam. Melalui teori yang dikemukakan di atas peneliti tertarik untuk melakukan eksplorasi pendidikan lingkungan yang dilakukan di PP.Gontor Putra dengan melakukan kajian yang komprehensif terhadap komunitas santri tentang bentuk integrasi ekologi dan konsep Islam yang dapat melahirkan kesalehan ekologis dan dapat mereduksi aktivitas kerusakan ekologi.

## C. METODE PENELITIAN

### 1. Jenis dan Pendekatan

Penelitian ini adalah studi komunitas (*community studies*), yakni penelitian yang memfokuskan kerjanya pada komunitas santri di PP. Gontor Putra. Untuk itu, dalam penelitian ini digunakan jenis penelitian *kualitatif naturalistik* atau *phenomenologik naturalistik*, yaitu penelitian yang mengarahkan formatnya pada keaslian data, kealamiahannya, ungkapan subjek (*realistik*) dan bersifat induktif.<sup>1419</sup> Pola

---

1419 N. Muhadjir, 2000. *Metodologi Penelitian Kualitatif*....Yogyakarta.

ini diarahkan untuk dapat memberikan deskripsi yang utuh tentang pengetahuan dan pemahaman komunitas santri berkaitan dengan integrasi ekologi dan konsep Islam dalam pengelolaan lingkungan di PP. Gontor Putra.

## 2. Sumber Data

Beranjak dari pendekatan yang digunakan yaitu *community stuides*, maka semua subjek, lokasi, dokumen, aktivitas dan peristiwa yang mempunyai keterkaitan dengan fokus penelitian ini merupakan sumber data penelitian ini seperti ustads, santri, penduduk/masyarakat asli Di Desa Pudahua dan subjek-subjek lainnya. Dari mereka, diharapkan akan diperoleh data tentang konsep pendidikan lingkungan, strategi pendidikan lingkungan, program pendidikan lingkungan, dan nilai-nilai spritual apa yang dibentuk pada komunitas santri di PP. Gontor Putra.

## 3. Teknik Pengumpulan Data

Untuk memperoleh data-data sebagaimana tersebut di atas, maka teknik pengumpulan datanya menggunakan teknik wawancara, observasi dan dokumentasi. Pengamatan berpartisipasi (*partisipant observation*), yakni teknik yang menggunakan peneliti secara langsung sebagai pengamat yang terlibat merupakan teknik yang sangat penting dalam penelitian ini. Sebab, pengamatan berpartisipasi merupakan pengalaman secara langsung dan merupakan alat yang sangat ampuh dalam mengetahui “ integrasi ekologi dan konsep Islam di PP. Gontor Putra ”, mencatat perilaku atau kejadian sebagaimana terjadi, mengecek data dan memahami situasi. Sebagaimana diungkap Muhajir, bahwa kedudukan peneliti dengan subyek penelitian adalah menyatu tidak pilah-pilah.<sup>1420</sup>

*In-depth interview* atau wawancara mendalam juga merupakan teknik yang akan dilakukan dalam memperoleh data-data penelitian, terutama data subjek, yang berupa manusia dalam posisinya sebagai informan. Dalam teknik wawancara ini, sangat terbuka kemungkinan menggunakan model *snow ball*, untuk menentukan siapa yang layak di wawancarai dan memburu suatu informasi lanjutan. Demikian halnya, Dokumentasi akan sangat membantu sebagai teknik pengumpulan data dalam penelitian ini. Agar semakin menjamin akuntabilitas teknik pengumpulan data, maka sangat penting untuk menjaga *kredibilitas* penelitian dengan sejumlah teknik. Menurut Muhajir, bahwa teknik tersebut antara lain: a) memperpanjang masa observasi, b) Pengamatan yang terus- menerus; c) Trianggulasi data, d) *peer debriefing*, e) Menganalisis kasus negatif; e) menggunakan bahan referensi sebagai pembanding dan untuk mempertajam analisa data dan f) *member check*.

## 4. Analisis Data

Penelitian ini menggunakan dua metode analisis. *Pertama*, metode analitis kritis. Analitis kritis adalah mendeskripsikan, membahas dan mengkritisi gagasan, proposisi yang selanjutnya dikonfrontasikan dengan gagasan dan proposisi yang lain dalam upaya studi perbandingan, hubungan dan pengembangan model.<sup>1421</sup> Metode analisis ini peneliti gunakan untuk mengkaji integrasi ekologi dan konsep Islam sebagai bentuk pendekatan dalam menumbuhkan *kesalehan ekologis* yang diharapkan dapat menjadi tradisi dalam berinteraksi dengan lingkungan di PP. Gontor Putra. *Kedua*, interaktif model sebagaimana yang digunakan oleh Miles dan Huberman (1984). Model analisa ini secara teknis dimulai dari memilih data di lapangan, mereduksinya untuk memilih data yang sesuai dengan fokus penelitian, sajian (*display*) data untuk mempermudah dalam membuat kesimpulan secara meyakinkan. Penarikan kesimpulan sendiri dimulai sejak pengumpulan data dilapangan, dimana peneliti mencari makna data yang telah terkumpul, yakni dengan mencari arti komponen-komponen yang disajikan, tema-tema hubungan, pola-pola, proposisi dan persamaan dari hal-hal yang sering muncul. Penarikan kesimpulan juga dapat dilakukan dengan meninjau kembali catatan hasil penelitian di lapangan, baik itu

---

1420 N. Muhadjir, 2000. *Metodologi Penelitian Kualitatif*...Yogyakarta.

1421 J. M.A. Moleong, 2000. *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Remaja Rosdakarya, Bandung.

dari hasil observasi, dokumentasi atau wawancara.

## D. HASIL PEMBAHASAN

### 1. Konsep Pendidikan Lingkungan Di Pondok Pesantren Modern Gontor Putra

PP. Gontor Putra merupakan lembaga pendidikan berbasis Islam yang mempelajari, memahami, mendalami, menghayati serta mengamalkan ajaran Islam dengan menekankan pentingnya moral keagamaan sebagai pedoman sehari-hari. Secara ideal, konsep pendidikan yang dikembangkan di PP. Gontor Putra berlandaskan pada nilai-nilai al Qur'an dan Hadist Nabi Muhammad SAW. Salah satu bentuk pendidikan yang telah dikembangkan di PP. Gontor Putra ialah pendidikan lingkungan yang menekankan pada keseimbangan dan kelestarian lingkungan hidup. Hal ini didasarkan bahwa stabilitas hidup yang memerlukan keseimbangan dan kelestarian yang dalam pelaksanaannya pendidikan lingkungan di lingkungan PP. Gontor Putra diaktualisasikan melalui ajaran Islam, jadi pesantren berupaya menghadirkan konsep ajaran islam dalam memelihara lingkungan hidup agar tetap pada keseimbangannya. Sebagaimana disebutkan dalam Al Quran (28: 77) dimana Allah SWT memerintahkan umat Islam untuk menyeimbangkan urusan akhirat dan dunia dan memerintahkan mereka untuk melakukan perbuatan baik di dunia ini dan melarang mereka untuk melakukan kerusakan di dunia karena Allah tidak menyukai orang-orang yang berbuat kerusakan.<sup>1422</sup>

Di lingkungan PP. Gontor Putra sangat ditanamkan konsep tentang perilaku untuk menjaga kebersihan dan memelihara lingkungan, hal ini tergambar dari beberapa pesan atau teks yang ditempelkan di dinding pondok atau yang ditempatkan pada tempat-tempat tertentu seperti taman tentang pentingnya memelihara dan mengaja kebersihan lingkungan. Konsep ini didasar oleh sebuah teks islam yang bersumber dari Hadist Nabi Muhammad SAW bahwa kebersihan adalah sebagian dari iman (*al-nadhofah min al-iman*). Menurut Muhamad. A Maptuh<sup>1423</sup> bahwa konsep kebersihan lingkungan bagi masyarakat pesantren akan menjadi sebuah pengetahuan khas dan unik. Hal itu, jika dikaitkan dengan Hadist Nabi Muhammad SAW bahwa kebersihan adalah sebagian dari iman, akan lebih khas karena berasal dari proposisi nilai yang lengkap tentang islam dalam kaitannya dengan kebersihan lingkungan yang merupakan bagian dari iman, yaitu suatu keadaan dimana lingkungan yang bersih dihargai oleh komunitas pesantren yang diwujudkan dalam bentuk keimanan dan ketaatannya kepada Allah SWT. Asumsi ini tergambar dari prilaku santri dan ustadz di PP. Gontor Putra yang menganggap bahwa kebersihan lingkungan merupakan sebuah ibadah dalam rangka meningkatkan ketaatan kepada Allah SWT. Hal ini diwujudkan dalam bentuk psikomotorik santri di lingkungan pondok pesantren yang teraktualisasi kedalam perilaku aktual santri dalam bentuk pemeliharaan kebersihan lingkungan pondok yang dilaksanakan setiap pagi dan sore hari dengan memungut dan mengambil sampah yang terdapat disekitar lingkungan pondok. Pada wilayah psikomotorik inilah menurut Maghruf Ahmad<sup>1424</sup> pendidikan lingkungan sudah seharusnya dapat mempermudah pencapaian keterampilan tingkat tinggi seperti berpikir kritis, kreatif, integratif, dan mampu memecahkan masalah lingkungan setempat. Hal ini pula sejalan dengan ajaran Islam sebagaimana yang dikemukakan oleh Sukarni<sup>1425</sup> bahwa dalam ajaran Islam, *tauhid* adalah sentral dalam beragama. Konsep tauhid menciptakan cara pandang setiap Muslim yang menyatukan semua gerak manusia, lahir dan batin, untuk kebaikan dan kepasrahan kepada Tuhan. Dalam kaitan ini, ungkapan bahwa iman itu terbagi tiga dan saling bersinergi (diakui dengan lidah, diyakini dengan hati, dan diamalkan dalam perbuatan) menjadi landasan tauhid yang sebenarnya.

---

1422 Muhjiddin Mawardi, Gatot Supangkat dan Miftahulhaq, 2011. Akhlaq Lingkungan,.... Pusat Muhammadiyah

1423 Mohamad A. Maptuh, 2013. The Relationship Between Knowledge About Cleanliness Environment Students With Behavior In Cleanliness Maintenance Environment (Studies In Environment Pondok Pesantrens In District Cikoneng Ciamis Regency, Indonesia). International Journal Of Scientific & Technology Research Volume 2, Issue 2, February 2013

1424 Maghruf Ahmad, 2010. Pendidikan Lingkungan Hidup dan Masa Depan Ekologi Manusia. Forum Tarbiyah. Vol. 8 No. 1, Juni 2010.

1425 Sukarni, 2013. Isu Lingkungan Dalam Perspektif Kalam, Fiqh, Dan Tasawuf. Islamica, Volume 7, Nomor 446.

PP. Gontor Putra merupakan pesantren modern yang berupaya untuk mempertahankan kebersihan lingkungan pesantren. Pesantren ini didesain untuk menjadikan suasana belajar menjadi nyaman, indah, bersih, asri dan hijau. Oleh karena itu, pendidikan lingkungan yang dikembangkan di pesantren ini difokuskan pada pembentukan sikap dan perilaku santri yang disesuaikan dengan tingkatan perkembangan jiwa dan fisik peserta didik. Implementasi pendidikan lingkungan yang dilakukan di PP. Gontor Putra dilakukan dengan bentuk yang sederhana seperti melibatkan santri untuk membersihkan tempat tidur dan asrama, membuang sampah pada tempat yang telah disediakan, dan menanam dan merawat pohon yang ada disekitar pondok pesantren. Melalui kegiatan yang sederhana yang dilakukan oleh santri dibawah bimbingan guru (*ustads*), santri mulai dikenalkan tentang sikap menjaga dan melestarikan lingkungan sejak dini agar pada akhirnya dapat terbentuk karakter santri dimasa mendatang yaitu santri yang memiliki sensitivitas ekologis.

Kampanye lingkungan hidup yang dilaksanakan di PP. Gontor Putra melalui berbagai kegiatan pelestarian lingkungan masih bersifat lokal di lingkungan pondok pesantren dan masih belum menyentuh lingkungan sekitar pondok pesantren. Oleh karena ini, upaya yang dilakukan oleh PP. Gontor Putra berupaya untuk mengandeng berbagai pihak untuk terlibat dalam berbagai kegiatan penyelamatan lingkungan sekaligus mengkampanyekan konservasi lingkungan tentang kebersihan lingkungan, keindahan alam dan keasrian lingkungan terhadap individu atau kelompok masyarakat yang berkunjung ke PP. Gontor Putra. Hal ini dilakukan untuk dapat mempengaruhi lingkungan sekitar atau diluar pondok karena peran pesantren tidak hanya bertugas melahirkan anak-anak yang peduli lingkungan dan berakhlak mulia, tetapi juga menyentuh komunitas sekitar atau di luar pondok pesantren yang belum mendapatkan informasi dan kesempatan pentingnya menjaga kelestarian lingkungan. Salah satu program yang telah selesai dilaksanakan oleh PP. Gontor Putra yaitu kegiatan indonesia hijau yang merupakan kerjasama dengan Kementerian Kehutanan dan kegiatan desain penataan lingkungan masjid yang merupakan sumbangan dari salah satu orang tua santri.

Pelaksanaan nilai-nilai pendidikan lingkungan yang dikembangkan di PP. Gontor Putra tidak hanya mengembangkan aspek kognitif saja, tetapi aspek afektif dan psikomotorik juga menjadi fokus domain dalam pelaksanaan pendidikan lingkungan. Hasil dari proses pendidikan yang dilakukan akan melahirkan hubungan yang harmonis dengan alam dan lingkungan, hal inilah yang menjadi model pendidikan lingkungan yang dikembangkan di PP. Gontor Putra. Model pendidikan lingkungan yang dikembangkan oleh sejalan dengan konsep yang dikemukakan oleh Shihab, M. Quraish<sup>1426</sup> bahwa individu hanya akan berkembang secara optimal jika pendidikan tersebut dibuat berdasarkan suasana penuh cinta, pengertian, dan hubungan pribadi yang efektif. Demikian pula dengan pernyataan Rahmad Mulyana<sup>1427</sup> bahwa nilai-nilai pendidikan dapat terwujud dengan baik jika diterapkan nilai-nilai moral kepada siswa. Oleh karena itu, PP. Gontor Putra sebagai lembaga pendidikan keagamaan berupaya untuk mengembangkan pengetahuan dan penalaran, keterampilan dan kepribadian santri yang bersumber dari referensi tata-nilai Islami untuk dapat membangun hubungan yang harmoni dengan alam yang didasari oleh cinta dalam melakukan perbaikan dan menjaga kebersihan lingkungan hidup sehingga dapat terbentuk kesalehan ekologis pada komunitas santri.

## **2. Strategi Pendidikan Lingkungan Di PP. Gontor Putra**

Model pelestarian lingkungan di PP. Gontor Putra adalah berupaya untuk menghadirkan konsep ajaran islam pada komunitas santri dalam memelihara lingkungan hidup agar tetap harmonis dan lestari melalui kegiatan-kegiatan sederhana di lingkungan pondok pesantren seperti membersihkan lingkungan pondok, melakukan penghijauan, membuang sampah pada tempatnya dan lain-lain. Aktivitas pelestarian

---

1426 M. Quraish Shihab, 2002. *Membumikan Al-Quran; Penafsiran "Khalifah" dengan Metoda Tematik* (13ed). Penerbit Mizan, Bandung.

1427 Rahmad Mulyana, 2009. *Penanaman Etika Lingkungan Melalui Sekolah Perduli Dan Berbudaya Lingkungan*. *Jurnal Tabularasa PPS UNIMED*. Vol.6 No.2, Desember 2009

lingkungan yang dilakukan di PP. Gontor Putra merupakan rangkaian dari upaya untuk menumbuhkan dan membangun kesadaran komunitas santri dalam mengelola lingkungan yang dipertegas dengan pesan-pesan pelestarian lingkungan yang ditempatkan di taman atau ditempelkan di dinding tentang pentingnya kesadaran melestarikan lingkungan. Beberapa upaya yang telah dilakukan oleh pondok pesantren dalam melestarikan lingkungan menurut konsep Islam merupakan sebuah kewajiban karena tugas manusia sebagai khalifah di muka bumi adalah memakmurkan bumi dan tidak boleh membuat kerusakan di muka bumi.

Strategi yang dikembangkan oleh komunitas PP. Gontor Putra dalam menumbuhkembangkan pelestarian lingkungan yaitu melalui kegiatan pengelolaan kebersihan pondok, penghijauan, membudidayakan tanaman pertanian di lokasi perkebunan gontor, menanam tanaman disekitar pondok, memaksimalkan penggunaan air untuk aktivitas *tahara* (bersuci) dan aktivitas lainnya. Strategi yang dilakukan tersebut merupakan upaya untuk membangun kesadaran komunitas santri melalui aktivitas empirik di lingkungan pondok dalam rangka menanamkan nilai-nilai pelestarian lingkungan pada santri di PP. Gontor Putra. Program pelestarian lingkungan yang telah dilaksanakan di pondok pesantren gontor diharapkan dapat mengugah kesadaran santri untuk lebih memahami dan peduli terhadap kondisi lingkungan serta dapat melakukan pengalihan dan pengkajian secara komprehensif tentang konsep Islam yang berkaitan tentang lingkungan hidup. Disamping itu, beragam aktivitas yang dilakukan di PP. Gontor Putra diharapkan menjadi salah satu bentuk pendidikan pesantren dalam pelestarian lingkungan serta dapat menjadikan pesantren sebagai simpul dalam penyadaran hidup berwawasan lingkungan di tengah-tengah masyarakat serta dapat meningkatkan kualitas lingkungan berbasis Islam sesuai dengan Al Qur'an dan Hadist.

Strategi untuk menumbuhkembangkan kesadaran terhadap lingkungan di PP. Gontor Putra dilakukan melalui dua hal yaitu 1) meningkatkan kesadaran dalam mengelola lingkungan pada komunitas santri, dan 2) membangun kebersamaan antara santri untuk melestarikan lingkungan. Strategi pembelajaran konservasi yang diterapkan oleh PP. Gontor Putra menurut Sukarsono dan Amin<sup>1428</sup> merupakan bentuk dari tugas khalifah di muka bumi yaitu memakmurkan bumi dan tidak boleh membuat kerusakan di muka bumi. Disamping itu, hubungan antara manusia dan alam dalam pengelolaan lingkungan juga disampaikan oleh M. Quraish Shihab<sup>1429</sup> yang menjelaskan bahwa hubungan antara manusia dan alam tidak sebagai antara penakluk dan ditaklukkan, tapi hubungan kebersamaan di bawah ketaatan untuk Kepada Allah SWT. Oleh karena itu, gambaran strategi yang diterapkan PP. Gontor Putra dimaksudkan untuk menggambarkan nilai dasar manusia sebagai khalifah yang memiliki tanggungjawab dalam mengelola bumi.

Salah satu bentuk strategi yang dilaksanakan oleh PP. Gontor Putra dalam melakukan pendidikan lingkungan yaitu dengan cara berkerjasama dan membangun kebersamaan antara santri untuk membersihkan lingkungan sekitar pondok pesantren. Kebersamaan yang dibangun dalam komunitas santri di PP. Gontor Putra merupakan suatu upaya yang dilakukan untuk mengenal, memahami, dan mengembangkan karakter peduli lingkungan santri. Pengembangan karakter peduli lingkungan dilakukan dengan memberikan penekanan khusus pada pembentukan perilaku santri seperti membuang sampah pada tempat yang telah disediakan, membersihkan asrama sesuai jadwal dan tugas yang telah ditentukan, membersihkan lingkungan pondok secara bersama-sama, dan lain-lain. Melalui kegiatan sederhana yang dilakukan di PP. Gontor Putra diharapkan dapat memperkokoh pengetahuan, kesadaran dan perilaku komunitas santri tentang pentingnya pelestarian terhadap lingkungan. Kebiasaan sosial yang ramah terhadap lingkungan seperti yang dilakukan di PP. Gontor Putra akan membentuk sebuah tradisi, simbol, dan nilai-nilai yang hidup dalam lingkungan komunitas masyarakat. Kesadaran terhadap lingkungan akan mendorong individu atau kelompok memiliki sikap dan perilaku yang mencerminkan waktak yang berpihak pada keseimbangan ekosistem. Melalui sikap personal dan komunal yang

---

1428 Sukarsono dan Mohamad Amin, 2013. *Instructional Strategies....* Vol.4, No.27, 2013

1429 M. Quraish Shihab, 2002. *Membumikan Al-Quran....* Bandung.

demikian, akan membentuk *habitus* harian yang berwawasan lingkungan serta gerakan sosial cinta lingkungan secara masif-kolektif di PP. Gontor Putra.

Proses transformasi pendidikan lingkungan yang dilakukan di PP. Gontor Putra memerlukan waktu yang cukup lama dalam membangun sebuah kebersamaan bersama komunitas pondok untuk terlibat secara aktif dalam kegiatan-kegiatan pendidikan lingkungan yang digalakan di PP. Gontor Putra. Setiap tahap sosialisasi yang dilakukan terhadap komunitas santri memerlukan komitmen, konsisten dan daya juang yang tinggi untuk membangun kesadaran komunitas santri akan arti pentingnya menjaga dan memstarikan lingkungan hidup. Terdapat empat tahapan yang dilakukan oleh pengelola PP. Gontor Putra dalam memasyarakatkan dan membangun karakter pendidikan lingkungan pada komunitas santri yaitu: (1) melakukan pemaksaan pada santri, (2) santri terbiasa melakukan kegiatan, (3) santri menjadi rajin terhadap setiap program yang ada di pondok, dan (4) melakukan penjagaan melalui penerapan aturan agar kegiatan tersebut dapat tetap berlangsung dan kontinyu. Menurut Sukarsono dan Muh. Amin<sup>1430</sup> bahwa internalisasi nilai-nilai dapat terjadi jika individu menerima pengaruh dan bersedia untuk berperilaku sesuai dengan yang dipengaruhi karena sikap yang sesuai dengan apa yang mereka yakini dapat mengukuhkan sebuah program yang telah direncanakan.

Pendidikan lingkungan yang telah diperkenalkan oleh PP. Gontor Putra terhadap komunitas santri sejak mereka menempuk pendidikan di pondok pesantren. Dalam tataran implementasinya dilakukan dengan cara-cara yang sederhana dan bersifat ekstrakurikuler seperti melibatkan santri untuk membersihkan tempat dan lingkungan belajar, menanam dan merawat pohon dan aktivitas lainnya. Melalui kegiatan sederhana ini, santri diperkenalkan tentang sikap menjaga dan melestarikan lingkungan sejak dini yang pada akhirnya dapat membentuk karakter peduli lingkungan santri dimasa yang akan datang. Pendidikan lingkungan dengan melibatkan santri sejak awal juga merupakan salah satu model yang dikembangkan di PP. Gontor Putra dalam rangka melahirkan generasi yang memiliki sikap positif terhadap lingkungan. Disamping itu, dengan memperkenalkan sejak awal tentang pendidikan lingkungan di lingkungan pondok diharapkan dapat melahirkan santri-santri yang memiliki sensitifitas ekologi yang tinggi dan dapat memberikan kontribusi terhadap berbagai persoalan lingkungan yang ada di masyarakat.

Berbagai strategi yang telah diperkenalkan oleh PP. Gontor Putra dalam melaksanakan pendidikan lingkungan pada komunitas santri telah memainkan peran yang sangat signifikan dalam merubah cara pandang santri terhadap lingkungan dengan meningkatkan dan mengerakan kesadaran ekologi santri untuk turut terlibat dalam perilaku dan gaya hidup yang ramah lingkungan. Disamping itu, bentuk pendidikan lingkungan yang telah diterapkan oleh pondok PP. Gontor Putra dengan menyentuh aspek kognitif, psikomotorik dan afektif santri telah membentuk pemahaman santri untuk terlibat secara aktif dalam kegiatan-kegiatan ekologis di lingkungan pondok pesantren.

### **3. Program Pendidikan Lingkungan Non Kokurikuler di PP. Gontor Putra**

Keberadaan pesantren yang sangat dekat dengan masyarakat memungkinkan pesantren menjadi pusat rujukan dan lokomotif dalam upaya sosialisasi dan pentingnya kepedulian dan penanganan masalah lingkungan. Dengan adanya implementasi nilai-nilai Islam dalam kehidupan sehari-hari yang ditunjukkan melalui gerakan lingkungan oleh Pesantren, dapat memberikan kontribusi dalam hal kesadaran dan perhatian masyarakat sekitar melalui gerakan dan pendekatan sosial keagamaan.<sup>1431</sup> Berkaitan dengan asumsi tersebut maka pengasuh pesantren telah mencanangkan rencana strategis pengembangan PP. Gontor Putra berbasis lingkungan, program tersebut diantaranya penghijauan lingkungan pondok, pengelolaan sumberdaya air, dan pengelolaan kebun santri yang diuraikan sebagai berikut.

---

1430 Sukarsono dan Mohamad Amin, 2013. *Instructional Strategies...* Vol.4, No.27, 2013

1431 Dian Diniyati, Eva Fauziyah & Budiman Achmad. 2010. Potensi Dan Peran Pesantren Sebagai Lembaga Pelaksana Kegiatan Rehabilitasi Hutan Dan Lahan. *Jurnal Penelitian Sosial dan Ekonomi Kehutanan* Vol. 7 No. 1 Maret 2010, Hal. 41-54

### **a. Penghijauan Lingkungan Pondok**

Program penghijauan yang dilakukan di PP. Gontor Putra telah dilaksanakan secara berkelanjutan dimulai sejak tahun 2002. Jenis tanaman yang ditanam di pondok pesantren putra yaitu jati (*Tectona grandis* L.), mahoni (*Swietenia macrophylla*), dan sengon (*Paraserienthas falcataria*). Tujuan dilakukan penghijauan di PP. Gontor Putra adalah untuk menciptakan lingkungan yang bersih, nyaman, indah, tertata rapi dan tampak hijau. Penciptaan suasana yang nyaman dan asri akan memberikan manfaat ekologis berupa adanya iklim mikro dan mengurangi panas disekitar pondok pesantren sehingga menghasilkan suasana yang sejuk dengan adanya kegiatan penghijauan. Konsep ini sejalan dengan apa yang telah dilakukan oleh pondok pesantren Selamat Kendal Yogyakarta bahwa praktek penghijauan yang dilakukan selain membuat suasana menjadi asri dan sejuk juga merupakan dukungan sikap yang dilakukan oleh pondok pesantren dalam upaya meningkatkan biodiversitas yakni kegiatan penghijauan untuk melestarikan sumberdaya alam.<sup>1432</sup>

Kegiatan penghijauan yang dilakukan oleh santri di PP. Gontor Putra menjadi embrio awal untuk menanamkan kesadaran dalam diri para santri akan pentingnya menjaga kelestarian dan keutuhan alam. Melalui kegiatan ini juga, para santri diajarkan untuk bisa memanfaatkan lahan yang mereka miliki dalam rangka menciptakan kondisi lingkungan yang lebih baik. Berdasarkan hasil wawancara dengan Indra Darusman<sup>1433</sup> bahwa melestarikan lingkungan dalam agama dikategorikan sebagai *Shodakoh Jariyah*, artinya walaupun manusia sudah meninggal tetapi pahalanya akan terus mengalir selama tanaman itu tumbuh, karena tanaman sangat diperlukan oleh semua makhluk hidup baik secara langsung maupun tidak langsung.

Hasil pengamatan di lapangan memperlihatkan bahwa secara fisik PP. Gontor Putra memiliki lingkungan pesantren yang indah dan tampak hijau, hal ini akan menciptakan suasana dan iklim belajar yang kondusif dan dinamis terhadap komunitas santri. Hal ini tergambar dari pendapat para santri bahwa dengan kondisi yang rindang, sejuk, bersih membuat kami merasa nyaman berada di lingkungan pondok pesantren. Disamping itu, suasana asri dan bersih membuat udara disekitar pesantren menjadi lebih sejuk dan terlihat lebih bersih. Dengan lingkungan yang bersih membuat aktivitas santri menjadi lebih bersemangat dalam menjalankan berbagai kegiatan belajar dan aktivitas lainnya di lingkungan pondok pesantren. Hal ini sejalan dengan apa yang disampaikan oleh Maliyana, dkk<sup>1434</sup> bahwa suasana lingkungan yang terpelihara, nyaman dan asri akan meningkatkan suasana belajar menjadi lebih kondusif.

Manfaat kegiatan penghijauan yang telah dirasakan oleh PP. Gontor Putra disamping suasana nyaman dan asri yang telah menyejukkan transfer ilmu pengetahuan antara ustads dan santri adalah telah dimanfaatkan/dipanen beberapa jenis tanaman keras seperti jati (*Tectona grandis* L.) sebagai bahan bangunan dalam mendukung pembangunan beberapa ruangan santri yang terdapat disekitar pondok pesantren. Menurut pengasuh PP. Gontor Putra dengan adanya tanaman yang terdapat disekitar pondok pesantren kami sangat terbantu sehingga kebutuhan kayu untuk menyelesaikan bangunan yang ada di pondok pesantren kami lakukan dengan menebang beberapa tanaman yang telah berumur tua.

### **b. Pengelolaan Sumberdaya Air**

PP.Gontor Putra berlokasi di Desa Pudahoa, Kecamatan Landono Kabupaten Konawe Selatan bertekad untuk menjadi pondok pesantren yang berwawasan lingkungan dengan mengutamakan kebersihan dan keasrian lingkungan pondok pesantren. Lokasi pondok pesantren yang teletak disekitar lahan pertanian dan hutan, maka potensi pencemaran dan kerusakan lingkungan akan beresiko buruk

---

1432 Sri Ngabekti, S. Djalal Tandjung, R. Rijanta, Wuryadi. 2011. Pendidikan Untuk Pembangunan Berkelanjutan Di Pondok Pesantren. Seminar Nasional IX Pendidikan Biologi FKIP UNS. Surakarta.

1433 Indra Darusman, 2014. Pengelola Pondok Pesantren. Wawancara Tanggal 6 Juli 2014

1434 Meliyana, Tjipto Sumadi dan Wuri Handayani, 2013. gerakan lingkungan hidup.... Jurnal PPKN UNJ Online. Volume 1, Nomor 2, Tahun 2013

terhadap iklim mikro di kawasan tersebut. Untuk dapat meningkatkan kualitas lingkungan hidup di lingkungan pondok pesantren maka salah satu upaya yang dilakukan oleh PP. Gontor Putra adalah melakukan pengelolaan sumberdaya air yang dimiliki oleh pondok pesantren.

Sumber air yang digunakan oleh PP. Gontor Putra berasal dari bendungan irigasi Benua Apora yang melintasi kawasan pondok pesantren. Air merupakan kebutuhan vital bagi komunitas PP. Gontor Putra, oleh karena itu ketersediaan air bersih baik dari segi kualitas maupun kuantitas sangat dibutuhkan sehingga pengasuh pondok pesantren membangun instalasi pengolahan air bersih yang ada di lingkungan pondok untuk dapat meningkatkan kualitas air bersih yang dapat dimanfaatkan di lingkungan pondok pesantren.

Pengelolaan air yang dilakukan oleh PP. Gontor Putra dilakukan sistem filtrasi dengan menggunakan beberapa bak penampungan yang terdiri dari saluran inlet dan outlet pada setiap bak penampungan. Air yang bersumber dari saluran irigasi yang semula berwarna keruh dapat diolah menjadi bersih dengan proses filtrasi yang dilakukan yang digunakan digunakan untuk, bersuci, mandi sehari-hari santri dan ustads di pondok pesantren serta aktivitas lainnya yang membutuhkan air bersih. Pengelolaan air sendiri dilakukan oleh sejumlah santri yang bertugas mengalirkan yang telah dikelolah dengan menggunakan pompa air yang disediakan oleh pondok pesantren ke beberapa asrama santri, kamar mandi, masjid dan rumah pengasuh pondok pesantren.

Pengolahan air yang terdapat di PP. Gontor Putra di bagi dalam tiga lokasi bak yang berbeda, bak yang pertama terdiri dari tiga buah petak bak yang terdiri dari saluran inlet yang merupakan tempat masuknya air dari saluran irigasi dan saluran outlet yang menghubungkan bak pertama dan bak kedua. Pada bak pertama air yang masuk akan dibiarkan selama beberapa saat sampai kondisinya tenang, hal ini untuk melepaskan sedimen yang ikut bersama aliran air. Kemudian setiap petak bak yang terdapat pada bak pertama dihubungkan dengan sebuah pipa yang berfungsi untuk menyelurkan air pada bak kedua. Pada bak kedua, juga terdapat tiga buah petak bak yang ukurannya sama dengan bak petak kedua yang berfungsi untuk menampung air yang dialirkan pada bak pertama.

Fungsi dari penampungan air pada bak kedua ini adalah untuk menjernihkan air yang dari sediman yang terikut yang berasal dari bak penampungan pertama. Setelah beberapa saat kemudian aliran air yang terdapat pada bak kedua akan dialirkan pada bak yang ketiga yang merupakan bak berukuran besar yang berfungsi sebagai penampung. Setiap bak yang dilalui oleh dari yang diperoleh dari saluran irigasi berperan dalam proses filtrasi sehingga air yang dihasilkan layak untuk digunakan. Dari bak yang ketiga ini kemudian dialirkan ke beberapa tempat seperti asrama santri, masjid, dan rumah pengasuh pondok pesantren dengan menggunakan sebuah pompa listrik.

### **c. Pengolahan Kebun Santri Dan Kegiatan Peternakan**

Seiring dengan perkembangan zaman serta kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi, pondok pesantren juga terus berbenah diri dan meningkatkan kualitas pendidikannya, baik dalam materi atau kurikulum, maupun metode pembelajarannya. Pendidikan ketrampilan pada umumnya disesuaikan dengan keadaan dan potensi yang terdapat pada lingkungan pesantren. Salah satu bentuk keterampilan santri yang dikembangkan ialah kegiatan perkebunan. Di PP. Gontor Putra kegiatan perkebunan merupakan salah satu bentuk pendidikan keterampilan yang diajarkan terhadap komunitas santri. Luas lahan perkebunan yang dimiliki oleh pondok pesantren gontor putra yaitu 14 hektar, dengan rincian 10 hektar digunakan untuk perkebunan kakao dan 4 hektar digunakan untuk perkebunan merica.

Aktivitas kegiatan berkebun bukan merupakan aktifitas yang aneh bagi para santri di PP. Gontor Putra, Kab. Konawe Selatan. Bahkan, kegiatan seperti bertanam, menyiangi tanaman, dan penyemprotan tanaman perkebunan adalah merupakan kegiatan yang dilakukan selain belajar agama dalam rangka melatih kemandirian santri. Menurut pengasuh pondok pesantren bahwa upaya yang dilakukan oleh pondok pesantren merupakan bentuk kegiatan untuk membiasakan anak mandiri yaitu dengan memberikan kesempatan kepada anak untuk terlibat secara langsung, menghargai usaha yang



dilakukan oleh santri, mendorong santri untuk selalu kreatif serta melatih santri untuk berinteraksi dengan lingkungan melalui kegiatan perkebunan yang merupakan salah satu bentuk kegiatan ekstrakurikuler yang dilaksanakan di PP. Gontor Putra. Berbagai kegiatan tersebut merupakan sikap yang dilakukan oleh pengasuh pondok pesantren dalam membiasakan santri untuk dapat mandiri. Pembentukan sikap kemandirian di pondok pesantren diciptakan melalui proses pembiasaan sehingga santri dapat tertata aktivitasnya di lingkungan pondok pesantren.

Di PP. Gontor Putra seluruh santri diharapkan terlibat dalam berbagai aktivitas kegiatan ekstrakurikuler. Disamping kegiatan pertanian, kegiatan lain yang dimiliki oleh pesantren dalam rangka melatih kemandirian santri adalah peternakan sapi. Jumlah sapi yang dibudidayakan di PP. Gontor Putra sebanyak 42 ekor yang merupakan sumbangan dari kementerian pertanian melalui program Lembaga Mandiri yang Mengakar di Masyarakat (LM3). Kegiatan peternakan santri yang dilakukan di PP. Gontor Putra dilakukan melalui kerjasama dengan masyarakat sekitar dengan sistem bagi hasil, tetapi dalam pengelolaannya santri dilibatkan untuk melakukan pengawasan dengan dibentuknya satu unit kerja tersendiri yang mengawasi kegiatan peternakan sapi yang dilakukan oleh santri dibawah pengawasan seorang ustads atau pengasuh pondok pesantren. Menurut pengasuh dan ustads di pondok pesantren bahwa semua bentuk dan desain pendidikan ekstrakurikuler yang dilakukan di PP. Gontor Putra merupakan bentuk pelajaran yang diberikan pada santri, mereka dapat praktek langsung sekaligus belajar untuk berinteraksi dengan lingkungan yang merupakan laboratorium alam untuk santri belajar sekaligus mengembangkan sugesti mereka dalam berinteraksi dengan lingkungan.

#### **4. Nilai Spritual Pendidikan Lingkungan Yang Dibentuk Pada Komunitas Santri Di PP. Gontor Putra**

Bumi yang merupakan planet dimana manusia tinggal dan melangsungkan kehidupannya, terdiri atas berbagai unsur dan elemen dengan keragaman yang sangat besar dalam bentuk, proses dan fungsinya. Berbagai unsur dan elemen yang membentuk alam tersebut diciptakan Allah untuk memenuhi kebutuhan manusia dalam menjalankan kehidupannya di muka bumi, sekaligus merupakan bukti Ke-Mahakuasaan dan KeMahabesaran Sang Pencipta dan Pemelihara alam. Sebagai bentuk aktualisasi ajaran islam, pondok pesantren berupaya untuk membangun gerakan kultural untuk menjaga lingkungan sehingga dapat mewujudkan santri yang memiliki kapasitas personal yang baik tentang nilai-nilai pelestarian lingkungan dalam rangka membentuk perilaku ekologis sebagai khalifah Allah SWT. Dalam upaya untuk menjaga kelestarian lingkungan hidup, PP. Gontor Putra berupaya untuk mengimplementasikan nilai-nilai islam dalam kehidupan sehari-hari yang ditunjukkan melalui gerakan lingkungan di pondok pesantren yang diharapkan dapat memberikan kontribusi dalam menumbuhkan kesadaran lingkungan dikalangan santri. Adapun nilai-nilai yang dibangun oleh komunitas pondok pesantren dalam menumbuhkan kesadaran lingkungan dikalangan santri yaitu:

##### **a. Sikap Kepedulian Terhadap Alam dan Lingkungan**

Kegiatan pengembangan diri di PP. Gontor Putra dilaksanakan dalam bentuk kegiatan kreativitas santri yang bersifat ekstrakurikuler. Pelaksanaan kegiatan pengembangan diri salah satunya ialah membangun kepedulian terhadap lingkungan. Sikap peduli lingkungan yang ditumbuhkan terhadap santri di PP. Gontor Putra tergambar dari aktivitas keseharian santri dalam menjaga kebersihan pondok pesantren dan asrama dengan mengambil atau memungut sampah yang terdapat disekitar pondok pesantren. Kegiatan ini merupakan kegiatan rutin yang dilaksanakan oleh santri pada pagi dan sore hari yang dilakukan dalam rangka membentuk sikap kepedulian terhadap lingkungan sehingga lingkungan yang ditempat menjadi indah, bersih dan rapi.

Di PP. Gontor Putra umumnya santri telah memiliki jadwal dalam melakukan aktivitasnya. Dalam kesehariannya santri mempunyai jadwal kegiatan yang harus mereka lakukan di dalam maupun di luar asrama yang berada dibawah bimbingan ustads. Salah satu kegiatan rutin yang sering dilakukan adalah

membersihkan asrama, sehingga setiap asrama selalu disediakan tempat sampah yang nantinya akan dikumpulkan menggunakan gerobak sampah untuk kemudian di buah ke tempat pembuangan sampah. Nilai yang diharapkan terbagun dari kegiatan membersihkan asrama yang dilaksanakan di pondok pesantren adalah nilai karakter yakni, terbentuknya karakter bahwa setiap santri untuk melakukan kegiatan peduli terhadap lingkungan. Karakter peduli lingkungan menurut pengasuh pondok pesantren merupakan karakter seorang santri yang melakukan sesuatu sebagai bagian dari iman, sehingga nilai ini akan tertanam pada diri santri dalam melakukan setiap aktivitasnya di lingkungan pondok pesantren dan dianggap sebagai ibadah dalam meningkatkan keimanan santri. Segala sesuatu yang dilaksanakan dengan ibadah akan tertanam dalam diri santri dan jika sering melakukannya akan terbentuk sikap kepedulian dari komunitas santri terhadap lingkungan sekitar dan mendorong warga santri agar lebih ramah terhadap lingkungan.

Dengan sikap kepedulian terhadap lingkungan yang di bentuk oleh pondok pesantren diharapkan santri di PP. Gontor Putra akan menjadi lokomotif perubahan perilaku berbudaya lingkungan hidup bagi warga pondok maupun bagi warga sekitar dengan senantiasa melakukan *Amar ma'ruf nahi munkar* dimana perintah untuk mengajak atau menganjurkan hal-hal yang baik dan mencegah hal-hal yang buruk bagi masyarakat, yang tentunya agar umat peduli dan terus peduli pada lingkungan hidup.

## **b. Tanggungjawab**

Kebersihan lingkungan di pondok pesantren adalah kondisi lingkungan yang bersih, bebas dari bahan-bahan yang dapat mengotori atau mencemari lingkungan pesantren. Gerakan lingkungan yang dilakukan di PP. Gontor Putra merupakan suatu gerakan lingkungan yang dilatar belakangi oleh motivasi keyakinan dan pengetahuan Agama dalam memenuhi tugas dan tanggungjawabnya sebagai mahluk ciptaan Allah SWT (*khalifah*) di muka bumi.

Gerakan pendidikan lingkungan pada pesantren gontor putra dilakukan dalam bingkai kesederhanaan yang yaitu dengan membiasakan santri untuk terlibat dalam kegiatan-kegiatan merawat dan menjaga lingkungan. Menurut pengasuh pondok pesantren, semua santri dibagi dalam piket untuk membersihkan lingkungan pondok. "Santri disini sudah dibentuk piket dan diberi tanggungjawab untuk membersihkan lingkungan". Hasil pengamatan menunjukkan, setiap harinya ada 5-8 orang santri di masing-masing asrama pondok yang piket untuk membersihkan lingkungan, mereka membersihkan kamar mandi, merapikan dan merawat tanaman, adalah tugas dan tanggungjawab keseharian petugas piket. Setiap santri dalam kelompok piket, berdasarkan hasil pengamatan nampak menjalankan tugas dan perannya secara optimal dan penuh tanggungjawab serta saling membantu untuk menyelesaikan tugas yang dibebankan kepada mereka. Diawali dengan kegiatan-kegiatan yang kecil, pengurus pondok pesantren, selalu berusaha untuk mengajak santrinya peduli terhadap lingkungan. Dengan kegiatan piket, santri diajak untuk peduli terhadap lingkungan. Menurut pengakuan santri bahwa "hal kecil yang bisa kami lakukan adalah dengan mulai membiasakan memungut sampah yang berserakan walaupun sampah tersebut bukan milik kita"

Kesadaran terhadap tugas dan tanggungjawab santri di PP. Gontor Putra dalam mendukung kebersihan lingkungan pondok memunculkan sebuah kesadaran kolektif yang pada akhirnya akan berkontribusi pada pembentukan kesadaran global di lingkungan pondok pesantren yang dapat memicu munculnya kebudayaan baru dalam menciptakan kebersihan lingkungan di PP. Gontor Putra. Hal ini sesuai dengan konsep yang dikemukakan oleh Siti Prihatin<sup>1435</sup> bahwa lingkungan merupakan bagian dari integritas kehidupan manusia. Sehingga lingkungan harus dipandang sebagai salah satu komponen ekosistem yang memiliki nilai untuk dihormati, dihargai, dan tidak disakiti, lingkungan memiliki nilai terhadap dirinya sendiri. Integritas ini menyebabkan setiap perilaku manusia dapat berpengaruh terhadap lingkungan disekitarnya. Perilaku positif dapat menyebabkan lingkungan tetap lestari dan

---

1435 Siti Prihatin, 2011. Rancangan Program Pendidikan Konservasi Di Pesantren Darul Muttaqien Bogor. Skripsi. Departemen Konservasi Sumberdaya Hutan Dan Ekowisata Fakultas Kehutanan Institut Pertanian Bogor.

perilaku negatif dapat menyebabkan lingkungan menjadi rusak. Integritas ini pula yang menyebabkan manusia memiliki tanggung jawab untuk berperilaku baik dengan kehidupan di sekitarnya.

Berdasarkan asumsi tersebut nampak bahwa kekuatan PP. Gontor Putra dalam membangun kesadaran lingkungan santri terletak pada tanggungjawab, ketulusan, keluwesan serta komitmennya untuk mewujudkan pembelajaran yang mencerdaskan kehidupan. Hal ini nampak dari berbagai desain lingkungan yang dilakukan di PP. Gontor Putra merupakan bentuk pelajaran yang diberikan pada santri dalam pembinaan jiwa, watak dan kemandirian. Dengan tanggungjawab santri dalam mengelola dan berinteraksi dengan lingkungan seperti kegiatan menanam bunga dan pohon disekitar asrama tidak hanya untuk aktivitas penghijauan atau memperindah lingkungan asrama, tetapi mempunyai nilai-nilai lain seperti merasa sejuk dan asri sehingga dapat melakukan perubahan psikologis santri menjadi lebih nyaman dalam beraktivitas, kondisi ini pula secara langsung dapat mempengaruhi emosi santri kearah yang lebih positif.

### **c. Keihlasan**

Nilai yang terbagun pada komunitas santri dari kegiatan yang dilaksanakan di PP. Gontor Putra salah satunya adalah terbentuknya karakter keihlasan pada setiap individu santri. Nilai keihlasan yang terbentuk yaitu karakter dari seorang santri untuk melakukan sesuatu sebagai bagian dari iman yang dilandasi oleh niat ikhlas. Konsep pengajaran pendidikan lingkungan yang diberikan pada santri melalui kerja bakti pada waktu pagi dan sore hari tetap dipertahankan di lingkungan PP. Gontor Putra. Hal ini karena menurut salah seorang pengasuh pondok pesantren bahwa ada sesuatu yang unik dari kegiatan yang dilakukan oleh santri tersebut. Santri akan memiliki karakter mandiri dan terbentuknya nilai keihlasan dalam menjaga dan membersihkan lingkungan dengan melakukan kerja bakti pada pagi dan sore hari.

Melalui aktivitas memungut dan membersihkan sampah di lingkungan pondok pesantren, santri akan memiliki karakter positif yang dilaksanakan melalui dimensi ibadah kepada Allah SWT sehingga akan terbentuk nilai keihlasan dalam melaksanakan kegiatan membersihkan lingkungan. Disamping itu, motivasi lain dari aktivitas membersihkan sampah pada pagi dan sore hari di lingkungan pondok pesantren adalah kegiatan tersebut akan menimbulkan suasana psikologis yang lebih baik dari orang tua santri yang berkunjung ke PP. Gontor Putra. Apa yang telah disampaikan oleh pengasuh PP. Gontor Putra sejalan dengan apa yang telah disampaikan oleh beberapa santri, bahwa pelaksanaan pengajaran pendidikan lingkungan pada pondok pesantren diaplikasikan melalui kerja bakti dengan beberapa variasi kegiatan yang telah didesain oleh pengasuh pondok pesantren. Setiap kegiatan yang dilaksanakan di pondok pesantren dibangun dengan prinsip keteladanan sehingga dalam setiap kegiatan kerjabakti yang dilakukan di lingkungan pondok pesantren tercipta kebersamaan yang kondusif, akademis dan religius berlandaskan keihlasan dan pengabdian. Dengan nilai keihlasan yang terbagun pada komunitas santri maka, semua kegiatan yang diprogramkan akan dapat terlaksana dengan efektif dan dapat menjadi kebiasaan yang akan terbawah di masyarakat sehingga bila diaplikasikan di masyarakat dengan komunikasi yang intensif.

Pengusungan unsur budaya pesantren menurut Fahrudin Mangunjaya<sup>1436</sup> menjadi hal yang penting karena dalam pencapaian kerjanya hal yang diutamakan adalah menerapkan nilai budaya pesantren, yaitu; kemaslahatan, keikhlasan, kebersamaan, keterbukaan, kesetaraan, kejujuran, keadilan, dan kelestarian lingkungan hidup. Untuk itu diperlukan pendidikan lingkungan hidup yang memiliki pengetahuan, keterampilan, sikap, motivasi dan kepedulian untuk memecahkan masalah lingkungan yang ada sekarang dan mencegah terjadinya masalah-masalah baru di masa depan. Program pendidikan lingkungan seperti yang dilakukan di PP. Gontor Putra memerlukan inisiasi dimana pesantren telah menjadi aktor yang penting dalam memunculkan program tersebut guna memberikan pengaruh pada

---

1436 Fahrudin M Mangunjaya, 2013. *Islam and Natural Resource Management...*, United Kingdom

perubahan perilaku lingkungan santri menjadi lebih menghargai lingkungan sebagai bagian dari ibadah sosial.

## **E. KESIMPULAN**

Berdasarkan uraian yang telah dikemukakan diatas dapat dipahami bahwa komunitas Pondok Pesantren Gontor Putra memiliki kepedulian yang cukup serius terhadap pengelolaan lingkungannya untuk membentuk perilaku yang khas pada komunitas santri dalam berinteraksi dengan lingkungan melalui pendekatan integrasi ekologi dan konsep Islam. Aktualiasasi dari pendekatan ini pada komunitas santri akan terbentuk nilai-nilai kehidupan, kesakralan, ibadah, kejujuran, dan pengabdian atas dasar spiritualitas dengan mengintegrasikan nilai-nilai agama yang terkandung dalam Al Qur'an dan Hadist sebagai landasan berpikir dan bertindak untuk melakukan tindakan preventif terhadap alam.

Program-program pendidikan lingkungan yang dilakukan pada komunitas santri seperti pengelolaan kebersihan lingkungan pondok, penghijauan, pengelolaan sumberdaya air, pengelolaan ternak dan pengelolaan kebun santri lahir dari sebuah pemahaman teologis yang mendalam yang banyak bersumber dari al-Qur'an dan Hadist yang pada akhirnya membentuk kearifan lingkungan sebagai model pendidikan lingkungan yang dikembangkan di Pondok Pesantren Gontor Putra. Akhirnya integrasi ekologi dan konsep Islam telah menjelma menjadi ide bersama dalam komunitas pesantren sehingga menghasilkan produk budaya yang membentuk karakter santri yang peduli terhadap lingkungannya. Konsep dapat ini terbantu karena perhatian yang sangat serius dan konsisten dari pengasuh terhadap kelestarian lingkungan menjadi inspirasi utama bagi komunitas pesantren lainnya.

## **DAFTAR PUSTAKA**

- Arifin, Sirajul Kesalehan Homo Islamicus Atas Krisis Lingkungan Hidup. Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Ampel Surabaya
- Diniyati, Dian; Fauziyah, Eva dan Achmad, Budiman. 2010. Potensi Dan Peran Pesantren Sebagai Lembaga Pelaksana Kegiatan Rehabilitasi Hutan Dan Lahan. Jurnal Penelitian Sosial dan Ekonomi Kehutanan Vol. 7 No. 1 Maret 2010, Hal. 41-54
- Ismail, Maulana. 2009. Pendidikan Lingkungan Prespektif Al Qur'an dan Aktualisasinya Dalam Pendidikan Islam. Skripsi Jurusan Pendidikan Islam Fakultas Tarbiyah UIN Sunan Kalijaga.
- Jumarddin, 2013. Eco-Pesantren, Model Pendidikan Berbasis Pelestarian Lingkungan. Jurnal At-Tadib 2013.
- Mangunjaya, Fachruddin. M, 2013. Islam and Natural Resource Management. Durrell Institute of Conservation and Ecology (DICE), University of Kent, Canterbury, Kent CT2 7NZ, United Kingdom.
- Mawardi, Muhjiddin 2011. Akhlaq Lingkungan Panduan Berperilaku Ramah, Lingkungan. Deputi Komunikasi Lingkungan dan Pemberdayaan Masyarakat Kementerian Lingkungan Hidup Republik Indonesia dan Majelis Lingkungan Hidup Pimpinan Pusat Muhammadiyah.
- Muhadjir, N. 2000. *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Edisi IV, Rake Sarasin, Yogyakarta.
- Moleong, J. M.A.2000. *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Remaja Rosdakarya, Bandung.
- Maptuh, Mohamad A. 2013. The Relationship Between Knowledge About Cleanliness Environment Students With Behavior In Cleanliness Maintenance Environment (Studies In Environment Pondok Pesantrens In District Cikoneng Ciamis Regency, Indonesia). International Journal Of Scientific & Technology Research Volume 2, Issue 2, February 2013

- Maghfur Ahmad, 2010. Pendidikan Lingkungan Hidup dan Masa Depan Ekologi Manusia. Forum Tarbiyah. Vol. 8 No. 1, Juni 2010.
- M. Quraish Shihab, 2002. Membumikan Al-Quran; Penafsiran “Khalifah” dengan Metoda Tematik (13ed).Penerbit Mizan, Bandung.
- Mulyana, Rahmad 2009. Penanaman Etika Lingkungan Melalui Sekolah Perduli Dan Berbudaya Lingkungan. *Jurnal Tabularasa PPS UNIMED. Vol.6 No.2, Desember 2009*
- Meliyana, Sumadi, Tjipto dan Handayani, Wuri. 2013. gerakan lingkungan hidup dalam menumbuhkan kesadaran lingkungan masyarakat belitung. Jurnal PPKN UNJ Online. Volume 1, Nomor 2, Tahun 2013.
- Ngabekti, Sri; Tandjung, S. Djalal; Rijanta,R dan Wuryadi. 2011. Pendidikan Untuk Pembangunan Berkelanjutan Di Pondok Pesantren. Seminar Nasional IX Pendidikan Biologi FKIP UNS.
- Prihatin, Siti. 2011. Rancangan Program Pendidikan Konservasi Di Pesantren Darul Muttaqien Bogor. Skripsi. Departemen Konservasi Sumberdaya Hutan Dan Ekowisata Fakultas Kehutanan Institut Pertanian Bogor.
- Sukarsono dan Amin, Mohamad 2013. Instructional Strategies and Methods of the Spiritual Value-based Biodiversity in *Pondok Pesantren Annugayah* Madura – Indonesia. *Journal of Education and Practice* www.iiste.org ISSN 2222-1735 (Paper) ISSN 2222-288X (Online) Vol.4, No.27, 2013
- Sukarni, 2013. Isu Lingkungan Dalam Perspektif Kalam, Fiqh, Dan Tasawuf. *Islamica*, Volume 7, Nomor 446.

# Hubungan antara Kematangan Beragama dan Tingkat Penalaran Moral

Oleh: Ardana Reswari Miranda Ningrum

Fakultas Psikologi Universitas Islam Negeri (UIN) Maulana Malik Ibrahim Malang

## Abstract

*Intisari-Penelitian ini bertujuan untuk meneliti tentang hubungan antara kematangan beragama dan tingkat penalaran moral. Subyek penelitian ini adalah 21 mahasiswa jurusan Ahwalul Syaksiyah, Fakultas Syariah, UIN Maulana Malik Ibrahim Malang angkatan 2012. Pengukuran dilakukan dengan menggunakan skala adaptasi dari FMS (Faith Maturity Scale) dan DIT-2 (Defining Issues Test-2) dan dianalisis menggunakan uji T dengan bantuan SPSS 16.00 for Windows. Hasil penelitian menunjukkan adanya hubungan antara kematangan beragama dan tingkat penalaran moral. Namun dari analisis skor masing-masing variabel, peneliti menemukan tidak adanya pola hubungan tertentu antara kematangan beragama partisipan dengan skema tingkat penalaran moral. Peneliti mengasumsikan adanya bias yang terjadi dalam pengukuran sehingga terjadi kesenjangan antara hasil uji T dan analisis skor masing-masing variabel. Ini adalah sebuah tantangan bagi para akademisi muslim untuk menemukan skala yang sesuai bagi muslim di Indonesia mengingat urgensi variabel yang diteliti dalam pengembangan pendidikan multikultural di Indonesia.*

**Kata kunci:** Kematangan beragama, penalaran moral, Kohlberg, Erikson, Fowler

## PENDAHULUAN

Pada kisaran tahun 1960-an, Lawrence Kohlberg, yang terinspirasi oleh teori perkembangan Piaget, membangun sebuah teori perkembangan moral. Kohlberg berpendapat bahwa kemampuan anak dalam memahami benar dan salah—sebuah dasar menuju pertimbangan moral, terbentuk bersamaan dengan kemampuan kognitif dan akan berproses melalui tiga tingkatan dengan dua tahapan pada tiap tingkatnya. Dalam penelitian mengenai bagaimana anak berpikir tentang dilema moral, Kohlberg menemukan bahwa anak yang berusia sangat muda mematuhi peraturan karena mereka takut dihukum jika mereka tidak menurut, dan selanjutnya karena mereka berpikir bahwa menuruti peraturan adalah yang terbaik bagi mereka. Di usia sekitar 10 tahun, penilaian moral anak berubah ke hal-hal yang didasarkan pada konformitas dan kesetiaan pada orang lain, dan ke pemahaman dari peraturan hukum. Pada masa dewasa, sebagian kecil orang memiliki standar moral berdasarkan hak manusia yang universal (Wade, Tavris, 2008).

Namun kemudian terdapat persoalan dari tahapan-tahapan ini yang mengemuka. Perkembangan moral melibatkan perubahan seiring usia pada pikiran, perasaan, dan perilaku berdasarkan prinsip dan nilai yang mengarahkan bagaimana seseorang bertindak. Perkembangan moral memiliki dimensi intrapersonal (nilai dasar dalam diri seseorang dan makna diri) dan dimensi interpersonal (apa yang seharusnya dilakukan orang dalam interaksinya dengan orang lain) (King 2010; Lapsley & Narvaez, 2006; Turiel, 2006). Sehingga tidak dapat ditepiskan bahwa perkembangan moral manusia akan dihadapkan pada pertanyaan-pertanyaan seperti “Mengapa harus bersikap moral?”,”Mengapa saya harus bersikap dan bertindak benar serta moral di dunia yang penuh dengan ketidakadilan?”. Merunut pada prinsip-prinsip perkembangan moral keenam tahapan, pertanyaan tersebut tidak dapat diselesaikan secara tepat oleh prinsip moralitas yang beragama (tahap 1); individualisme, tujuan, dan pertukaran (tahap 2); interpersonal timbal balik, harapan, hubungan, dan konformitas interpersonal (tahap 3); moralitas sistem sosial (tahap 4); kontrak atau perangkat sosial dan hak individu (tahap 5); dan prinsip

etika universal (tahap 6). Etika universal inilah menjadi salah satu aspek penting dalam pengembangan pendidikan multikultural di Indonesia. Etika universal memperlakukan semua manusia sama tanpa diskriminasi SARA.

Kohlberg yang semula berpandangan bahwa moral tidak berasal dari agama, melainkan agama yang menyusul moral, mulai mendapatkan perspektif baru. J.W. Fowler dan C. Power, kedua asisten Kohlberg, membuka jalan menuju satu tahap tambahan dari perkembangan moral, tahap 7. Tahap ini mengarahkan tahap moral ke arah religius dan metafisik, yaitu kesatuan kosmik ada dan makna yang merangkum segala sesuatu, mengenyahkan pemikiran Kohlberg sebelumnya bahwa tahap-tahap moral tidak bergantung pada kepercayaan dan aspek religius (Kohlberg, 1995).

Akhirnya James Fowler pada tahun 1973 berhasil menunjukkan secara empiris bahwa terdapat tahap-tahap kepercayaan yang sejajar dengan tahap-tahap moral. Bahkan Fowler mengusulkan enam tahap perkembangan agama yang berhubungan dengan teori perkembangan Erikson, Piaget, dan Kohlberg (Santrock; Torney-Purta, 1993). Keenam tahap perkembangan Fowler tersebut adalah: tahap 1, Intuitif-iman proyektif; tahap 2, Iman mistik-lateral; tahap 3, Iman sintetik-konvensional; tahap 4, Iman individuatif-reflektif; tahap 5, Iman penghubung; dan tahap 6, Universalisasi iman.

Merevisi pandangan sebelumnya, Kohlberg kini mengakui bahwa setiap tahap moral (keadilan) menimbulkan sejumlah pertanyaan yang menyangkut eksistensial dan metafisis, bukan hanya yang bersifat psikologis dan moral. Oleh karena itu, maka pertanyaan-pertanyaan yang dimunculkan oleh tahap-tahap moral tidak dapat dijawab oleh psikologi dan moral, melainkan oleh filsafat ontologis dan agama atau teologi eksistensial.

Menurut pandangan baru Kohlberg ini, tahap-tahap moral hanya sanggup menghasilkan suatu penyelesaian atau integrasi yang kurang sempurna mengenai masalah makna kehidupan. Padahal, bahkan setelah seseorang mencapai tahap terakhir yakni tahap enam dari perkembangan moral, justru pertanyaan makna kehidupan akan timbul, seperti "Mengapa harus bersikap moral?", "Mengapa saya harus bersikap dan bertindak benar serta moral di dunia yang penuh dengan ketidakadilan?". Pertanyaan-pertanyaan tersebut—pertanyaan seputar makna kehidupan hanya akan timbul setelah hidup seseorang telah dijalankan berdasarkan prinsip-prinsip moral (keadilan) dan diguncang dengan rasa putus asa. Meskipun tidak semua dari pertanyaan-pertanyaan tersebut bersifat rasional-logis atau moral, namun dengan jelas mencirikan pertanyaan ontologis-religius. Sehingga diperlukan adanya sebuah tahapan baru dalam perkembangan moral, tahap 7 hipotesis-metaforis yang berisikan pengalaman dan pikiran ontologis-religius yang dapat menjawab pertanyaan-pertanyaan tidak terselesaikan oleh prinsip "keadilan rasional"nya tahap 6. Ciri khas dari penyelesaian tahap 7 ini adalah tahap-tahap menyangkut sejenis pengalaman kontemplatif yang non akuistik dan non-dualistik. Logika pengalaman demikian itu kadang-kadang diungkapkan dalam bahasa teistik meskipun tidak harus seperti itu. Hakikatnya ialah cita rasa menjadi sebagian dari keseluruhan hidup dan memakai satu perspektif kosmis yang berlainan dengan perspektif humanistik yang universal pada tahap sebelumnya (tahap 6).

Berdasarkan perkembangan teori moral Kohlberg yang menemukan titik persinggungannya dengan spiritualitas, menstimulasi dilakukannya penelitian-penelitian yang mencari titik singgung variabel moral dengan variabel lain. Misalnya variabel sistem nilai.

Sebuah penelitian yang mengukur tingkat penalaran moral pada siswa sekolah menengah atas di Iran menunjukkan hasil yang menarik. Siswa dengan tingkat penalaran moral lebih tinggi dibanding teman-temannya memiliki nilai kekritisian, nilai ekonomi, dan nilai penghargaan yang rendah. Namun siswa-siswa tersebut ternyata memiliki nilai kebijaksanaan dan nilai teoritis yang tinggi. Sedangkan bila dianalisa berdasarkan gender, tidak ada perbedaan yang signifikan di antara para siswa dan siswi. Para siswa cenderung berada di tahap 1 dan 2, dan para siswi cenderung berada di tahap 3,4, dan 5 (Hosseinzadeh & Karimi, 2012).

Di region lain, studi yang dilakukan terhadap mahasiswa sebuah perguruan tinggi agama di Amerika menunjukkan kolerasi positif antara tingkat penalaran moral dan tingkat spiritualitas mahasiswa. Hernandez menemukan bahwa mahasiswa dengan level penalaran moral yang tinggi di kampus tersebut dilaporkan memiliki kedalaman spiritual yang tinggi pula.

## **KERANGKA KERJA TEORI**

### **Pengertian Penalaran Moral dan Kematangan beragama**

Pada tahun 1932, seorang psikolog Swiss, Jean Piaget mengembangkan sebuah teori mengenai tahapan-tahapan perkembangan kognitif yang dilalui semua orang. Setiap tahap perkembangan kognitif tersebut memiliki ciri khas kemampuan yang meningkatkan kinerja kognitif manusia semakin kompleks. Selain itu, Piaget juga beranggapan bahwa perkembangan moral seseorang terjadi sesuai urutan tahapan-tahapan kognitif yang dikembangkannya (Wilks, 1995; Liebert dkk 1977).

Terinspirasi oleh gagasan Piaget tersebut, Lawrence Kohlberg pada tahun 1958 merumuskan sebuah teori perkembangan penalaran moral yang terdiri atas enam tahapan. Moral didefinisikan oleh Kohlberg sebagai perkembangan melalui beberapa tahapan dengan karakteristik yang berbeda pada tiap tahapan tersebut sebagai dasar pengambilan keputusan moral. Moral menurut Kohlberg, tidak dapat diidentifikasi berdasarkan konten namun berdasarkan proses. Sehingga klasifikasi level dari tahapan perkembangan moral dirumuskan berdasarkan pertanyaan, “Mengapa keputusan moral yang seperti itu diambil?”, bukan “Keputusan moral apa yang diambil?”. Oleh karena itu konsep perkembangan moral Kohlberg ini lebih mengacu pada keputusan moral atau penalaran moral. Selanjutnya penalaran moral Kohlberg dikembangkan lebih lanjut oleh James Rest pada 1994 sebagai sebuah variabel spesifik. Ia mengkonstruksi penalaran moral menjadi sebuah konsep kompleks beserta dengan semua proses psikologi yang terlibat dalam regulasi maupun produksi perilaku moral. Perilaku moral adalah perilaku positif yang diidentifikasi oleh pelaku sebagai perilaku ‘menjadi baik’ (Wilks, 1995).

Sama seperti Kohlberg, Rest memandang perkembangan pengambilan keputusan moral sebagai sebuah konstruk sosial dan kognitif yang berkembang dari perspektif isu moral yang fokus pada diri sendiri, hingga berdasarkan perspektif moral kelompok, dan berpuncak pada prinsip-prinsip *post-conventional*. Selain itu, pengambilan keputusan juga dipandang sebagai faktor dan kognisi utama dalam pemahaman tentang emosi dan tindakan moral (Thoma & Dong, 2012).

Dalam Long (2012), konsep dari kematangan beragama memiliki istilahnya tersendiri dengan banyak definisi operasional (Bassett dkk, 1991). Sebagaimana yang dijelaskan Sanders pada tahun 1998 bahwa terdapat banyak pengukuran kematangan beragama, termasuk pencarian agama (Batson & Ventis, 1982; Batson & Schoenrade, 1991) dan orientasi beragama (Allport & Ross, 1967; Donahue, 1985) memiliki nilai teoritis maupun empiris, namun lebih fokus pada proses keyakinan dan ideologi terbentuk dan hadir, alih-alih pada integrasi dari keyakinan, komitmen, dan perilaku. Proses ini memandang pembentukan keyakinan pada seorang individu adalah penting khususnya bagi Eriksonian dan harus dipertimbangkan dalam pengukuran eksplorasi spiritualitas seseorang.

Konseptualisasi terbaru dari kematangan beragama telah memasukkan tidak hanya komitmen ideologi instrinsik sebagai aspeknya, namun juga integrasi antara keberagaman dengan kepedulian prososial dan pelayanan kemanusiaan (Leak, 2009; Sanders, 1998).

Integrasi ini mencakup pandangan Erikson tentang kematangan identitas adalah kemampuan untuk mengaitkan domain realis (hubungan vertikal dengan Tuhan) dan domain naturalis (hubungan horisontal dengan alam) (Hoare, 2009). Integrasi ini didefinisikan sebagai perkembangan dari identitas fokus “Saya” ke identitas dengan fokus “Kita”, yang terbentuk oleh orang lain dan hal-hal yang kita cintai (Hoare, 2009). Puncak dari perkembangan ini diidentifikasi oleh Erikson (1964) sebagai menjadi spiritualis, orang dewasa yang etis, meningkatkan kesadaran dan pemikiran tentang ideologi,



sejalan dengan mengembangkan kepedulian dan rasa iba terhadap orang lain (Hoare, 2009).

## **HIPOTESA PENELITIAN**

Mahasiswa dengan kematangan agama yang tinggi memiliki tingkat penalaran moral yang tinggi pula

## **METODE PENELITIAN**

### **Variabel Penelitian**

Variabel penelitian ini adalah penalaran moral dan kematangan beragama

#### 1. Penalaran moral

Pertimbangan dari keputusan moral individu. Terdiri atas tiga level, enam tahap:

- a. Moral Prekonvensional–*Personal Interest*: Harapan sosial berada di luar ego. Mematuhi peraturan menjadi penting untuk menghindari hukuman
- b. Moral Konvensional–*Maintaining Norms*: Pada level ini, persetujuan, hukum, kewajiban dan harapan menjadi bagian dari ego.
- c. Moral Postkonvensional–*Postconventional*: Pada level ini individu memiliki prinsip-prinsip universal, independensi, kesamaan, dan kerjasama.

#### 2. Kematangan beragama

Tingkat dimana individu meletakkan prioritas, komitmen, dan perspektif mengenai karakteristik dari semangat dan hidup yang beralih pada keagamaan, yang biasa dipahami sebagai jalur utama dari tradisi keberagamaan (Benson dkk, 1993).

## **Instrumen Pengukuran**

Untuk menguji hipotesa tentang hubungan antara perkembangan moral dan kematangan beragama seseorang, maka penelitian ini menyandingkan dua pengukuran skala: DIT (*Defining Issues Test*)-2 dan FMS (*Faith Maturity Scale*).

DIT-2 merupakan revisi dari DIT–skala penalaran moral yang disusun oleh James Rest pada tahun 1979. DIT-2 terdiri atas lima kisah dilema moral, sebuah pertanyaan mengenai sikap subyek terhadap kisah, 12 poin pertanyaan sebagai pertimbangan bagi subyek untuk menentukan sikap tiap kisahnya, dan kolom pilihan poin terpenting bagi pertimbangan.

Sedangkan FMS adalah skala *Likert-type* yang mengukur kematangan beragama yang dibuat oleh P.L Benson, M.J. Donahue, dan J.A Erickson. Versi asli dari skala ini diperuntukkan bagi pemeluk agama Kristen. Namun FMS yang digunakan dalam penelitian ini telah diadaptasi dan disesuaikan bagi penganut agama Islam.

## **Subyek**

Penelitian yang dilakukan Cesur dan Topcu meneliti hubungan variabel penalaran moral dengan usia, gender, pendidikan dan pengasuhan orangtua menemukan bahwa terdapat hubungan yang signifikan antara skema moral mahasiswa dengan jurusan mahasiswa tersebut. Perbedaan tingkat penalaran moral yang terjadi di antara partisipan dengan jurusan yang berbeda diperkirakan karena kecenderungan mahasiswa baru dalam memilih jurusan dipengaruhi kecakapan atau bakat mereka. Misalnya mahasiswa baru dengan kecakapan dalam mengambil perspektif yang tepat dan empati yang tinggi kemungkinan akan memilih jurusan psikologi atau ilmu sosial.

Berdasarkan penelitian tersebut, peneliti memilih subyek dari jurusan *Ahwalul Syaksiyah* (Hukum Islam) dengan asumsi bahwa mahasiswa *Ahwalul Syaksiyah* memiliki kecakapan dalam mengambil perspektif dan empati sehingga lebih mudah untuk memahami instrumen penelitian yang diberikan.

Subyek merupakan 21 mahasiswa jurusan *Ahwalul Syaksiyah* Fakultas Syariah Universitas Islam Maulana Malik Ibrahim Malang angkatan 2012.

## Analisa Data

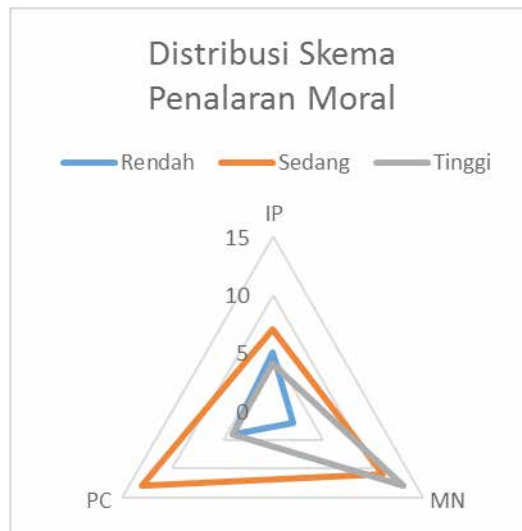
Analisa data dilakukan dengan menggunakan program SPSS 17.00 for Windows

## HASIL DAN PEMBAHASAN

### Uji Deskripsi

Berdasarkan uji deskripsi, ditemukan dari total 21 partisipan yang menunjukkan tingkat kematangan beragama kategori sedang berjumlah 9 orang (42,9%), kategori rendah 10 orang (47,6%), dan kategori sangat rendah 2 orang (9,5%). Sedangkan hasil pengukuran penalaran moral menunjukkan distribusi yang beragam dalam skala yang dominan digunakan partisipan dalam pengambilan keputusan moral. Untuk skor PI (*Personal Interest*): 5 orang tergolong dalam kategori rendah (23,8%), 7 orang tergolong dalam kategori sedang (33,3%), dan 9 orang tergolong dalam kategori tinggi (42,9%).

Untuk skor MN (*Maintaining Norms*): 2 orang tergolong dalam kategori rendah (23,8%), 11 orang tergolong dalam kategori sedang (52,4%), dan 8 orang tergolong dalam kategori tinggi (38,1%). Untuk skor PC (*Post-conventional*): 4 orang tergolong dalam kategori rendah (19,1%), 13 orang tergolong dalam kategori sedang (61,9%), dan 4 orang tergolong dalam kategori tinggi (19,1%).



Keterangan: R: Kategori Rendah, S: Sedang, T: Kategori Tinggi

Dari diagram di atas dapat dilihat ada distribusi skema penalaran moral pada subyek penelitian yang tidak berpola.

Skor FMS	Skor DIT-2		
	PI	MN	PC
28 R	16 R	20 R	30 S

39 S	15 R	23 S	24 R
28 R	32 T	43 T	45 T
31 S	25 S	35 S	38 S
31 S	23 T	38 T	35 S
40 S	27 T	42 T	41 T
17 SR	21 S	31 S	24 R
40 S	16 R	25 S	25 R
25 R	29 T	50 T	54 T
21 R	24 T	33 S	36 S
25 R	22 S	29 S	33 S
17 SR	22 S	37 T	32 S
29 S	12 R	28 S	26 S
27 R	24 T	35 S	37 S
34 S	21 S	28 S	29 S
27 R	26 T	37 T	38 S
21 R	22 S	35 S	33 S
26 R	16 R	28 S	22 R
29 S	19 S	21 R	31 S
30 S	29 T	49 T	44 T
28 R	23 T	37 T	35 S

Dari uji deskripsi hasil pengukuran di atas, dapat disimpulkan bahwa pada subyek penelitian tidak ada yang tergolong dalam kategori tingkat kematangan beragama yang tinggi dan hanya empat partisipan yang memiliki skor Post-conventional tinggi. Namun terdapat hal yang menarik dari keempat responden ini. Keempat responden juga memiliki skor yang tinggi di skema-skema yang lain. Sehingga peneliti tidak dapat menentukan skema yang dominan dalam pengambilan keputusan moral pada keempat responden ini. Empat responden sedang dalam transisi dari skema PI ke MN. Hal ini ditunjukkan dengan skor yang tinggi pada kedua skema dibandingkan dengan skor PC mereka. Dua partisipan tergolong dominan menggunakan skema PI. Empat partisipan lainnya tidak menunjukkan skema dominan yang jelas karena memiliki skor dengankategori sedang pada semua skema. Tiga partisipan tergolong dominan pada skema MN. Satu partisipan berada dalam transisi antara skema MN menuju PC. Dan satu orang tidak dapat terdeskripsikan skema dominannya karena memiliki skor rendah pada PI dan PC, sedangkan skor MN tergolong rendah.

Test Value = 0					
t	df	Sig. (2-tailed)	Mean Difference	95% Confidence Interval of the Difference	
				Lower	Upper
20.156	20	.000	89.52381	80.2590	98.7886

Peneliti melakukan uji T menggunakan SPSS 16 terhadap skor para partisipan untuk melihat korelasi antara kedua variabel, yakni kematangan beragama dan penalaran moral. Nilai signifikansi dari uji T menunjukkan adanya korelasi antara variabel kematangan beragama dan variabel penalaran moral. Namun korelasi ini tidak sesuai dengan analisis skor kematangan beragama dengan skor tingkat penalaran moral per skema penalaran.

## Pembahasan

James Fowler (1986, 1996) mengusulkan sebuah teori perkembangan agama yang berfokus pada motivasi untuk menemukan makna dalam kehidupan, baik di dalam atau di luar agama terorganisir. Fowler mengusulkan enam tahap perkembangan agama yang berhubungan dengan Erikson, Piaget, dan teori-teori Kohlberg tentang perkembangan (Torne-Purta, 1993).

Tahap 1. Intuitif-proyektif iman (PAUD). Setelah bayi belajar mempercayai pengasuh mereka (teori Erikson), mereka menciptakan gambar intuitif tentang apa yang baik dan jahat. Ketika anak-anak pindah ke tahap praoperasional Piaget, dunia kognitif mereka membuka berbagai kemungkinan baru. Fantasi dan kenyataan dianggap sebagai hal yang sama. Benar dan salah terlihat dalam hal konsekuensi untuk diri. Anak-anak mudah percaya pada malaikat dan roh (Santrock; Wagener, 1998).

Tahap 2. Iman Mistis-literal (masa kanak-kanak tengah dan akhir). Saat anak-anak pindah ke tahap operasional konkret Piaget, mereka mulai untuk alasan secara lebih logis. Mereka melihat dunia sebagai lebih teratur. Anak usia sekolah menafsirkan cerita agama secara harfiah, dan mereka menganggap Tuhan sebagai mirip dengan tokoh tua yang memberi manfaat yang baik dan menghukum yang buruk.

Tahap 3. Iman sintetik-konvensional (transisi antara masa kanak-kanak dan remaja, remaja awal). Remaja sekarang mulai mengembangkan pemikiran operasional formal (tahap tertinggi Piaget) dan mulai mengintegrasikan apa yang telah mereka pelajari tentang agama ke dalam sistem kepercayaan yang koheren. Menurut Fowler, meskipun tahap iman sintetik-konvensional lebih abstrak dari dua tahap sebelumnya, remaja awal masih menyesuaikan dengan keyakinan agama orang lain (seperti dalam tingkat konvensional Kohlberg moralitas) dan belum mampu untuk menganalisis ideologi agama alternatif. Perilaku seseorang yang melibatkan soal benar dan salah adalah dilihat dari segi bahaya yang dilakukannya untuk hubungan atau apa yang orang lain mungkin mengatakan. Fowler percaya bahwa kebanyakan orang dewasa terjebak di tahap ini dan tidak pernah beralih ke tahap yang lebih tinggi dalam perkembangan keagamaannya. Iman remaja sering melibatkan hubungan pribadi dengan Tuhan. Allah dianggap sebagai “selalu ada untuk saya” (Wagener, 1998).

Tahap 4. Iman Individuatif-reflektif (transisi antara masa remaja dan dewasa, masa dewasa awal). Fowler percaya bahwa, pada tahap ini, untuk pertama kalinya individu mampu mengambil tanggung jawab penuh atas keyakinan agama mereka. Seringkali dipicu oleh pengalaman pergi dari rumah, orang-orang muda mulai mengambil tanggung jawab atas kehidupan mereka. Dewasa muda sekarang mulai menyadari bahwa mereka dapat memilih perjalanan hidup mereka dan bahwa mereka harus mengeluarkan usaha untuk mengikuti kursus hidup tertentu. Fowler percaya bahwa pemikiran operasional formal dan tantangan intelektual dengan nilai-nilai individu dan ideologi keagamaan yang sering berkembang di perguruan tinggi sangat penting untuk mengembangkan iman individuatif-reflektif.

Tahap 5. Iman penghubung (dewasa tengah). Fowler percaya bahwa hanya sejumlah kecil orang dewasa yang dapat melanjutkan ke tahap ini, tahap yang melibatkan sikap lebih terbuka terhadap paradoks dan sudut pandang yang berlawanan. Keterbukaan ini berasal dari kesadaran masyarakat tentang keterbatasan mereka.

Tahap 6. Universalisasi iman (dewasa tengah atau dewasa akhir). Fowler mengatakan bahwa tahap tertinggi dalam perkembangan agama melibatkan melampaui sistem kepercayaan tertentu untuk mencapai rasa kesatuan dengan seluruh keberadaan dan komitmen untuk melawan hal-hal yang memecah belah masyarakat. Peristiwa konfliktual tidak lagi dilihat sebagai paradoks. Fowler berpendapat bahwa sangat sedikit orang yang dapat mencapai tahap tertinggi ini. Bahkan tahap ini sulit dipahami oleh perkembangan agama.

Menurut uraian Fowler tersebut, seharusnya manusia dewasa muda mengembangkan iman individuatif reflektif, terutama para mahasiswa. Fowler memandang perguruan tinggi berperan penting dalam pengembangan iman individuatif reflektif karena pemikiran operasional formal dan tantangan

intelektual dengan nilai-nilai individu dan ideologi keagamaan yang sering berkembang di perguruan tinggi. Namun pada penelitian ini, tanda-tanda perkembangan iman individuatif-reflektif tersebut tidak terefleksikan baik oleh FMS maupun DIT.

Hal tersebut dapat terjadi mengingat terdapat bias budaya dan agama antara konsepsi para ilmuwan dan keadaan lapangan. Masyarakat muslim di Indonesia memiliki nilai-nilai local wisdom mengenai kerendahan hati. Memamerkan kemampuan adalah salah satu hal yang diatribusikan pada kesombongan. Karakteristik rendah hati ini terkadang tidak hanya dalam interaksi interpersonal, namun juga intrapersonal. Terlebih penganut agama Islam yang memiliki konsep ‘tawadhu’. Konsep ini selaras dengan “kerendahan hati”.

Skala FMS dirancang berdasarkan konsepsi ilmuwan barat dengan local wisdom yang berbeda dengan Indonesia. Di barat, pencapaian diri adalah harga diri yang lazim ditunjukkan. Sehingga tidak terdapat kendala dalam pengukuran tingkat kematangan beragama. Sebaliknya, ketika FMS diberikan kepada partisipan muslim khususnya di Indonesia, ada resiko pengukuran yang dilakukan tidak akurat. Sebab persepsi masyarakat umum seringkali terjebak dalam nilai kerendahan hati dan kesombongan sehingga tidak dapat menilai diri secara positif. Padahal item-item dalam FMS adalah item-item positif.

Selain bias yang terjadi pada skala FMS, peneliti memperkirakan adanya bias pada DIT-2 sehingga hasil yang diperoleh sulit untuk diinterpretasi. Format skala DIT-2 merupakan format skala yang tidak umum digunakan. Selain itu instruksi skala yang tidak seperti pada umumnya menyebabkan kesulitan dan kebingungan dalam pengisian oleh partisipan.

## SARAN

Berdasarkan temuan penelitian, maka peneliti menyarankan untuk dilakukannya penelitian lebih lanjut untuk mengidentifikasi faktor-faktor yang menyebabkan bias pengukuran menggunakan skala adaptasi dari ilmuwan barat. Dengan mengidentifikasi faktor-faktor bias tersebut, diharapkan skala psikologis yang tidak bias budaya maupun agama dapat dibuat, khususnya skala pengukuran kematangan beragama dan moral. Sehingga di masa depan pengukuran kedua variabel tersebut dapat memperoleh hasil yang akurat untuk kajian psikologi dalam mengukur tingkat penalaran moral dan korelasinya terhadap kematangan beragama. Hal tersebut upaya pengembangan pendidikan multikultural muslim di Indonesia.

## DAFTAR PUSTAKA

- Allport, G. W., & Ross, J. M. (1967). *Personal religious orientation and prejudice*. *Journal of Personality and Social Psychology*, 5(4), 432-443.
- Batson, C. D., & Ventis, W. L. 1982. *The religious experience: A social psychological perspective*. New York: Oxford University Press
- Cesur, Sevim., Topçu, Mustafa Sami. *A Reliability and Validity Study of the Defining Issues Test: The Relationship of Age, Education, Gender and Parental Education with Moral Development*.
- Hoare, C. 2009. *Identity and spiritual development in the papers of Erik Erikson*. *Identity: An International Journal of Theory and Research*, 9(3), 183-200.
- Hosseinzadeh, Davood., Karimi, Fatemeh. 2012. *The relation between value system and moral growth with finding identification in high school students*. *Archives of Applied Science Research*, 2012, 4 (1):714-734
- Hernandez, Krista M. *Spirituality and Moral Development Among Students at a Christian College*.

- Long, Jayce. 2012. *The Relationship between Identity Formation and Faith Maturity*. Thesis.
- King, Laura. 2010. *Psikologi Umum: Sebuah Pandangan Apresiatif Buku 2*. Jakarta: Penerbit Salemba Humanika.
- Leak, G. K. (2009). *An assessment of the relationship between identity development, faith development, and religious commitment*. *Identity: An International Journal of Theory and Research*, 9(3), 201-218.
- Santrock, John W. *Psychology of Religion Module*. University of Texas.
- Thoma, Stephen.J., Dong, Yangxue. *The Defining Issues Test of Moral Judgment Development*. *Journal of Educational Psychology*.
- Wade, Carole., Tavis, Carol. 2008. *Psikologi Jilid 2*. Erlangga, Jakarta.
- Wilks, Duffy J.A. 1995. *The Relationships between Moral Reasoning, Self-Esteem, Perceived Locus of Control, and Perceptions of Moral Responsibility in Community College Students*. Disertasi.

# The Implementation of Caning Sentence According to Islamic Law in Aceh: Between Equality and Discrimination (A Perspective from Within)

Oleh: DR. H. Hasan Basri, MA

## Abstract

*Despite the fact that the implementation of syari'at (Islamic law) in Aceh is determined within legislation and rules (qanun), it has not yet been applied in a comprehensive manner to the system of life of the Acehnese. It appears that the implementation of Islamic law was merely a government strategy to appease those who fought during the conflict in Aceh. Consequently, the application of Islamic law did not receive complete support from the regional government. In fact, strong support came precisely from the lower strata of society. Oddly, the implementation of syari'at Islam has been limited to the surface level affecting only the lower classes, while the political elite and government officials have not been touched at all. Islamic law, mainly in implementation of caning sentence is merely political jargon to decrease the restlessness of a society that yearns for the glory of the past. It is conceivable that the powerful are concerned that if Islamic law is effective, they will be impeded in transgressing and misusing their authority. In a nutshell, the implementation of Islamic law in Aceh, up to now, is still discriminative; and not properly conducted as a spirit of syari'at itself.*

**Key Words:** *Islamic law, caning sentence*

The issue of the implementation of Islamic law in Aceh will be interesting to discuss. Beginning this discussion, it is important to quote the statement explaining that Islam is not concerned with only one of the many departments of human life, it covers all the departments; it covers life as a whole lived according to the will of God. It is an all embracing system, a complete code of life, bearing on and including every phase of human activity and every aspect of human conduct. All its laws, social, political, and other are religious laws. They all tend to realization of the one and same ideal, viz., obedience to God and to His laws.<sup>1437</sup>

The application of Islamic law (*shari'a*) in Aceh, especially in the case of “caning sentence”, still evokes discussion among experts. These debates began after the Law of the Republic of Indonesia Number 44 of 1999 regarding the Special Status of the Province of Aceh and Law Number 18 of 2001 regarding the Special Autonomy of the Special Region of Aceh, which formed the basis for the creation of Islamic Courts in Nanggroe Aceh Darussalam.<sup>1438</sup> Apart from this, Nanggroe Aceh Darussalam comprises, geographically, part of the united nation of the Republic of Indonesia and is, hence, required to apply its laws in accord with national law or law that follows national structures. Nevertheless, in reality this region has its own legal system that differs from that in other regions of Indonesia. This difference has thus put in motion the dualism of law in one nation that has led to discrimination within the legal system between one region and another. This difference is suspected of causing a “domino effect” or a simultaneous influence in other regions to the degree that others prioritize the application of a similar legal system, that is, Islamic law.

Following this, with the ratification of the Law of the Republic of Indonesia Number 44 of 1999 regarding the administration of the Special Region of Aceh, which was clarified by the Provincial Decree (Peraturan Daerah) of the Special Region of Aceh Number 5 of 2000 regarding the Application of Islamic Law in Aceh and Legislation Number 18 of 2001 regarding the special autonomy of Nanggroe

---

<sup>1437</sup>See, Umaruddin, *The Ethical Philosophy of al-Ghazzali* (New Delhi: Adam Publishers and Distributors, 1996), p. 307.

<sup>1438</sup>This name is based on the Law of the Republic of Indonesia Number 18 of 2001 regarding the designation of the Special Region of Aceh Province (Provinsi Daerah Istimewa Aceh) as the Province of Nanggroe Aceh Darussalam (NAD).

Aceh Darussalam, the region of Aceh, which had previously had a distinction between religion, adat law, and norms without specific legislation, now came with authority and certainty under the jurisdiction of a specific composition of law. Nevertheless, there will still be problems based on how to administer civil law with respect to criminal law in Aceh in the future within the framework of pre-existing law, including national law. This assumption naturally requires more in-depth study in order to position the application of Islamic law in the structure of national law.

Considering this, the law that exists in order to move forward sound Islamic principles in the areas of family and social life more widely, at the very least requires three fundamental supports: *first*, the strength of doctrine; *second*, the realization of morality; and *third*, the application of *shari'a* (Islamic law). This aspect of doctrine and morality is more important on the side of inculcating and deepening meanings previously established. For the time being, *shari'a* impacts more on the side of actual application and its real impact in everyday life. This having been said, the external as well as the internal influences represent two conditions, which reinforce each other in the cultivation of humanity that is balanced and complete (“the perfected human being”).<sup>1439</sup> From a juridical perspective, the application of Islamic *shari'a* law in Nanggroe Aceh Darussalam represents the first time in any location, since national independence, that there has been a territory under the Indonesian legal system that has applied a system of law that differs in relation to the general system of law that is in effect nation-wide. Whereas, from an historical Perspective, the people of Aceh were already accustomed to Islamic law, which has existed in Aceh for hundreds of years and which formed an inseparable aspect of their identity. In addition to that, the Constitution of 1945 contains fragmentary paragraphs that represent an opening for the insertion of legal norms that, in both qualitative and quantitative terms, can fulfil the needs of the people of Indonesia. These needs are open to the addition of religious values to the national system of civil law, and at the same time serves as a mechanism for the appearance of a national system of (religious) law in the future.<sup>1440</sup> Paragraph 29 of the Constitution of 1945, for example, states that (1) the nation is founded on the principle of the Unity of God (*Ketuhanan Yang Maha Esa*), and (2) the nation guarantees the freedom of every citizen to adhere to his or her religion and to worship in accord with that system of belief. The assurance of paragraph 29, sentence 1 that emphasizes the principle of the “Unity of God” has three fundamental senses of meaning. These are, *first*, that the government may not form laws or policy that conflict with the fundamental belief in one God. *Second*, the government is required to form a legal system and to enact policies that reinforce belief in the one God. And, *third*, the government is required to form a system of law that forbids anyone from obstructing the goals of religion.<sup>1441</sup> The word “guarantee”, as is written in the second sentence of paragraph 29, conveys the sense that this is imperative. This means that the nation is required to undertake active efforts so that each citizen may embrace religion and worship according to his or her respective religion. The activity of the government in this regard aims to assure citizens of their freedom of choice as to which religion he or she wishes to embrace. In addition, it assures citizens that they may practise their religion according to the faith to which they subscribe. Of course, the activity of the government not only aims to address what could be considered to be strictly internal matters within a religion. The freedom of each citizen of the nation to choose his or her religion has so far only been applied in a way that is less serious.’ With this, what has become a major issue is the assurance of the nation for the freedom of each citizen to practice religion according to the respective faith which he or she confesses to follow.

The proposition that was offered by Hartono Mardono emphasizes even more the possibility of the introduction of Islamic law in a formal manner into the system of national law or the administration of governmental affairs. However, it cannot be denied that Pancasila and the Constitution of 1945 must remain the foundation of the nation and must be upheld by all the people. Viewed from this perspective,

---

1439See, Rusjdi Ali Muhammad, *Revitalisasi Syariat Islam di Aceh* (Jakarta: Logos, 2003), p. 6.

1440Hartono Mardjono, *Menegakkan Syariat Islam dalam Konteks Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 1997), p. 28

1441Hartono Mardjono, *Menegakkan Syariat Islam...* pp. 28-29.



it is all the more the case that it cannot be assured that Islamic law can be applied in an effective manner within the system of national government. This ineffectiveness is rooted in the arrangement of law as it is currently applied throughout every stratum of society based in Pancasila and the Constitution of 1945, whereas Islamic law or the law of other religions is the realization of historical and demographic aspects of communities within Indonesian society.

As is well known, there are three systems of law that are in effect in Indonesian society. These are 'Western law (*hukum Barat*), customary law (*hukum Adat*), and Islamic law (*hukum Islam*). However, whereas these three types of law have not known a harmonious place of intersection, the colonial powers were concerned with the mismatch between the three types of law, such as the clash of adat law and religious law. Because these three types of law have been in effect for the people of Indonesia, all the more since the era of Dutch imperialism, these three spheres of law have been in constant conflict and collision.<sup>1442</sup>

In connection with Western law, there exist several law codes, taking the form of civil law, penal law, commercial law and procedural law for civil and penal cases. Each volume of codification, which is still used until today, diverges all the more in application from the material that preceded it. Even more ironic is that, until the present day, Indonesia has not yet had a single theory of law that is in accord with native culture and civilization; the legal theory that has been in effect until now is a remnant of Dutch colonialism. The legal system has been subject to various changes based on individual views from legal experts, including those taken from other countries as well as those considered to have originated in regional custom.<sup>1443</sup> Up until now there has not yet been the confidence among legal specialists to do away entirely with these old theories and to replace them with new thinking in order to make them more appropriate and relevant to the conditions of Indonesian society today. There is even law that in actuality has no basis in Indonesian cultures themselves, but was founded by the Dutch legal specialist, van Vollenhoven. The Indonesian people only know that this law was developed in an academic fashion by experts in law, to fulfil a need to codify *hukum adat* (customary law). It is already well known that adat law varies a great deal and that it has been influenced by the many ethnic groups that exist within this country. Nevertheless, in specific cases, adat law may play an important role in the cessation of conflict between individuals and groups within society. In contrast, national civil law, in specific cases, cannot solve problems such as these. The potential of the law to develop further in order to match the present conditions of society and to evidence distinctively Indonesian characteristics is extremely significant. Therefore, adat law may be seen to be the solution to this problem.

Islamic law is a system that is based on Islamic teachings. Islamic law has greatly influenced the law as it is applied throughout much of Indonesia. Among the factors behind this is that approximately 83 per cent of the Indonesian population of 210 million adhere to the religion of Islam. In addition to this, the Islamic faith differs from other religions, which confine themselves to the connection of human beings to God. In contrast, Islam is a religion that is concerned with both the details of human life in this world and the appropriate relations of humanity to God, while it also determines the appropriate relations among human beings both in this world and in accord with its law and principles.

In a more detailed way, Daud Ali has explained that the system of Indonesian law, as a result of historical developments, has a social character. He says this because, up until now the Republic of Indonesia has applied several legal systems, and each of which has possessed its own characteristics and distinctive arrangement, these being the system of adat, Western law, and Islamic law. These three legal systems were first applied in Indonesia at different times. Adat law has been in effect for a long

---

<sup>1442</sup> Muhammad Daud Ali, *Kedudukan Hukum Islam dalam Sistem Hukum di Indonesia* (Jakarta: Yayasan Risalah, 1984), pp. 58-59.

<sup>1443</sup> Muhammad Daud Ali, *Kedudukan Hukum...* p. 63. For a more detailed discussion on this, see Elizabeth Mayer Ann, "The Shari'ah, a Methodology or a Body of Substantive Rules?" in Nicholas Heer, *Islamic Law and Jurisprudence* (Washington: University of Washington Press, 1990), pp. 29-25.

time as an informal, customary practice, whereas as a formal system of law, it was only applied in the twentieth century. Western law has been known in Indonesia since 1902.<sup>1444</sup> However, Islamic law has existed since Islam was first known and accepted officially among the people of Indonesia, from the seventh to the thirteenth centuries. These three systems of law are recognizable by their arrangement of rulings and statues, grounding within the population, and development in legal theory and practice.

During the process of the Islamization of the islands of Indonesia, that was carried out by traders by way of commerce and inter-marriage, the role of Islamic law has been very great. This can be seen by the fact that if a Muslim trader wanted to marry an indigenous woman, for example, that woman entered Islam beforehand so that the wedding could take place following Islamic law. After Islam took root among the people, the role played by traders was replaced by religious scholars who became teachers and originators of Islamic systems of law. Thus, Islamic law was followed and promoted by adherents of the Islamic religion in regional kingdoms such as those of Aceh Darussalam, Demak, Jepara, Tuban, Gresik, Ampel and Mataram. This is evidenced by the work of chroniclers of the era, such as *Safinatul Hukkam*.<sup>1445</sup> In the kingdom of Aceh, among the religious scholars who played a role at that time were Nuruddin ar-Raniry (1658), Syamsuddin as-Sumatrani (1661), and Abdurrauf as-Singkili (1691). A later work dealing with the organization of criminal and penal law, *Safinatul Hukkam Takhlish al-Khashsham*, was written by Jalaluddin at-Tarusani. This work was written on the special commission of Sultan Alaidin Johansyah (1735-1760).<sup>1446</sup>

In the course of Indonesian legal politics, the word “syari’at” emerged as late as 1945, when the Preparatory Committee for the Independence of Indonesia (Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia, PPKI) offered the Jakarta Charter (Piagam Jakarta) as the basis for the Republic of Indonesia, which contained, among other phrases, the following: “A state based on the belief in God with the obligation to apply the *syari’at* law of Islam for all its adherents.” Unfortunately, this very piously Islamic phrase, after a long debate within the circle of this nation founders, had to be eliminated from the Jakarta Charter, which then became the prologue to Indonesian 1945 Constitution (Pembukaan UUD 1945).

In 1955, the words “syari’at Islam” echoed again in the parliament during sessions on a new constitution (Konstituante), when pro and contra attitudes led to an intense debate on reinstating the Jakarta Charter as the basis for the nation. Consequently, for yet a second time, the words “syari’at Islam” were removed from the constitution, mainly because President Soekarno had produced the 5 July 1959 Decree, which had essentially removed the 1950 Temporary Constitution (UUD Sementara 1950) and replaced it with the 1945 Constitution (UUD 1945). Since that 5 July 1959 Decree, the words “syari’at Islam” have spread fear throughout the broader society particularly among civil servants.<sup>1447</sup> Because of this, it is not surprising that many Islamic religious figures regretted their previous agreement to erase the seven crucial words from the abovementioned phrase contained in the Jakarta Charter.

Apart from that, they were also disappointed with the government position and policies concerning these antipathetic attitudes towards *syari’at* Islam. Although truly not as loudly as in the 1950s, the words “syari’at Islam” did echo again in the Senayan Parliament Building, when the People’s Council Assembly of the Republic of Indonesia (Majelis Permusyawaratan Rakyat Republik Indonesia, MPR, RI) held their Annual Plenary Meeting in 2000. However, once more the desire to apply *syari’at* Islam completely and comprehensively failed as it was only supported by two fractions, namely the United Development Party (Partai Persatuan Pembangunan, PPP) and the Moon and Star Party (*Partai Bulan Bintang*). It has to be stated that they did not garner enough votes to bring about a decision.

---

1444See, Muhammad Daud Ali, *Kedudukan Hukum...* pp. 54-55.

1445Muhammad Daud Ali, *Kedudukan Hukum...* p. 72.

1446For further information on this book, read Jalaluddin at-Tarusani, *Safinatul Hukkam fi Takhlishil Khashsham*, manuscript written in the 18th century, (Banda Aceh: Perpustakaan A. Hasjmy).

1447See, Ismail Sunny, “Pelaksanaan Syari’at Islam di Aceh dalam Kerangka Tata Hukum”, *Makalah* pada Seminar Nasional tentang “Syari’at Islam di Aceh” (Banda Aceh: IAIN Ar-Raniry, 1999), pp. 15-20.

Nevertheless, still they accepted and respected the majority vote wholeheartedly. That is, in brief, the history of Islamic law in Indonesia.

As far as Nanggroe Aceh Darussalam is concerned, it can be said that *syari'at* Islam in that region, as mentioned above, existed as soon as Islam arrived.<sup>1448</sup> Throughout their long history, the population of Nanggroe Aceh Darussalam has always highly respected Islamic teachings, been firm in enacting their religious duties, and faithfully practised *syari'at* Islam. The various sultans of Aceh Darussalam, throughout their long reign, carried out the fatwa (legal opinion) issued by the ulama in the realization of Islamic law until the arrival of Dutch colonial rule in 1873, which tried to suppress Acehnese adherence to Islamic law.<sup>1449</sup> Therefore, it can be said that the implementation of *syari'ar* Islam in Aceh is nothing new, nor is it only reserved to Aceh. In fact, in the past, Islamic communities in Java, Banten, Cirebon and other regions thoroughly applied Islamic law as a system through which they ordered their lives. Observed from the perspective of legal history it was principally Islamic law that, early on, already had deep roots in the Muslim societies of Indonesia.

It also has to be noted that the implementation of *syari'at* Islam in Aceh within the context of national law and the framework of the constitution cannot be separated from the long and protracted conflict that took place in the region. In fact, the social and political conflict within Acehnese society has been taking place for a long time, and it began with the uprising led by Daud Beureueh on 21 September 1953 and further continued with Hasan di Tiro actions from 4 December 1976 until today.<sup>1450</sup> In dealing with the prolonged conflict, the Indonesian central government has searched for a solution, and one way to resolve this conflict has been to bring to realization certain demands of the Acehnese people, namely for *syari'at* Islam to be implemented within specific limits, in the context of national law.

In order to implement *syari'at* Islam, two national laws were born, namely Law of the Republic of Indonesia Number 44 of 1999, concerning the Special Implementation of the Province of Aceh, and Law of the Republic of Indonesia Number 18 of 2001, concerning Aceh's Special Autonomy. There was also Regional Regulation (Peraturan Daerah, PerDa) Number 5 of 2000 regarding the Implementation of *Syari'at* Islam, and two Qanun (common law, e.g. administrative law), respectively Qanun Number 10 of 2002 covering *Syari'at* Islam Courts and Number 11 of 2002 covering the Implementation/Application of Islam in the Fields of *Akidah* (creed; article of faith), *Ibadah* (ritual) and *Syi'ar* (promoting the greatness of Allah). With these regulations in place, the green light for the implementation of *syari'at* Islam in Aceh was given. External interest was now focused on that region, as observers from the outside waited for the time when *syari'at* Islam would be applied through a *kaffah* approach, i.e. in totality. If indeed the Acehnese truly wished to uphold the law of Allah, what would the applied format be? Further, how was one to position *syari'at* Islam within the framework of national law? Were the Acehnese prepared to apply *syari'at* Islam in real life, or was the wish for *syari'at* merely a temporary desire that would dim and extinguish over time? Many more such questions arose once the green light for the implementation of *syari'at* Islam in Aceh was given. At the same time, its reverberations were felt and its spirit spread to other regions.

---

<sup>1448</sup>Regarding the history of Islam's introduction into Aceh, read A. Hasjmy, *Lima Puluh Tahun Aceh Membangun* (Banda Aceh: MUI Provinsi Aceh, 1995), pp. 21-30. In truth, Islam had been already introduced into Indonesia, especially Aceh, in the first century hijriyah, or the seventh century eo, directly from Arabia. Nevertheless, according to Western historicans, Islam only arrived in Indonesia in the twelfth century. See also, A. Hasjmy, *59 Tahun Aceh Merdeka di Bawah Pemerintahan Ratu* (Jakarta: Bulan Bintang, 1977).

<sup>1449</sup>Rusjdi Ali Muhammad, *Revitalisasi Syari'at Islam...* p. 327.

<sup>1450</sup>The Hasan di Tiro movement is usually referred to as Free Aceh (Aceh Merdeka), and was originally known as the Free Aceh Movement (Gerakan Aceh Merdeka, GAM). This movement embodies the people's resistance towards the central government of the Republic of Indonesia, and demands that Aceh becomes a free (read, independent) nation, that can stand on its own without the interference from the central government. This uprising, which was a tragedy for the Acehnese people, is generally called the "incident of bloodshed" peristiwa berdarah). It took place in the period when Ali Sastroamidjojo was prime minister. The official name for this incident is the "Uprising of Daud Beureueh".

At Syarif Hidayatullah State Islamic University (UIN Syarif Hidayatullah Jakarta), for instance, a public discussion was held on 16 April 2003 on the topic “Prospek Mahkamah Syar’iyah di Nanggroe Aceh Darussalam” (Prospects for the Syar’iyah Court in Nanggroe Aceh Darussalam). Similar questions to those posed above emerged suddenly during this discussion. There sounded as if there was a lack of confidence, an uncertainty, in both the ability of the Regional Government (Pemerintah Daerah, PemDa) and Acehnese society to make use of and bring to fruition the opportunity given them by the Central Government. The questions that arose, particularly in dealing with the establishment of the Syar’iyah Court (Mahkamah Syar’iyah) on 1 Muharram 1424 AH,<sup>1451</sup> were among others: have all the problems arising from the demands of the Acehnese been resolved, will it (the Mahkamah Syar’iyah) persist amidst uncertainty about its implementation on the ground, does this “special” court still need to be further “socialized”, and is there sufficient local expertise for its implementation?

## Syar’iyah Courts: Duties and Authority

Assessing the impact of the presence of the Mahkamah Syar’iyah, in an article in Buletin Cipta entitled “A Sharp Controversy Surrounds Syar’iyah Courts”, Salim Ruhana put forward several questions. *Firstly*, what is its, as he terms it (in English), “wider mandate”, or broader authority, i.e. how does it handle Islamic civil and criminal issues. In such cases, it is fitting to inquire as to how far the Syar’iyah Court is legally prepared, both in material and in formal dimensions. This includes the readiness of its judicial apparatus, which clearly in this case must thoroughly and completely comprehend jinayat,ta for instance. If not, it is possible that precocious haste in enacting a law will turn counter-productive and even destroy the good image of that same law.

*Secondly*, if the Mahkamah Syar’iyah will take over responsibilities from both the Religious Courts (PA) and the normal State Courts (PN), what will its function be in relation to the higher authority of the PTUN Court and the Military Courts? After all, in Indonesia, there are four judicial bodies, based on Law Number 17 of L970. So, what is the legal basis for “unifying” the authorities of the PA and PN under the umbrella of this Syar’iyah Court? Is one Regional Regulation (PerDa), whose strength stands weak within the hierarchy of Indonesian laws, sufficient as a legal basis for this action? Imagine, the police, in accordance with existing laws, must hand over their cases to the State Courts, that will then be confronted with orders formulated in a Qanun (being of the same legal status as Regional Regulations), which might instruct the police apparatus to transfer cases over to the Mahkamah Syar’iyah. Certainly, Regional Regulations, despite being national laws, will have a lower status.

*Thirdly*, an assumption could be that already existing Indonesian law has taken on the character of civil law that is “bottom-up”, i.e. laws are forged out of the existence of certain phenomena within society. With Islamic law to be tested and tried by the Mahkamah Syar’iyah, clearly, this character might take on a “top-down” aspect. Alternatively, syari’at law could be seen as existing separately, being implemented on the lives of society. And *fourthly*, there are several elements that count as exceptions within the Law for Regional Autonomy, amongst them religious affairs. If the Syar’iyah Courts in Nanggroe Aceh Darussalam (NAD) implement Islamic law, does this not constitute regional autonomy for religious matters in general? Will this situation, if tolerated by the government for the sake of dispelling Acehnese rebellion, not in turn become a precedent for other regions challenged with a similar state of affairs, namely the formalization of Islamic law, such as Pamekasan, Sumenep, Gresik, Malang, Sulawesi Selatan, Cianjur, Banten, Garut, Tasikmalaya, and many others? Or perhaps other provinces where the majority is non-Muslim may choose to institute their own religions?

What Salim Ruhana examines is in reality an important concern for the government. And Ruhana concerns regarding the overlapping duties and mandates of the Syar’iyah Courts have been previously

---

<sup>1451</sup>A date in the Muslim calendar, the first day of the first month of the year 1424 after the prophet’s hijra (emigration to Medina). Mutammimul Ula, *Prospek Penerapan Syari’at Islam di Indonesia* (Jakarta: Pustaka Tarbiyatuna, 1984), pp. 11-22.

addressed through Qanun NAD Number 10 of 2002. What still needs further study is the practised form of the implementation. It is important to note that the implementation of *syari'at* Islam in Aceh is not the sole avenue to conflict resolution, nor is it the only way for the government to fulfil the hopes and wishes of the people. After all, without any formal regulations or laws, aspects of Islamic law have already long been in effect in Aceh, and *syari'at* Islam will never be a burden for those who have sincere faith in Allah and his Prophet since implementing *syari'at* Islam should be a mere consequence of one's faith. If national law could be characterized as civil law and "bottom-up", then, it could be considered to be quite distinct from *syari'at*. National law is the product of human beings, whereas *syari'at* is the product of Allah and certainly, the law of Allah should stand above everything else. Hence, it is quite natural that the Islamic community should choose the law of Allah to order their lives. In effect, law that was created by human beings is not seen to necessarily guarantee safety or justice, particularly if the supremacy of the law is not respected as deserved. Consequently, law breaking will occur ubiquitously. On the other hand, the law of Allah is seen to guarantee safety and justice. Whoever transgresses these laws, aside from receiving earthly punishment, will be punished at the end of days. Clearly, it is Allah who more fully comprehends the life of human beings. Thus, He created a law that is compatible with the baser instincts of humans. This is one of the clear advantages of Islamic law.

Thus, many questions that require considerable thought will arise. And, clearly, more than just a brief moment is required to answer those questions. Or perhaps such issues cannot be answered at all. An avenue for resolution to the conflict between the government of the Republic of Indonesia and the Free Aceh Movement (GAM) was the signing of the peace agreement, the Helsinki Memorandum of Understanding, on 15 August 2005. Likewise, with the institution of *syari'at* Islam, tackling philosophical questions that demand difficult answers is not what is most important; rather, it is the willingness and sincerity with which it is embraced in everyday life. When *syari'at* Islam is carried out with devotion, consistently and with consequence by the followers of Islam, it will follow that the scepticism regarding its implementation will disappear.

Among the duties and responsibilities of the Syar'iyah Court, or Mahkamah Syar'iyah, are to inspect, to decide upon and to resolve issues at the first level of the judiciary system in the fields of *ahwal asy-Syakhsbiyyah* (civil law), *mu'malat* (communal exchanges) and *jinayah* (criminal law). In addition to that, the Mahkamah Syar'iyah has the duty and authority to analyse and deliberate upon issues stipulated under its mandate at the second level of the judiciary system, as well as to judge and sentence at the first and final levels, and to settle conflict amongst the Mahkamah Syar'iyah in Nanggroe Aceh Darussalam.

## **Syari'at Islam as Living Law**

In fact, if we think through it carefully, after deliberating all the pros and cons, we might agree with Mutammimul Ula (1994) that "...the development of national law must have Islamic Law as its core inspiration, complemented by adat law to give local input as well as by Western law in order to benefit from advanced technologies and other elements of 'earlier developed' civilizations, primarily concerning practical issues."<sup>1452</sup> Islamic law thus is seen as "mainstream", whereas adat law and Western law are seen as complementary. Furthermore, Mutammimul Ula states that this assertion is based on a number of sound reasons. One of these is the consensus among legal experts that an ideal law must fulfil certain requirements: first, philosophical aspects (an orientation towards and a vision for justice); second, juridical aspects (an orientation towards and a vision for legal certainty); and third, sociological aspects (an orientation towards social benefits and effects).

Philosophically, *syari'at* Islam possesses forms of justice that are suited to the nature of human beings. Juridically, *ijtihad* (legal reasoning) matters aside, Islamic law embodies a value system that

---

<sup>1452</sup> Mutammimul Ula, *Prospek Penerapan Syari'at*.... pp. 20-21.

most meticulously orders human life, from the individual and the family all the way to the whole of society. And sociologically, it is appropriate as the majority of the Indonesian people have chosen Islam as their religion. Moreover, during the course of the nation's history Islamic law has developed into a "living law" within society. As a result, the formal application of Islamic law is not new nor does it feel foreign.

## **The Application of Islamic Law: Typology and Characteristics**

Lately, the general religious atmosphere of the Islamic community has been pointing more and more to the demand of implementing *syari'at* across all aspects of life. This phenomenon can be seen in the growth and development of *syi'ar* Islam (Islamic texts and/or compositions) and in the increasingly intensifying Islamic spirit among the Muslim community in various levels. The attention to build and develop religious institutions, likewise, indicates how well integrated within public life Islam is. The Islamophobia attitude, which oftentimes was a source of fear, is now gradually eroding. Islamic symbols are more and more transparent in many places. Similarly, Islamic themes that previously were rarely heard in official forums are no longer a rare occurrence these days. Also signs and billboards with Islamic logos and messages can be found throughout university campuses. Even bureaucrats and political party leaders are no longer ambivalent about using Islamic terms in their political speeches and addresses. Another aspect is the steadily increasing number of mosques, although their quality might still be questionable, throughout Indonesia. It seems that the motivation for building such mosques has become a characteristic of the Muslim society in this country. Unfortunately, the people establishing such mosques rarely have thoughts about how to establish lasting sources of income for these mosques. In addition, the popularity of various forms of study of the Qur'an, great religious conventions for important sermons (*tabligh akbar*), and the announcement of religious activities through print and electronic media further point to the momentum. A highly interesting trend is the increasing inclination of parents to send their children for education to Islamic boarding schools (*pesantren*), general religious schools or schools affiliated with a *madrasah*. This underscores a rapid transformation compared with previous years.

In addition, books and magazines about Islam; art exhibitions with Islamic nuances; the "Islamization of educational institutions", by setting up a dichotomous system of education, for instance the former State Islamic Institutes (Institut Agama Islam Negeri, IAIN) which are now becoming State Islamic Universities (Universitas Islam Negeri, UIN)-all indicates that an Islamic spirit is now on the rise. In a similar vein, the establishment of the Amil Zakat National Body (Badan Amil Zakat Nasional, BAZNAS) and the Amil Zakat Foundation (Lembaga Amil Zakat, LAZ); the management of donated assets and estates of deceased people (*dana waqaf*), *hibah* (donation), and *infaq* (maintenance); and the strict management of *hajj*, highlight the serious attention to the teachings of Islam on the part of the Government.

Other phenomena include year-to-year increases of *hajj* pilgrims, surpassing even the set quotas. These phenomena signify that the Islamic spirit of the Islamic community need not be questioned again. Evidently, the image of Islam being marginalized has been eradicated. In certain cases, it even serves as a model for the broader society. However, it cannot be denied that the emergence of Muslim extremist groups and terrorist acts at regional, national and even international levels in various Muslim areas denigrated the positive image of Islam in the eyes of the world. Based on the facts described above, the diversity of the Islamic community in Aceh in particular and in Indonesia in general can be classified into five types: nominalistic, symbolic, ritualistic, legalistic, and holistic.

### **1. The Nominalistic Type**

This type is generally referred to as nominal Islam or Islam by name only (in everyday terms it is known as "Islam KTP" (ID Card Muslim)). The individual's faith in Islam is the result of his ancestor's

decision to embrace Islam. This kind of Islam is characterized by the existence of *syahadat* primordial,<sup>1453</sup> *khitan* (circumcision), marriage, and death handled in the tradition of Islam. Praying at the mosque is carried out once or twice a year only, on the days of Idul Fitri and Idul Adha.<sup>1454</sup> People who practise nominal Islam emphasize more on the local traditions rather than on the pure traditions of Islam.

## 2. The Symbolic Type

Under this type of Islam, aside from having the characteristics found in the first type, proof of Islamic piety is marked by symbols highlighting the person's identity. For instance, his clothing tends to be fuabiced, as well as wearing a selempang *peci* haji,<sup>1455</sup> and carrying *tasbih* beads in hand or having it inside his car. The Qur'an is for mere display. In addition, an increase in religious activities can be noted. These are expressed through dutiful attendance of the weekly Friday prayers (*shalat Jum'at*), participation in activities during the main celebratory days of Islam, *kenduri*, as well as partaking in mass congregations in open fields to perform *istighatsah akbar*; mass prayers, *zikir akbar* (repetitive chant praising the greatness of Allah), membership/support of Islamic-oriented political parties, and so forth. This form of Islam stresses formality or external appearances over substance.

## 3. The Ritualistic Type

In addition to possessing the characteristics of the two above types, with several exceptions or excluding unnecessary issues, this type is diligent in praying five times a day (*shalat fardhu lima waktu*), and performing *shalat sunat* (non-obligatory prayer) *rawatib* and other *shalat sunat*. The ritualistic type also enjoys reading the Qur'an, fasting during Ramadhan and for *sunat* occasions, carries out *i'tika'*<sup>1456</sup> saves according to the rules of Islamic banking (*zakat mal*), donates money according to *zakat fithrah*<sup>1457</sup> prays individually in the *zikir*<sup>1458</sup> way, prays with *khushu'* (humility), carries out *qurban*, '*aqiqah*, fulfils *nadzar* (vow), and saves for the *hajj*. This model of Islam merges formality with substance. Islam is not only limited to external appearances, but also its teachings are carried out consistently and with consequence.

## 4. The Legalistic Type

Aside from possessing the characteristics of the above three types, under the legalistic type, Islamic teachings tend to be carried out in a broader level, or they even reach the sphere of the official political system. The strict and devoted application of Islamic Law must obtain official legal authority, primarily in relation with the practice of *mu'amalah*, for instance economic activities, the carrying out of *zakat*, *waqaf* (charitable trust), *hibah*, inheritance, marriage laws, and so forth. In particular cases the timeliness for implementing this kind of teachings will be highly determined by governmental legalization. This factor, for example, is seen in the importance given to the Office of Religious Affairs (Kantor IJrusan Agama, or KUA) for notarizing the donation of land for religious purposes (*waqaf* or *hibah*), for the fulfilment of *zakat*, especially for civil servants through the bureaucracy within which they are embedded, and for marriage ceremonies that are held in the presence of employees from the Office of Religious Affairs. This importance also extends to the determination of the beginning of Ramadhan, and its days of celebration are determined in a similar fashion.

---

1453 *Syahadat* is a declaration of faith. A person must recite the *syahadat* to convert to Islam, namely: "I bear witness that there is no god but Allah and I bear witness that Muhammad is the Messenger of Allah.

1454 Festival of breaking the fast after Ramadan, begins on 1 Shawwal; while Idul Adha means festival of sacrificial feast, celebrated on 10 Dhuhijjah.

1455 *Peci* is a black or white cap worn by men of Islamic faith.

1456 Retreat in a mosque for several days in order to approach to Allah.

1457 Obligatory donation of food or money at the end of Ramadan.

1458 Remembrance to Allah by reciting the attributes of Allah, for instance *subhanallah*, *alhamdulillah*, and *allahu akbar*.

## 5. The Holistic Type

This type surpasses the previous four. This fifth type is also referred to as the Ideal Islamic Type; or, according to proper Qur'an terminology it is called Islam *kaffah*. This means that an individual practices Islamic teachings completely across all aspects of life in line with the mission and core values of Islam that are universal in character. At this level, Islamic teachings are inextricable from all aspects of life at the individual, household, community and governmental levels. Further this type of Muslim sees himself grounded in the Qur'anic verse that orders the faithful to practise *syari'at* in a *kaffah* manner (al-Baqarah/2: 208). Islam is understood as an *Ilahiyah* system; not as a system of *Jahiliyah*. This is required in the Qur'an: *Is it Jahiliyah law that they search for; and which law is better than the law Allah for those who are firm in their faith?* (al-Maidah/5: 50). This type, it seems, has yet to reach full realization in the everyday lives of Islam's followers.

### The Implementation of Islamic Law in Aceh: Its Initial Format

Looking at the typologies and characteristics in the practice of Islam described above, the implementation of the Islamic doctrine across all facets of life, in effect, is not as simple as the discourse that has developed to date would suggest. This concerns particularly the extremely essential matter, *syari'at*. To date, we are preoccupied with *fiqhiyyah* matters, which tend to confuse people; and with specific arrangements that invite splits (*iftirah* or secession) within the Islamic community. Clearly, *fiqh* (jurisprudence) and *syari'at* differ. *Syari'at* (or Islamic Law) are rules from Allah and His Prophet that are characterized as general and objective with reference to the Qur'an and the Sunnah. On the other hand, *fiqh* are subjective understandings of *syari'at*. Thus, *fiqh* give rise to a variety of understandings, while *syari'at* in principle integrates the spectrum of differing interpretations, precisely because it has clearly defined references, namely the Qur'an and Sunnah. In short, it can be stated that *syari'at* are *Ilahi* (theological) teachings that touch upon heaven; whereas *fiqh* are teachings that are attached to the ground. Thus, our task is to figure out how to translate *syari'at Ilahiyah-samawiyah* to *lughat insaniyah-aridhiyah* that is applicable.

It is important to note that the implementation of *syari'at* Islam will not be successful without the participation of all sides. Apart from academics, the nobility (*umara*), the clergy (*ulama*), the pious people from the Islamic boarding schools (*santri*), also the traditional adat leaders and the representatives of the society at large all have a great responsibility for the success or failure of the implementation of *syari'at* Islam in Aceh. Furthermore, the existence of Syaria Courts that follow exactly their duties is the most important key to the success of the implementation of Allah's law in Aceh. Lastly, it is important to give full responsibility or autonomy, without any intervention from "outside", to the Syaria Courts, so that they can deliberate among themselves their decisions to implement *syari'at* Islam. Without that, the Law about the Special Autonomy and the Islamic decrees (Qanun) of Nanggroe Aceh Darussalam about the implementation of *syari'at* Islam will become documents of history; and will be in future only part of the collective memory of the generations to come in Aceh. We and many other Muslim communities in other regions who are committed to Islam are hoping that Aceh will become an example for the implementation of *syari'at* Islam. We do not wish that the "green light" for its implementation will be extinguished along the way until it is finally in place. Possibly, *syari'at* Islam will be able to unite and bring peace to the human beings, and at the same time it will preserve the peace agreement that has been achieved. The possibility of implementing *syari'at* Islam needs to be addressed with wisdom, fairness, and deep sincerity. If not, then the "bell of failure" will ring once more, and the people of Aceh will fall into yet another disappointing fiasco.

### The Caning Sentence: Initial Phenomena in the Application of Islamic Law

Caning (*cambuk*) is also known as *sebat* or *dera*. In Arabic, it is commonly referred to as *jald*,



which stems from the word *jalada*, meaning to strike/hit the skin or beat with a cane made of leather. Thus, such punishment is felt strongly on the skin, although its intention is to shame and prevent people from engaging in wrongdoings rather than to hurt them. Based on various narratives, people sentenced with flogging were not asked to unclothe themselves; instead, they were asked to plan on wearing thick clothing that were resistant to lashes. Imam asy-Syafi'i and Imam Ahmad both stated that those sentenced to caning must wear undergarments, either a single or double layer. One narrative explains that during caning, different parts of the body are to be hit so as to avoid causing wounds in a specific area. Care must be taken to avoid striking the face or reproductive organs.

## Corporal Punishment in Dispute

*Fiqh jinayat* bears a contradiction within itself. Legal structures were created to protect human beings from various problems, losses, bankruptcy, suffering, and misery. However, criminal law in actuality regulates misery and pain that are handed out to human beings, namely those who break the law. In the realm of Islamic Law, there is a wide range of legal stipulations, and they clearly are in the form of suffering and misery towards offenders committing such acts as adultery (*zina*), stealing, murder, and false allegations. In the Qur'an, adulterers are subject to caning or flogging. However, according to the hadith,<sup>1459</sup> *zina* is divided into two categories: *muhshan* and *ghairu muhshan*. *Muhshan* refers to adultery whereas *ghairu muhshan* to extramarital sexual intercourse. Stoning or *rajam* (stoning to death) punishes adulterers. Unmarried *zina* offenders are caned a maximum of a hundred times; the couple involved is separated and not allowed to meet for a period of one year. All of the above is enforced according to the official prescriptions in Qur'anic texts as well as in the hadith of the Prophet.

Pertaining to this issue, pro and contra perspectives have emerged within Muslim scholarly circles: Is it true that stoning and *rajam*, as a prescription punishment exists within Islam? Is not such punishment found in the Jewish traditions of punishment? Why did Islam reinstitute its application? Hence the opinion emerged that the punishment of stoning that was applied during the time of the Prophet was against actors of *zina* from the Jewish community; precisely because Islam prescribed Jews and Christians to follow the official laws written in their respective holy texts. Further, a debate has emerged concerning *syari'at* punishment against non-Muslim transgressors. *Jumhur ulama* (majority of Muslim scholars) have stated that the punishment applies to all transgressors, Muslims and non-Muslims alike; nonetheless, there are those of the opinion that had<sup>1460</sup> punishment should be applied in line with Islamic Law.

Within modern legal theory, discussions have arisen regarding the principles of the territory and the person (*asas teritorial* and *asas personal*). Yet, the usual practice is that the principle of the person applies in civil law, whereas the principle of the territory operates within criminal law. This means that in criminal law the jurisdiction is based on a specific territory. Whoever transgresses the rules of criminal law in that territory is subject to the legal stipulations that apply within that region.

## Islamic Law: Interpretation and Contextualization

The abovementioned debate demonstrates that Islamic Law is open to a wide range of interpretations. It seems that the Prophet himself had engaged in his own interpretations of Islamic Law when he applied the stoning (or *rajam*) sentence to Muslims who committed adultery. This interpretation was based on the fact that the Qur'an itself does not mention that kind of punishment. Perhaps the Prophet took inspiration from the Jewish tradition, which used *rajam* as punishment, to the point that he integrated it into the Islamic tradition; and then it was applied specifically to married *zina* offenders. The reasoning might have been that such category of offenders should be given a heavier punishment.

---

<sup>1459</sup>Tradition of sayings and actions of the Prophet Muhammad.

<sup>1460</sup>Punishment or crimes mentioned in the Quran, e.g. punishment of committing adultery, killing, and stealing.

The punishment for stealing can perhaps be utilized as a more concrete example. It is stated in the Qur'an that a robber, regardless whether a woman or a man, will have her/his hand cut off. No further clarification is given, for instance, regarding the amount stolen, the situational context when stealing, and so forth. Hence, there were Muslim scholars, such as al-Hasan and the *Zahiri* group, who were of the opinion that every act of thievery or robbery, regardless of form or quantity, must be punished with the corporal punishment of hand-cutting. This differs from the perspectives of the *jumhur ulama* (religious leaders and scholars) who believe that certain conditions do exist that modify cases that might lead to the amputation of the hand in case a person steals. These ulama based their argument on the Prophet's hadith, which states: "the hand of a thief that receives amputation as punishment has *nisab*," or a clear limit."

During the times of Khalifah Umar bin al-Khattab it is recorded that a thief was not amputated since he had stolen out of hunger. It seems that Umar understood that this individual stole not because he was a bad person, but because he needed to fulfil his basic economic needs. Thus, this person was "truly" in a state of "emergence" (*darurat*). In this case, Umar undertook an interpretation of the law that hitherto had not been attempted. Umar's approach demonstrates his genius in understanding the spirit of Islamic law. At the very basic level, punishment exists in order to subdue criminality. Thus, if a crime is committed unintentionally (or *semu*) or it is not meant to hurt (*menzalimi*) others or because it was forced, then, it is case-based or *kasuistik*. Umar concluded that theft or robbery, if committed under extenuating circumstances (i.e. poverty, or dire economic need), then it could be forgiven. Even if subject to punishment, the sentence should be reduced. The above examples depict the flexibility of Islamic Law throughout history as practised by the Prophet himself and his friends and followers. Apparently, such law can be interpreted according to cultural, social, and psychological developments of a society in a particular time and place. There is no rigidity in interpreting *syari'at* precisely because Islam aims for the prosperity of its followers and to foster *kemaslahatan* (goodness) for their own safety and well-being in this world and beyond (*akhirat*). All the more if it is noted that the sentences are given and effected with extreme care. Umar once stated that it was preferable to err on the side of no punishment rather than give the incorrect or inappropriate sentence. For instance, the requirement of four witnesses to determine the sentence for adultery offenders can be said is nearly impossible in the context of our times. As a result, there is no wrong in re-discussing this matter more thoroughly with the spirit of law embraced by society today.

## The Realization of Caning Punishment in Aceh: Discriminatory?

A historical incident took place in Bireuen district on 24 June 2005 with the implementation of Islamic law by the caning of twenty-seven gamblers. However, one of them was able to evade punishment as she/he was willing to pay a fine of Rp 25 million. This meant that twenty-six were punished. On the first day, only fifteen public floggings took place. The individuals had been declared ready for caning, following medical examinations. The remaining eleven persons would be caned on another day. After the individuals were noted to be in good health, the floggings were carried out in the backyard of the Agung Bireuen Mosque, North Aceh.<sup>1461</sup> They were sentenced with caning as they were caught gambling. Their actions had violated Qanun No. 13/2003 on *syari'at* Islam in Aceh. The Syari'ah Court in Bireuen handed down their caning sentence publicly. The defendants wore similar clothing, specifically, knee-length white robes or *jubah*. The cane used was made of rattan 1 metre long with a diameter of 0.75 cm.

Apart from gambling, other misdeeds subject to flogging in Aceh include *khalwat* or *mesum* (indecent acts between a woman and a man) and *khamar* (alcohol consumption). Those who do not attend Friday

---

1461 From "Caning The ones Who Do not Pay (and Civilians)" ("Mencambuk yang Tak Bayar (dan Sipil)", *Aceh Kita Magazine*, Edition 018/Year II/July/2005, pp. 6-8.

prayers (*shalat Jum'at*) at the mosque three consecutive times are at risk of caning. During the month of *Ramadan*, adults found to be not fasting are subject to public flogging. Caning also applies to persons proven to have disseminated deviant teachings or ideologies. According to the *Qanun*, flogging may be substituted with imprisonment or fines. Those who are able to pay fines will be exempted from corporal punishment. Caning is therefore being implemented in a discriminatory manner. This means that it only affects the lower strata or grass roots levels, while those in the upper strata (e.g. bureaucrats or the wealthy) who commit one of the three violations mentioned will certainly opt to pay fines rather than being flogged or incarcerated.

As a result, the implementation of Islamic law is uneven. In other words, application is not fair and is partial to the wealthy and powerful. Various opinions have emerged within Acehnese society questioning why caning only applies to the poor and disempowered. If Islamic law were applied appropriately, officials would not allow waivers in those cases. At the least, one could learn from Khalifah Umar bin Khattab's case, who caned his own child in public because he/she had committed *mesum*. Or from Prophet Muhammad who was going to cut his daughter's hand, if it was proven that she had committed theft. Such is the early shape of the application of *syari'at* Islam in Aceh. Nonetheless, there is a section of society who is dissatisfied with such implementation of Islamic law; in any case, sentencing and punishment has already taken place. For those who have experienced it, what remains is to engage in deep thought, as caning does not only bring shame to oneself but also to one's family. Essentially, the application of Islam is to educate society and not to violate a regulation for the safety and well-being of all.

## Conclusion

Despite the fact that the implementation of *syari'at* (Islamic law) in Aceh is determined within legislation (*undang-undang*) and rules (*qanun*), it has not yet been applied in a comprehensive manner to the system of life of the Acehnese. It appears that the implementation of Islamic law was merely a government strategy to appease those who fought during the conflict in Aceh. Consequently, the application of Islamic law did not receive complete support from the regional government. In fact, strong support came precisely from the lower strata of society. To date, only Bireun District has been strictly serious in applying Islamic law as mandated by the *Qanun* of Nanggroe Aceh Darussalam. Such case notwithstanding, it is still limited in regard of types of criminality and punishment. Oddly, the implementation of *syari'at* Islam has been limited to the surface level affecting only the lower classes, while the political elite and government officials have not been touched at all. Perhaps this is the reason why the bearers of authority have not been interested in applying Islamic law. To them, *syari'at* is merely political jargon to decrease the restlessness of a society that yearns for the glory of the past, a time when *syari'at* Islam was applied effectively in the social and political lives of the Acehnese. It is conceivable that the powerful are concerned that if Islamic law is effective, they will be impeded in transgressing and misusing their authority. The implementation of Islamic law is only one aspect in the process of resolving the conflict in Aceh, which requires a comprehensive approach. In short, a resolution to the conflict will not be reached merely by applying *syari'at* Islam, particularly if the process is not supported by other factors such as justice and economic development for the prosperity of the people. The implementation of Islamic law will promote effectiveness in establishing law and order within society because legal regulations have been derived from religious teachings which have merged in the collective consciousness of the people. Abiding by the law is viewed as part of being religiously faithful.

The application of Islamic law fulfils one of the aspirations of Acehnese people, namely a need to protect their identity. Islam represents an Acehnese identity that has been shaped through a long historical process. The people of Aceh themselves have made demands for the implementation of *syari'at* since early stages of the independence. According to some, this Islamic law fostered the nationalist spirit of

the Acehnese to defend the territory of this archipelago. If this necessity were ignored, conflict between Aceh and the central government would take place. When the central government finally fulfilled the aspirations of the Acehnese at a time when the conflict had already taken place, its meaning was different, namely not wholeheartedly, and thus suspicions would arise.

The cruelties and atrocities that happen in a society where law enforcement is weak, imply dangers that are much greater and much more destructive. Almost every day in several print media there are reports about murders, abuse, thefts and so on. But almost all of these crimes seem to happen without any sufficient judicial persecution. As a consequence, there are also news that people are lynched by a crowd just because somebody loudly accused them of being thieves. Sometimes these lynched people are even put ablaze by the crowd. However, if investigated carefully, one would have found that these lynched people are often innocent. In such cases, obviously a punishment that is bound to a clear legal foundation is very much needed in order to prevent a much greater damage. In a nutshell, the implementation of Islamic law in Aceh, up to now, is still discriminative; and not properly conducted as a spirit of *syari'at* itself.

# Pemberdayaan Perempuan Orangtua Tunggal dalam Meningkatkan Ekonomi Keluarga: Studi Kasus Perempuan Orangtua Tunggal Prasejahtera di Kabupaten Bone Sulse

Hukmiah Husain, Lc, M.Ag.

## Abastrak

*Perempuan merupakan komponen masyarakat yang jumlahnya mayoritas secara nasional. Lebih dari lima puluh persen (50%) penduduk adalah kaum perempuan. Hal ini antara lain dapat diartikan bahwa pencapaian kesejahteraan sosial dengan menggunakan strategi pemberdayaan perempuan akan membawa dampak lebih luas pada perempuan baik sebagai subjek maupun sebagai objek dari aktivitas yang dilakukan.*

*Para perempuan yang menjadi orang tua tunggal yang ditinggal oleh suami mereka tanpa bekal dan warisan yang memadai, secara otomatis mereka dituntut untuk menjadi pribadi yang dapat memenuhi kebutuhan keluarganya tidak hanya bagaimana ia berperan sebagai ibu yang membina dan mendidik anak-anaknya, tetapi lebih dari itu ia juga dituntut bagaimana memikirkan keberlangsungan hidup dirinya dan anak-anaknya, baik terkait dengan papan, sandang maupun pangan. Perempuan orang tua tunggal ini memiliki jumlah yang fantastis di Kab. Bone, Sulawesi Selatan dengan tingkat perekonomian yang rendah.*

*Pemerintah dan para aktivis pemberdayaan serta masyarakat secara umum tidak boleh menutup mata atas keberlangsungan hidup mereka. Diantara langkah yang patut dilakukan dalam meningkatkan perekonomian mereka adalah membuat mereka berdaya dalam melakukan aktifitas-aktifitas ekonomi dalam rangka meningkatkan taraf hidup keluarga mereka.*

## BAB I PENDAHULUAN

### A. Latar Belakang

Hampir pada semua segmen, perempuan selalu menarik untuk dibahas, karena ia adalah makhluk unik yang mendapat perhatian khusus dari berbagai peran yang dilakoninya, baik karena ia sebagai perempuan, istri bagi suaminya, ibu bagi anak-anaknya maupun ia sebagai anggota masyarakat. Perempuan merupakan sebuah potensi yang harus diberdayakan, khususnya dalam persaingan global yang semakin menguat dan ketat ini. Program pemberdayaan perempuan menjadi sangat penting dalam menjawab berbagai tantangan sekaligus sebagai upaya memanfaatkan peluang di masa yang akan datang. Dalam menyikapi hal ini maka perempuan perlu disadarkan akan hak-hak mereka serta tugas dan tanggung jawabnya dalam mengarungi kehidupan.

Perempuan merupakan komponen masyarakat yang jumlahnya mayoritas secara nasional. Lebih dari lima puluh persen penduduk adalah kaum perempuan. Hal ini antara lain dapat diartikan bahwa pencapaian kesejahteraan sosial dengan menggunakan strategi pemberdayaan perempuan akan membawa dampak lebih luas pada perempuan baik sebagai subjek maupun sebagai objek dari aktivitas yang dilakukan. Hal tersebut berarti pula, bahwa perempuan berada pada posisi yang strategis dalam upaya mewujudkan pembangunan dengan optimalisasi peran pemberdayaan perempuan dan bisa menjadi strategi operasional yang relevan dalam meningkatkan kesejahteraan masyarakat secara umum.

Agar dapat melakukan peran atau tugasnya dengan baik, maka perlu dihayati dengan sungguh-sungguh mengenai sasaran dan tujuan dari peran itu dengan memahami dan menguasai cara atau teknik memainkan peran atau melaksanakan tugasnya, disesuaikan dengan setiap situasi yang dihadapinya baik kapasitasnya sebagai ibu rumah tangga, pendidik anak-anak, maupun sebagai bagian dari masyarakat.

Keberhasilan melakukan peran di atas, tentu bukanlah merupakan hal yang mudah, karena dibutuhkan proses panjang dan tepat dalam membangkitkan kemauan dan usaha untuk selalu belajar dalam merealisasikan kondisi yang lebih baik. Salah satu keberhasilan suatu bangsa dapat dilihat dari keberhasilan para ibu dalam melakoni perannya termasuk bagaimana mereka mewujudkan generasi yang terdidik dan terbina dengan baik yang kemudian dapat berdampak pada perbaikan ekonomi masyarakat.

Namun dalam kenyataannya banyak kendala yang ditemui, seperti yang dialami para perempuan yang menjadi orang tua tunggal yang ditinggal oleh suami mereka tanpa bekal dan warisan yang memadai, secara otomatis mereka dituntut untuk menjadi pribadi yang dapat memenuhi kebutuhan keluarganya tidak hanya bagaimana ia berperan sebagai ibu yang membina dan mendidik anak-anaknya, tetapi lebih dari itu ia juga dituntut bagaimana memikirkan keberlangsungan hidup dirinya dan anak-anaknya, baik terkait dengan papan, sandang maupun pangan. Dengan demikian mereka harus melakukan tindakan preventif dalam mewujudkan kebutuhan financial keluarga mereka.

Sejak tahun 1990 *United Nation Development* (UNDP) telah menyepakati tentang fokus pembangunan nasional suatu Negara minimal dilakukan melalui dua pendekatan, yaitu pertumbuhan ekonomi dan peningkatan kualitas sumber daya manusia utamanya pada bidang pendidikan dan kesehatan yang dikenal dengan konsep pembangunan berwawasan penduduk (*people centered-development*). Untuk itu dikembangkan suatu ukuran yang dikenal dengan nama *Human Development Index* (HDI). Sedangkan untuk melihat perkembangan terwujudnya kesetaraan gender dalam pembangunan, digunakan ukuran *Gender Related-Development Index* (GDI). Adapun Indeks Pemberdayaan Gender (GEM) merupakan alat untuk mengetahui perkembangan peran dan posisi perempuan dalam pengambilan keputusan.<sup>1462</sup>

Pada tahun 2002, Kementerian Pemberdayaan Perempuan telah menetapkan Kebijakan Peningkatan Produktivitas Ekonomi Perempuan (PPEP) sebagai prioritas untuk meningkatkan kualitas hidup perempuan di samping kebijakan untuk meningkatkan kualitas kesehatan, pendidikan serta perlindungan pada perempuan dan anak<sup>1463</sup>.

Jika dicermati, konsep UNDP bisa ditafsirkan bahwa pemberdayaan perempuan salah satu pemicu pertumbuhan ekonomi sebuah Negara. Maka tidak mengherankan jika pengambil kebijakan (Pemerintah) dan Lembaga-lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) bekerja keras mencanangkan pemberdayaan perempuan dalam segala lini yang melingkupi perempuan termasuk bidang ekonomi.

Secara umum perempuan pada dasarnya memiliki etos kerja tinggi. Sebab itu, peluang ekonomi yang terbuka bagi mereka lebih menjanjikan bagi pertumbuhan ekonomi nasional dan pemerataan pembangunan ekonomi. perempuan adalah sumber daya ekonomi yang sangat penting dan memiliki fungsi utama dalam peningkatan kesejahteraan. Sebab kaum perempuan lebih memprioritaskan pengeluaran pendapatannya untuk pemenuhan kebutuhan keluarganya. Berbeda dari sebagian kaum pria yang tidak memberikan seluruh pendapatannya untuk biaya hidup keluarga karena digunakan untuk memenuhi kesenangannya. Dengan demikian, perempuan memiliki fungsi utama dalam peningkatan kesejahteraan serta lebih berdaya guna untuk mengentaskan kepra sejahteraan.

Salah satu usaha untuk mendukung percepatan pembangunan di Indonesia Pengaktualan potensi dan kompetensi perempuan untuk ikut terlibat dan dilibatkan secara langsung dalam menata

---

1462 Dr. H. Yusuf Supiandi, MA., *Bunga Rampai Pengarusutamaan Gender*, (Cet.I, 2008), h.236-237

1463 Kementerian Pemberdayaan Perempuan telah menetapkan Kebijakan Peningkatan Produktivitas Ekonomi Perempuan (PPEP) 2002

pembangunan dengan peningkatan ekonomi keluarga melalui pemberdayaan perempuan. Usaha ini pun mendapat perhatian khusus dari Pemerintah melalui menteri yang memayungi pemberdayaan perempuan. Pengistimewaan yang tidak disandangkan kepada laki-laki ini, sejatinya menyentuh semua daerah yang ada di Indonesia dan semua lapisan perempuan yang dianggap tidak berdaya dalam berekonomi, tentunya dengan menggunakan skala prioritas dalam menentukan kepatutan dan kepantasan pemberdayaan tersebut. Salah satu golongan kecil masyarakat yang cenderung terabaikan adalah para kaum perempuan yang terpaksa menjadi tulang punggung dan penopang ekonomi keluarga mereka karena ditinggal cerai oleh suaminya baik cerai hidup maupun cerai mati. Mereka ini harus tetap *survive* dalam mencari nafkah demi tegaknya rumah tangga mereka, yang di dalamnya terdapat anak-anak yang membutuhkan biaya hidup dan pendidikan.

Menurut data tahun 2011 jumlah single parent mencapai sekitar tujuh juta, mereka menjadi kepala rumah tangga karena berbagai latar belakang. Ungkap menteri Pemberdayaan Perempuan & Perlindungan Anak Linda Amalia Sari Gumelar.<sup>1464</sup> Tingginya angka single parent dari kaum hawa tersebut menjadi perhatian serius pemerintah pusat, khususnya Kementerian Pemberdayaan Perempuan & Perlindungan Anak. Sebab dari sekian perempuan menjadi kepala rumah tangga tersebut mayoritas hidup dibawah garis kepra sejahteraan.

Komposisi perempuan-perempuan kepala rumah tangga pada umumnya masing-masing daerah belum bisa dipastikan secara rinci, karena belum ada yang benar-benar terhimpun dalam satu organisasi profesi, serta belum dibukanya akses kepada mereka secara luas. Khusus di daerah Kabupaten Bone penulis menemukan angka-angka konkrit pada setiap kecamatan yang didiami oleh kepala rumah tangga (KRT) perempuan dari tiga kategori sasaran. Jumlah secara keseluruhan kepala rumah tangga perempuan sasaran pada kategori satu sebanyak 4.094 kepala rumah tangga perempuan sasaran, sedangkan kategori dua sebanyak 6.601 kepala rumah tangga sasaran dan kategori tiga kepala rumah tangga sebanyak 6.921 kepala rumah tangga sasaran. Mereka ini adalah perempuan orang tua tunggal yang terpisah dari suaminya baik pisah karena cerai hidup maupun cerai mati.

Sesuai pengamatan penulis di lapangan, baik kapasitas kami sebagai bagian dari masyarakat maupun sebagai akademisi yang tidak lepas dari tanggung jawab dalam pengabdian pada masyarakat, senantiasa mengamati kondisi mereka yang sangat memprihatinkan. Di antara kendala yang menghambat bagi mereka dikarenakan kemampuan yang dimiliki tidak dapat menunjang usaha yang dapat dilakukannya. Terdapat beberapa kasus perempuan yang tidak memiliki keterampilan atau usaha ketika ditinggal mati oleh suami mereka, selain itu kebiasaan yang senantiasa bergantung pada suami membuat mereka menjadi tidak mandiri. Disamping kasus diatas, yang turut berpengaruh adalah tingkat pendidikan para perempuan ini yang relatif rendah. Rendahnya pendidikan juga berpengaruh pada tingkat ekonomi mereka, sehingga tidak sedikit diantara mereka dalam menghadapi kebutuhan hidup keluarganya terpaksa bergantung pada kebaikan orang-orang yang ada di sekitarnya.

Sebagai barometer, jika tingkat kesejahteraan para perempuan orang tua tunggal tersebut rendah, maka dapat berpengaruh pada tingkat pendidikan anak-anak mereka. Jika pendidikan anak-anaknya rendah, maka akan melahirkan persoalan baru yakni anak-anak yatim yang terbengkalai dan terlantar. Dampaknya mereka kemudian putus sekolah dan tidak dapat melanjutkan pendidikannya karena kekurangan dana pendidikan dan biaya hidup secara umum. Dampak lainnya baik secara langsung maupun tidak langsung, mereka akan ikut bekerja membantu ibunya dalam memenuhi kebutuhan hidup mereka.

Program pemberdayaan perempuan berdasar pada Instruksi Presiden RI 2000<sup>1465</sup>, maka kami tertarik melakukan sebuah penelitian terkait dengan program pemberdayaan perempuan khususnya perempuan

---

1464 [www.KOMPAS.com](http://www.KOMPAS.com)

1465 Instruksi Presiden RI No.9 Tahun 2000 tentang pengarusutamaan gender dalam pembangunan nasional tanggal 19 desember 2000

yang mengalami perceraian baik cerai mati maupun cerai hidup, atau dengan kata lain perempuan yang berperan sebagai ibu rumah tangga sekaligus sebagai kepala rumah tangga (orang tua tunggal). Di samping itu ide ini didasari atas kesadaran mengenai pentingnya sebuah upaya mengakomodir kepentingan-kepentingan para orang tunggal dalam memenuhi kebutuhan-kebutuhan ekonominya yang mendesak baik terkait dengan papan, sandang maupun pangan, dengan harapan agar mereka mendapat penghidupan yang layak dalam menopang kehidupan mereka menuju sejahtera. Berdasar pada hasil pengamatan penulis di kab. Bone, stake holder yang seharusnya memiliki andil dalam mengentaskan kemiskinan belum sepenuhnya menaruh perhatian pada persoalan mendesak dan pelik ini.

## **B. Rumusan Masalah**

Berdasarkan latar belakang di atas dapat dikemukakan masalah penelitian sebagai berikut:

1. Bagaimana bentuk pemberdayaan perempuan orang tua tunggal dalam meningkatkan kesejahteraan ekonomi keluarga di Kabupaten Bone Sulawesi Selatan?
2. Bagaimana tingkat kesejahteraan perempuan orang tua tunggal pasca pemberdayaan orang tua tunggal dalam meningkatkan ekonomi keluarga?

## **PEMBAHASAN**

### **A. Orang Tua Tunggal Wanita**

#### **1. Pengertian orang tua tunggal wanita**

Pada umumnya keluarga terdiri dari keberadaan ayah, ibu serta anak-anak. Akan tetapi pada kenyataannya tidak semua keluarga terdiri dari komponen diatas, sehingga ada kalanya salah satu dari kedua orang tua tidak ada dalam keluarga. Keadaan inilah yang kemudian menimbulkan istilah orang tua tunggal.

Hammer dan Turner mengemukakan bahwa: single parent family consist of one parent dependent children living in the same household<sup>1466</sup>

Perlmutter dan Hall menyatakan bahwa, orang tua tunggal adalah Parents without partner who to continue raise the children<sup>1467</sup>

Selanjutnya Sager dkk dalam Duvar dan Miller mengatakan, bahwa orang tua tunggal adalah orang tua yang secara sendirian membesarkan anak-anaknya tanpa kehadiran dukungan dan tanggung jawab pasangannya.<sup>1468</sup>

Perempuan sebagai orang tua tunggal menjalankan peran sebagai ayah, sejak kematian suami, ataupun setelah terjadinya perceraian seorang ibu sekalipun dirinya perempuan harus pula menduduki posisi sang ayah dan bertanggung jawab dalam menjaga perilaku serta kedisiplinan anaknya, kini dengan tugas baru yang harus diembannya itu, ia memiliki tanggung jawab yang jauh lebih sulit dan berat ketimbang sebelumnya.

Tidak ada salahnya kalau disini kita membuang gambaran buruk yang melekat di masyarakat. Mereka mengatakan bahwa kaum ibu tidak akan mampu memainkan peran ayah. Disini perlu ditegaskan bahwa ketika anda mempunyai kemauan keras, niscaya anda mampu memainkan kedua peran tersebut dengan baik dan sempurna.

---

1466 Hamner dan Pauline H. Turner, *Parenting In Contemporary Society*, (New Jersey: Prentice Hal, 1990.

1467 Perlmutter dan Hall, *Adult Development and Aging*, (New York: John Wiley and Sons, Inc, 1992.),362

1468 Duval and Miller, Brent C, *Marriage and Family Development*, (New York: Harper and Row Publisher, 1985.



## 2. Kriteria orang tua tunggal

Orang tua tunggal dalam hal ini perempuan memiliki peran yang sangat penting dalam kehidupan keluarga, perannya sebagai ibu dan sebagai pengganti ayah menuntutnya untuk memenuhi kebutuhan ekonomi keluarga. Namun tidak semua perempuan yang mengalami perceraian dikatakan sebagai perempuan orang tua tunggal yang perlu diberdayakan.

Banyak perempuan setelah mengalami perceraian tidak dikategorikan sebagai orang tua tunggal karena mantan suami dalam hal ini ayah masih memberikan perhatian yang besar kepada anak-anak mereka. Kebutuhan finansial masih ditanggung oleh ayah.

Berdasarkan uraian di atas, dapat diartikan bahwa perempuan sebagai orang tua tunggal ditempatkan pada pilihan sebagai ibu dengan segala resiko yang harus diterima dalam menghadapi kehidupan. Sehingga perempuan sebagai orang tua tunggal selalu menerima kenyataan menjalankan multi perannya di dalam keluarga dan selalu berusaha secara mandiri dan semaksimal mungkin untuk memenuhi kebutuhan anaknya bukan hanya secara finansial saja tetapi juga karakteristik individunya, ketidakberdayaan suami ketika diuji dengan suatu penyakit yang menyebabkan suami tidak dapat memberikan nafkah terhadap keluarganya, perceraian dan berpisah karena takdirnya (kematian).

## 3. Penyebab perempuan menjadi orang tua tunggal

Penyebab terjadinya perempuan memegang kendali penuh dalam keluarga pun sangat beragam, dari mulai ketidakberdayaan suami ketika diuji dengan suatu penyakit yang menyebabkan suami tidak dapat memberikan nafkah terhadap keluarganya, perceraian, atau berpisah karena takdir-Nya yaitu ada satu pihak (suami) yang meninggalkan dunia fana terlebih dahulu dibanding isterinya dan hal-hal lainnya.

Ketika perempuan ditinggal oleh suaminya maka kendali penuh dalam keluarga dipegang oleh isteri, sejak kematian suami, seorang ibu sekalipun dirinya perempuan harus pula menduduki posisi sang ayah dan bertanggung jawab dalam menjaga perilaku serta kedisiplinan anaknya, isteri berusaha semaksimal mungkin untuk dapat memenuhi kebutuhan hidup anak-anak dan keluarganya, dan tidak sedikit pula perempuan yang akhirnya memutuskan untuk tetap menjanda dan tidak mencari suami lagi sampai akhir hayat mereka.

Dalam kehidupan manusia sehari-hari manusia pasti dihadapkan atas berbagai pilihan yang terkadang terasa berat, tetapi mau tidak mau harus dijalani ketika seorang perempuan (isteri) harus menjalankan multi peran, menerima kenyataan yang berpisah dari suami, harus menghadapi permasalahan ekonomi, pendidikan anak, psiko seksual, ritual keagamaan, cara mengambil keputusan yang tepat untuk kelangsungan keluarga, dan berusaha menguatkan anggota keluarga atas persoalan yang dihadapi hanya seorang diri.

Ada beberapa hal yang tunggal yang menyebabkan perempuan menjadi orang tua tunggal, namun dalam hal ini penulis hanya memaparkan dua hal yang terkait dengan kajian penulis yakni perempuan yang menjadi orang tua tunggal karena sebab perceraian baik karena cerai mati ataupun karena cerai hidup.

### a. Kematian

Kematian memang menimbulkan pengaruh yang negatif terhadap perasaan dan kejiwaan dalam rumah tangga. Kehancuran rumah tangga sebagai akibat dari kematian, merupakan sebuah kehilangan yang teramat berat. Adalah manusiawi bila seseorang yang kehilangan orang yang dicintainya menjadi bingung dan gelisah. Kematian disini dapat berarti terpisahnya suami-istri karena takdir yang telah ditentukan dan menjadi sebuah kata yang menakutkan dan mengerikan bagi mereka yang meyakini bahwa kematian merusak kebahagiaan. Juga, bagi mereka yang tak meyakini adanya kehidupan lain setelah kehidupan dunia ini.

## b. Perceraian

Perceraian disini dapat berarti berakhirnya sebuah rumah tangga, dengan berbagai alasan sehingga dibubarkan, di mana baik suami atau isteri tidak menjalankan tugasnya masing-masing, tidak terdapat rasa saling memaafkan dan menyadari kekurangan dan kelebihan yang dimiliki masing-masing

Perceraian yang dimaksud adalah berakhirnya hubungan perkawinan setelah terjadinya talak yang dilakukan oleh suami. Hal ini menyebabkan status ibu menjadi perempuan orang tua tunggal. Apalagi jika suami tidak memiliki tanggung jawab untuk menafkahi anaknya pasca perceraian.

## B. Pemberdayaan Perempuan

### 1. Pengertian Pemberdayaan Perempuan

#### a. Definisi pemberdayaan

Pemberdayaan berasal dari kata “daya” yang mendapat awalan ber- yang menjadi kata “berdaya” artinya memiliki atau mempunyai daya. Daya artinya kekuatan, berdaya artinya memiliki kekuatan. Pemberdayaan artinya membuat sesuatu menjadi berdaya atau mempunyai daya atau mempunyai kekuatan. Pemberdayaan dalam bahasa Indonesia merupakan terjemahan dari *empowerment* dalam bahasa Inggris. Pemberdayaan sebagai terjemahan dari *empowerment* menurut Merriam Webster dalam Oxford English Dictionary mengandung dua pengertian:

- *To give ability or enable to*, yang diterjemahkan sebagai memberi kecakapan/kemampuan atau memungkinkan
- *To give power of authority to*, yang berarti memberi kekuasaan.<sup>1469</sup>

Dalam konteks pembangunan istilah pemberdayaan pada dasarnya bukanlah istilah baru melainkan sudah sering dilontarkan semenjak adanya kesadaran bahwa faktor manusia memegang peran penting dalam pembangunan.

Pemberdayaan sebagai terjemahan dari “*empowerment*” menurut

Shardlow dalam buku Risyanti, mengatakan pada intinya: “pemberdayaan membahas bagaimana individu, kelompok atau pun komunitas berusaha mengontrol kehidupan mereka sendiri dan mengusahakan untuk membentuk masa depan sesuai dengan keinginan mereka<sup>1470</sup>.”

Menurut Wrihatnolo dan Dwijowijoto, pada dasarnya ada tiga tahapan proses pemberdayaan:

- a. Penyadaran terhadap target yang hendak disadarkan, diberi pencerahan lebih dahulu dalam bentuk pemberian penyadaran bahwa mereka memiliki hak untuk memiliki sesuatu. Intinya, membuat target sasaran tersebut mengerti bahwa mereka perlu diberdayakan, dan proses pemberdayaan itu dimulai dari dalam diri mereka.
- b. Diberi daya kuasa kepada yang ia memiliki kemampuan terlebih dahulu. Proses pembentukan kapasitas ini terdiri atas manusia, organisasi dan sistem nilai.
- c. Yang bersangkutan diberi daya kekuasaan, otoritas dan peluang.<sup>1471</sup> Mencermati pemaparan di atas maka pemberdayaan akan mengantarkan perempuan pada upaya untuk memiliki akses terhadap sumber-sumber produktif yang memungkinkan mereka dapat meningkatkan pendapatannya dan memperoleh barang-barang dan jasa-jasa yang mereka perlukan, serta berpartisipasi dalam proses

---

1469 Merriam Webster, *Oxford English Dictionary*

1470 Dra. Risyanti Riza, Drs.H. Roesmidi, M.M., *Pemberdayaan Masyarakat*. Sumedang: Alqprint, Jatinangor), 2006, 32

1471 Wrihatnolo dan Dwijowijoto, *Harian Kompas*; 31 Oktober 2007

pembangunan dan keputusan-keputusan yang mempengaruhi mereka.

Definisi pemberdayaan yang dikemukakan para pakar sangat beragam dan kontekstual. Akan tetapi dari berbagai definisi tersebut, dapat ditarik suatu benang merah bahwa pemberdayaan masyarakat merupakan upaya untuk memampukan dan memandirikan masyarakat. Atau dengan kata lain adalah bagaimana menolong masyarakat untuk mampu menolong dirinya sendiri. Dengan demikian, menurut Evi Rahmawati dan Putri Rosalina, Ciri khas pemberdayaan masyarakat ada enam; *pertama* adanya stimulus modal, *kedua*, dilakukan pendampingan, *ketiga*, ada bantuan sarana dan prasarana, *keempat*, pengembangan kelembagaan, *kelima*, dilakukan monitoring dan evaluasi, dan *keenam*, ada pelaporan.<sup>1472</sup>

Pendekatan utama dalam konsep pemberdayaan adalah bahwa masyarakat tidak dijadikan objek dari berbagai proyek pembangunan, tetapi merupakan subjek dari upaya pembangunannya sendiri. Berdasarkan konsep demikian, maka pemberdayaan masyarakat harus mengikuti pendekatan sebagai berikut; *pertama*, upaya itu harus terarah. Ini yang secara populer disebut pemihakan. Upaya ini ditujukan langsung kepada yang memerlukan, dengan program yang dirancang untuk mengatasi masalahnya dan sesuai kebutuhannya. *Kedua*, program ini harus langsung mengikutsertakan atau bahkan dilaksanakan oleh masyarakat yang menjadi sasaran. Mengikutsertakan masyarakat yang akan dibantu mempunyai beberapa tujuan, yakni agar bantuan tersebut efektif karena sesuai dengan kehendak dan mengenali kemampuan serta kebutuhan mereka. Selain itu, sekaligus meningkatkan kemampuan masyarakat dengan pengalaman dalam merancang, melaksanakan, mengelola, dan mempertanggungjawabkan upaya peningkatan diri dan ekonominya. *Ketiga*, menggunakan pendekatan kelompok, karena secara sendiri-sendiri masyarakat miskin sulit dapat memecahkan masalah-masalah yang dihadapinya. Juga lingkup bantuan menjadi terlalu luas jika penanganannya dilakukan secara individu. Pendekatan kelompok ini paling efektif dan dilihat dari penggunaan sumber daya juga lebih efisien.

#### **b. Definisi Pemberdayaan Perempuan**

Pemberdayaan perempuan adalah upaya pemampuan perempuan untuk memperoleh akses dan control terhadap sumber daya, ekonomi, politik, social, budaya agar perempuan dapat mengatur diri dan meningkatkan percaya diri untuk mampu berperan dan berpartisipasi aktif dalam memecahkan masalah sehingga mampu membangun kemampuan dan konsep diri.<sup>1473</sup> Pemberdayaan merupakan transformasi hubungan kekuasaan antara laki-laki dan perempuan pada empat level yang berbeda, yakni keluarga, masyarakat, pasar dan negara. Konsep pemberdayaan dapat dipahami dalam dua konteks. *Pertama*, kekuasaan dalam proses pembuatan keputusan dengan titik tekan pada pentingnya peran perempuan. *Kedua*, pemberdayaan dalam term yang berkaitan dengan fokus pada hubungan antara pemberdayaan perempuan dan akibatnya pada laki-laki di masyarakat yang beragam.<sup>1474</sup>

Jadi pemberdayaan perempuan adalah usaha pengalokasian kembali kekuasaan melalui perubahan struktur sosial. Posisi perempuan akan membaik hanya ketika perempuan dapat mandiri dan mampu menguasai atas keputusan-keputusan yang berkaitan dengan kehidupannya. Terdapat dua ciri dari pemberdayaan perempuan. *Pertama*, sebagai refleksi kepentingan emansipatoris yang mendorong masyarakat berpartisipasi secara kolektif dalam pembangunan. *Kedua*, sebagai proses pelibatan diri individu atau masyarakat dalam proses pencerahan, penyadaran dan pengorganisasian kolektif sehingga mereka dapat berpartisipasi.<sup>1475</sup>

Adapun pemberdayaan terhadap perempuan adalah salah satu cara strategis untuk meningkatkan potensi perempuan dan meningkatkan peran perempuan baik di domain publik maupun domestik. Hal tersebut dapat dilakukan diantaranya dengan cara

---

1472 Evi Rahmawati dan Putri Rosalina, *Kemandirian Para Perempuan Tiga Kota*, Harian Kompas: 30 Oktober 2007, 14

1473 (NN.<http://kelurahanpondokbambu.com>).

1474Zakiyah, *Pemberdayaan Perempuan oleh Lajnah Wanita*, Jurnal Pengkajian Masalah Sosial Keagamaan, XVII, 01, Januari-Juni 2010, 44.

1475 *ibid*

1. Membongkar mitos kaum perempuan sebagai pelengkap dalam rumah tangga. Pada zaman dahulu, muncul anggapan yang kuat dalam masyarakat bahwa kaum perempuan adalah *konco wingking* (teman di belakang) bagi suami serta anggapan “*swarga nunut neraka katut*” (ke surga ikut, ke neraka terbawa). Kata *nunut* dan *katut* dalam bahasa Jawa berkonotasi pasif dan tidak memiliki inisiatif, sehingga nasibnya sangat tergantung kepada suami.
2. Memberi beragam ketrampilan bagi kaum perempuan. Sehingga kaum perempuan juga dapat produktif dan tidak menggantungkan nasibnya terhadap kaum laki-laki. Berbagai ketrampilan bisa diajarkan, diantaranya: ketrampilan menjahit, menyulam serta berwirausaha dengan membuat abon ikan dan berbagai jenis makanan.
3. Memberikan kesempatan seluas-luasnya terhadap kaum perempuan untuk bisa mengikuti atau menempuh pendidikan seluas mungkin. Hal ini diperlukan mengingat masih menguatnya paradigma masyarakat bahwa setinggi-tinggi pendidikan perempuan toh nantinya akan kembali ke dapur. Inilah yang mengakibatkan masih rendahnya (sebagian besar) pendidikan bagi perempuan.<sup>1476</sup>

Keberhasilan pemberdayaan perempuan menjadi cita-cita semua orang. Namun untuk mengetahui keberhasilan sebagai sebuah proses, dapat dilihat dari indikator pencapaian keberhasilannya (Edi Suharto, *Pembangunan Kebijakan dan Kesejahteraan Sosial*, (Bandung: Mizan, 2003), cet. Ke-1. H.57).

Adapun indikator pemberdayaan perempuan adalah sebagai berikut:

- a. Adanya sarana yang memadai guna mendukung perempuan untuk menempuh pendidikan semaksimal mungkin.
- b. Adanya peningkatan partisipasi dan semangat kaum perempuan untuk berusaha memperoleh dan mendapatkan pendidikan dan pengajaran bagi diri mereka
- c. Meningkatnya jumlah perempuan mencapai jenjang pendidikan tinggi, sehingga dengan demikian, perempuan mempunyai peluang semakin besar dalam mengembangkan karier sebagaimana halnya laki-laki.
- d. Adanya peningkatan jumlah perempuan dalam lembaga legislatif, eksekutif dan pemerintahan.<sup>1477</sup>
- e. Peningkatan keterlibatan aktifis perempuan dalam kampanye pemberdayaan pendidikan terhadap perempuan.

## 2. Dimensi Pemberdayaan Perempuan

Dalam melakukan kegiatan pemberdayaan terhadap perempuan haruslah meliputi banyak hal sehingga perempuan dapat dikatakan berdaya secara utuh. Pemberdayaan perempuan tidak hanya meliputi pemberdayaan dalam tingkat rumah tangga saja tetapi juga meliputi tingkatan komunitas dalam masyarakatnya bahkan pada tataran tingkat nasional bangsa. Dengan demikian kegiatan pemberdayaan bersifat multi dimensional. Dan dilakukan dalam berbagai macam bentuk pemberdayaan. Adapun bentuk-bentuk pemberdayaan tersebut adalah sebagai berikut:

### a. Pemberdayaan ekonomi

Pemberdayaan ekonomi perempuan meliputi beberapa tingkatan. Pada tingkat awal yaitu dalam ruang lingkup rumah tangga. Perempuan sebagai ibu yang berperan mengasuh anak-anaknya, sebagai istri dan bertanggung jawab terhadap suami dan masalah yang terjadi dalam rumah tangganya, atau bahkan dalam hal ini perempuan sebagai kepala keluarga atau tulang punggung juga memiliki peran produktif yang berkewajiban untuk mencari nafkah bagi keluarganya. Dengan demikian dalam lingkup rumah tangga, pemberdayaan perempuan juga berkaitan dengan adanya control perempuan terhadap

<sup>1476</sup> Ismah Salman, *Keluarga Sakinah dalam Aisyiyah*, (Jakarta: PSAP Muhammadiyah, cet. 1, 2005, xiv

<sup>1477</sup> Lily Zakiyah Munir (ed), *Memposisikan Kodrat*, (Bandung: Mizan, cet.1. 1999, 130

pendapatan, dan kemampuan perempuan dalam memberikan kontribusi terhadap keluarga serta adanya akses dan control bagi perempuan terhadap sumber-sumber keluarga.

Selain itu pada tingkat selanjutnya. Pemberdayaan ekonomi perempuan juga berlaku pada level komunitas atau peranannya sebagai anggota masyarakat. Dengan demikian perempuan juga dapat memperoleh akses untuk memperoleh pekerjaan, partnership terhadap aset dan tanah, dsb. Dan pada level yang lebih tinggi lagi pemberdayaan perempuan dalam ekonomi juga meliputi representasi perempuan pada jabatan-jabatan penting dan tinggi, dan keterlibatan perempuan dalam penentuan kebijakan-kebijakan ekonomi makro.

#### **b. Pemberdayaan sosio-kultural**

Pemberdayaan perempuan pada aspek sosio cultural terkait pada adanya kebebasan perempuan dalam gerakan, baik berupa hak memperoleh pendidikan dan kebebasan dari tindak kekerasan maupun diskriminasi. Selain itu perempuan dapat pula berdaya untuk memperoleh akses terhadap ruang sosial atau kelompok-kelompok diluar keluarga, dan jaringan social.

#### **c. Pemberdayaan familial/interpersonal**

Dalam upaya pemberdayaan familial atau interpersonal terhadap perempuan, diharapkan perempuan dapat mandiri dalam pengambilan keputusan domestic dalam rumah tangganya, memiliki kemampuan untuk memutuskan pengasuhan anak, memiliki kebebasan dari gangguan domestic. Selain itu perempuan juga diharapkan dapat mandiri dalam menentukan pilihan sendiri dalam menentuka pasangan hidupnya, serta memiliki hak pelayanan kesehatan.

#### **d. Pemberdayaan legal/hukum**

Perempuan juga memiliki kemandirian dan pengetahuan mengenai masalah-masalah hukum, memiliki akses dan mobilitas komunitas untuk memperoleh hak-hak hukum, dan advokasi untuk hak dan legislasi.

#### **e. Pemberdayaan politik**

Dalam hal ini perempuan diharapkan memiliki kemandirian dalam bidang politik, memiliki kebebasan dan mempraktekkan hak untuk memilih. Mereka juga terlibat dalam system politik, dan memperoleh dukungan terhadap kandidat-kandidat khusus dan representasi dalam badan badan-badan pemerintahan local, regional maupun nasional.

#### **f. Pemberdayaan psikologis**

Pada bentuk pemberdayaan psikologis, perempuan nantinya diharapkan dapat mandiri dan memiliki self esteem dan self efficacy, dan mereka dapat sejahtera secara psikologis. Selain itu mereka juga memiliki kesadaran kolektif terhadap ketidakadilan, dan adanya penerimaan yang sistemik terhadap keterlibatan dan hak perempuan.

### **C. Kesejahteraan**

#### **1. Konsep Kesejahteraan ekonomi**

Kesejahteraan ekonomi sebagai tingkat terpenuhinya input secara financial oleh keluarga. Input yang dimaksud baik berupa pendapatan, nilai asset keluarga maupun pengeluaran. Sementara indicator output memberikan gambaran manfaat langsung dari investasi tersebut pada tingkat individu, keluarga dan penduduk (Ferguson, Horwood dan Baeutrais, 1981). Kesejahteraan ekonomi dari suatu keluarga biasanya dapat didefensikan sebagai tingkat kepuasan atau tingkat pemenuhan kebutuhan yang diperoleh oleh rumah tangga (Park, 2000).

Dalam pembahasan perilaku ekonomi rumah tangga tujuan dari pengelolaan ekonomi rumah tangga

adalah kepuasan dan kemanfaatan atau kegunaan “utility”. Kepuasan dan kemanfaatan merupakan istilah lain dari kesejahteraan (well – being) yang sering digunakan sosiologi dan home-ekonomist namun mengacu pada hal yang sama. Analisis perilaku ekonomi membahas bagaimana pengelolaan sumber daya rumah tangga, materi dan waktu, pengeluaran untuk berbagai kepentingan (konsumsi pangan, kesehatan, pendidikan dan hiburan) untuk senantiasa menjaga keseimbangan (equilibrium) rumah tangga. Selain itu juga membahas dampak harga dan perubahannya, bahkan dampak harapan pendapatan masa yang akan datang terhadap pengeluaran masa kini. Pembahasan ini juga meliputi pandangan keluarga (rumah tangga) terhadap kerja dan liburan, konsep tabungan, human capital sebagai tabungan, nilai ekonomis fertilitas, nilai ekonomi perkawinan dan perceraian (Bryant, 1990).

## **2. Indikator Kesejahteraan**

Menurut Dr. Haryono Suyono, sekitar 56% keluarga di Indonesia masih berada dalam tingkat Pra Sejahtera dan Sejahtera I. Mereka belum tergolong miskin, tetapi baru bisa memenuhi kebutuhan fisik minimal. Pada kondisi tersebut, mereka mudah sekali jatuh menjadi miskin. Dalam Program Pembangunan Keluarga Sejahtera BKKBN, Keluarga Pra Sejahtera dan Keluarga Sejahtera I lebih tepat disebut sebagai Keluarga Tertinggal. Karena yang disebut sebagai Keluarga Pra Sejahtera adalah keluarga yang belum dapat memenuhi kebutuhan dasarnya, belum mampu melaksanakan ibadah berdasarkan agamanya masing-masing, memenuhi kebutuhan makan minimal dua kali sehari, pakaian yang berbeda untuk di rumah, bekerja, sekolah, dan bepergian, memiliki rumah yang bagian lantainya bukan dari tanah, dan belum mampu untuk berobat di sarana kesehatan modern.

Menurut BKKBN kriteria keluarga yang dikategorikan sebagai keluarga miskin adalah Keluarga Pra Sejahtera (Pra-KS) dan Keluarga Sejahtera I (KS I). Ada lima indikator yang harus dipenuhi agar suatu keluarga dikategorikan sebagai Keluarga Sejahtera I, yaitu:

1. Anggota keluarga melaksanakan ibadah sesuai agama yang dianut masing-masing.
2. Seluruh anggota keluarga pada umumnya makan 2 kali sehari atau lebih.
3. Seluruh anggota keluarga mempunyai pakaian yang berbeda di rumah, sekolah, bekerja dan bepergian.
4. Bagian terluas lantai rumah bukan dari tanah.
5. Bila anak sakit atau PUS (Pasangan Usia Subur) ingin mengikuti KB pergi ke sarana/petugas kesehatan serta diberi cara KB modern.

Mereka yang dikategorikan sebagai Keluarga Pra-Sejahtera adalah keluarga-keluarga yang tidak memenuhi salah satu dari 5 (lima) indikator di atas. Pendekatan BKKBN ini dianggap masih kurang realistis karena konsep keluarga Pra Sejahtera dan KS I sifatnya normatif dan lebih sesuai dengan keluarga kecil/inti, disamping ke 5 indikator tersebut masih bersifat sentralistik dan seragam yang belum tentu relevan dengan keadaan dan budaya lokal.

## **D. Bentuk Pemberdayaan Perempuan Orang Tua Tunggal dalam Meningkatkan Ekonomi Keluarga di Kabupaten Bone Sulawesi Selatan**

### **1. Bentuk Pemberdayaan Perempuan Orang Tua Tunggal dari Pemerintah**

Perempuan orang tua tunggal memiliki peran ganda dalam keluarga sehingga menuntut mereka untuk mampu memenuhi kebutuhan hidupnya sendiri dan mendidik anak. Perannya sebagai pencari nafkah menuntutnya memiliki kemampuan dan keterampilan agar mampu mendapatkan pekerjaan yang layak.

Ada beberapa program yang dilakukan oleh pemerintah dalam hal ini Lembaga Pemberdayaan

Perempuan Kabupaten Bone dalam pemberdayaan perempuan diantaranya:

- a. Program penguatan kelembagaan berbasis kesetaraan gender dan anak
- b. Kegiatan peningkatan kualitas dan jaringan kelembagaan pemberdayaan perempuan.
- c. Program peningkatan kualitas hidup dan perlindungan perempuan dan anak
- d. Program peningkatan peran serta dan kesetaraan gender dalam pembangunan
- e. Program pengarus utamaan kelembagaan atau pengarus utamaan perempuan dan anak.

Disamping itu bentuk pemberdayaan yang dilakukan yang berorientasi pada peningkatan ekonomi keluarga sebagaimana hasil wawancara dengan Ketua Lembaga Pemberdayaan Perempuan (LPP) Kabupaten Bone yaitu:

#### **a. Bantuan dana bergulir**

Berdasarkan hasil wawancara yang dilakukan penulis dengan Ketua Lembaga Pemberdayaan Perempuan (LPP) Kabupaten Bone bahwa:

*“Dalam pemberdayaan perempuan khususnya orang tua tunggal, pemerintah belum banyak melaksanakan program, baru sebatas pemberian dana kepada masyarakat dengan bermitra dengan bank tetapi jumlahnya tidak banyak karena kekhawatiran bank untuk memberikan dana yang lebih besar dan ada beberapa dalam pengembaliannya mengalami masalah, baik individu maupun secara kelompok”.*

Demikian pula hasil wawancara yang penulis lakukan dengan salah seorang informan bernama Syang warga Desa Sumpang Minangae Kecamatan Sibulue bahwa:

*“Kalau pemberdayaan yang kami terima ada beberapa yang telah kami terima, saya pernah mendapat bantuan dana sebesar Rp. 5.000.000 dari desa karena saya seorang penjual ikan, saya gunakan untuk memodali anak saya untuk kelaut mencari ikan dan hasilnya saya jual dari pasar ke pasar”.*

Berdasarkan wawancara di atas, maka dapat dilihat bahwa pemerintah dalam hal pemberdayaan ekonomi memberikan dana kepada masyarakat yang bekerja sama dengan pihak bank dengan jumlah yang masih relative sedikit, karena ketakutan pihak perbankan dalam memberikan dana pinjaman kepada mereka.

#### **b. Pelatihan keterampilan dalam peningkatan kualitas hidup**

Perempuan orang tua tunggal memiliki peran sebagai pencari nafkah dalam keluarga setelah terjadinya perceraian, sehingga harus mampu mendapatkan pekerjaan yang layak. Hal ini harus dibarengi dengan keterampilan yang memadai. Tanpa keterampilan yang dimiliki oleh perempuan orang tua tunggal, maka sulit untuk mendapatkan pekerjaan yang layak untuk menhidupi anak.

Berdasarkan hasil wawancara dengan salah satu informan bernama Nurlaela warga Kelurahan Manurunge Kecamatan Tanete Riattang bahwa:

*“Saya pernah dikutsertakan dalam kursus menjahit di KLIK Bajoe, saya waktu itu sebulan ikut pelatihan dan diajari menjahit ada beberapa kalangan yang ikut, dan sekarang saya sudah bisa menjahit baju kemeja meski harus terus belajar agar lebih mahir. Sekarang saya bisa jahit sendiri baju sekolah anak saya dan sudah bisa menjahit gorden untuk jendela”.*

Hal sedana juga dijelaskan oleh Dara salah seorang informan warga Desa Padang Loang Kecamatan Cina bahwa:

*“Pekerjaan saya membuat kerajinan, saya dapat ilmu untuk buat kerajinan ini dari acara PKK yang dilaksanakan beberapa tahun lalu, kami dibina, banyak yang ikut waktu itu tapi sayalah salah satunya yang kemudian berani memulai usaha kerajinan ini, tapi saya kekurangan modal untuk itu. Sehingga saya buat kalau ada yang pesan saja”.*

Berdasarkan hasil wawancara di atas dapat dipahami bahwa pemerintah Kabupaten Bone telah melakukan pemberdayaan terhadap perempuan orang tua tunggal dalam hal pemberian pelatihan keterampilan, dengan keterampilan yang diberikan diharapkan orang tua tunggal mampu memberdayakan dirinya. Salah satu yang dilakukan adalah

### **c. Pelatihan pengembangan usaha**

Salah satu yang dilakukan oleh pemerintah melalui Lembaga Pemberdayaan Perempuan Kabupaten Bone melakukan pelatihan pengembangan usaha yaitu melakukan pelatihan peningkatan kualitas produk industri rumahan. Wilayah Kabupaten Bone dibagian pesisir khususnya Kecamatan Tanete Riattang Timur mayoritas bermata pencaharian nelayan. Agar produk ikan yang mereka pasarkan berkualitas, dilakukan pelatihan pengeringan ikan dan pengemasan ikan kering, selain itu juga dilakukan pelatihan pembuatan kue.

Sebagaimana hasil wawancara dengan Ketua Lembaga Pemberdayaan Perempuan Kabupaten Bone menjelaskan bahwa:

*“Belum ada program khusus untuk perempuan orang tua tunggal, namun kami telah melakukan pelatihan khususnya di daerah Tanete Riattang Timur dengan melakukan pelatihan pengeringan ikan agar ikannya lebih bagus dan bisa masuk di supermarket dan swalayan-swalayan. Kami juga memberikan pelatihan pembuatan kue kepada ibu-ibu”*

Berdasarkan hasil wawancara di atas dapat dipahami bahwa pemerintah melalui lembaga pemberdayaan perempuan telah melakukan pelatihan peningkatan usaha dengan memberikan pelatihan dan penyuluran kepada para nelayan dalam mengelolah hasil tangkapan mereka melalui pengeringan agar kualitas produk menjadi lebih baik dan bermutu sehingga layak untuk dipasarkan di swalayan. Disamping itu juga memberikan pelatihan pembuatan kue.

## **2. Bentuk Pemberdayaan Perempuan Orang Tua Tunggal dari Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM)**

### **a. Lembaga Pemberdayaan Perempuan Kabupaten Bone**

Lembaga Pemberdayaan Perempuan Kabupaten Bone merupakan sebuah Lembaga Nirlaba, yang didirikan 18 Agustus 1999, berdasarkan akte Notaris Dian Iskandar tgl 3 Desember 1999 dan terdaftar dikantor sosial politik dengan No.Rek.220/24 KSP tgl 21 Pebruari 2000 dan di Departemen Sosial No Rek 507/BOBS/4BN/2000 Tgl 25 Juli 2000 yang berkiprah khusus dalam perjuangan membela perempuan, anak dan komunitas marginal untuk mencapai kesetaraan dan keadilan gender.

#### **1. Jumlah Penduduk**

Kabupaten Bone termasuk wilayah yang berpenduduk terbesar kedua di Sulawesi Selatan setelah Makassar. Jumlah penduduk Kabupaten Bone secara keseluruhan 724.905 jiwa. masing-masing Laki-laki sebanyak 345.394 jiwa (47,6%) dan Perempuan sebanyak 379.511 jiwa (52,3%).<sup>1478</sup>

Berdasarkan informasi di atas, maka dapat dilihat bahwa Kabupaten Bone salah satu Kabupaten terbesar di Sulawesi Selatan yang memiliki 27 Kecamatan dan jumlah penduduk yang banyak, sehingga perlu dilakukan berbagai pemberdayaan agar potensi daerah dapat dikembangkan.

#### **2. Pekerjaan perempuan orang tua tunggal beragam**

Setelah perempuan mengalami perceraian baik itu karena cerai mati maupun cerai hidup, kehidupan keluarga drastis berubah. Tanggung jawab mencari nafkah yang dibebankan kepada ayah, kini berpindah kepada ibu sebagai orang tua tunggal.

---

1478BPS Kabupaten Bone Sulawesi Selatan Tahun 2013



Berdasarkan penelitian yang penulis lakukan, dari seluruh responden yang kami teliti, memiliki beragam mata pencaharian. Ada yang berprofesi sebagai buruh tani, nelayan, penjual ikan, pengrajin dan petani. Pekerjaan perempuan orang tua tunggal dipengaruhi oleh potensi daerah masing-masing.

Daerah Kecamatan Tanete Riattang Timur yang terletak di daerah pesisir, yang memiliki potensi bahari yang melimpah, maka hampir 60% perempuan orang tua tunggalnya berprofesi nelayan dan penjual ikan. Selain itu juga menjadi pembuat kue.

Daerah Kecamatan Awangpone yang terletak sebahagian daerahnya daerah pertanian dan memiliki potensi daerah pohon lontar, maka pekerjaan perempuan orang tua tunggal beragam, ada yang berprofesi sebagai buruh tani, pengrajin *songkok recca* (dibaca: songkok khas Bone) dan pedagang dipasar.

Daerah kecamatan Cina yang terletak di daerah pertanian dan memiliki potensi daerah hasil kebun yang melimpah, maka perempuan orang tua tunggalnya memiliki pekerjaan sebagai petani dan pengrajin.

Daerah kecamatan Sibulue yang terletak didaerah pesisir dan daratan tinggi sangat cocok untuk berkebun, maka kebanyakan memiliki profesi nelayan, penjual ikan disamping itu juga berkebun karena daerah tersebut daerah dataran tinggi cocok untuk berkebun khususnya buah-buahan seperti durian, rambutan dan cengkeh.

### 3. Mandiri dan tidak tergantung kepada keluarga.

Kemandirian hidup yang dilakukan oleh seorang perempuan orang tua tunggal yaitu dengan memilih mencari pekerjaan untuk memenuhi kebutuhan hidupnya. Hal ini menjadi pilihan hidupnya agar tidak tergantung dengan keluarga dan lingkungan sekitar. Sikap ini hampir dimiliki oleh orang tua tunggal di Kabupaten Bone, hal ini dilihat dari hasil wawancara dengan salah seorang informan bernama Sayang warga kecamatan Sibulue berumur 49 tahun, sebagai berikut:

*“Saya ditinggal mati sama suami saya waktu anak saya umur 4 tahun, saya ditinggalkan 3 orang anak dan saya tidak punya pekerjaan sama sekali, namun saya malu-malu untuk minta bantuan sama keluarga dan saya mencoba untuk cari kerja sendiri dengan menjual ikan, kebetulan daerah tempat tinggal saya pesisir jadi banyak ikan yang bisa saya jual. Saya jual dari pasar ke pasar”*

Hal ini sejalan dengan hasil wawancara penulis dengan salah satu informan bernama Nurlaelah warga Kelurahan Manurunge Kecamatan Tanete Riattang yang berumur 28 tahun sebagai berikut.

*“Saya menjanda sejak anak saya masih bayi, saya cerai karena suami saya yang suka mabuk-mabukan dan sering melakukan kekerasan dalam rumah tangga, saya kemudian memutuskan cerai dan mengambil anak saya, saya berusaha untuk memenuhi kebutuhan keluarga saya dengan berbagai cara, mulai menjual pulsa hingga menjadi karyawan toko. Ini saya lakukan karena saya tidak mau membebankan orang tua saya dan keluarga saya. Sekarang anak saya sudah kelas 3 SD”*

Dari hasil wawancara dengan beberapa informan di atas, maka dapat dipahami bahwa perempuan orang tua tunggal cenderung untuk hidup mandiri tanpa bergantung kepada orang lain, dengan memilih mencari pekerjaan sendiri.

### **3. Tingkat Kesejahteraan Perempuan Orang Tua Tunggal pasca Pemberdayaan Perempuan Orang Tua Tunggal dalam Meningkatkan Ekonomi Keluarga**

Mengukur tingkat kesejahteraan perempuan orang tua tunggal, penulis membandingkan antara perempuan orang tua tunggal yang tidak mendapatkan pemberdayaan sama sekali dengan perempuan orang tua tunggal yang telah mendapatkan pemberdayaan dari pemerintah maupun dari lembaga swadaya masyarakat.

Berdasarkan hasil angket yang penulis sebar kepada 20 responden yang telah mendapatkan

pemberdayaan baik dari pemerintahan Kabupaten Bone maupun dari Lembaga Swadaya Masyarakat yang ada di Kabupaten Bone, maka dapat dilihat dari tabel berikut ini.

Kesejahteraan	Bobot	Responden		Skor (Bobot x F)
		F	%	
Sesuai	3	18	90	54
Kurang sesuai	2	2	10	4
Tidak sesuai	1	0	0	0
Jumlah	-		100	58

Sumber: Data Primer 2013

Tabel 4.4 menunjukkan bahwa 18 orang atau 90% responden menyatakan indikator kesejahteraan perempuan orang tua tunggal telah sesuai. Hal ini menggambarkan bahwa 90% telah sesuai dengan indikator kesejahteraan keluarga. Ini menunjukkan bahwa perempuan orang tua tunggal yang telah mendapatkan pemberdayaan baik dari pemerintah maupun lembaga swadaya masyarakat telah sesuai dengan indikator kesejahteraan.

**Tabel 4.5. Tingkat Kesejahteraan Perempuan Orang Tua Tunggal**

No	Indikator	Skor	Persentase (%)
1	Kesejahteraan	54	90

Sumber: Data Primer 2013

Berdasarkan tabel 4.5 dapat diuraikan bahwa tingkat kesejahteraan perempuan orang tua tunggal di Kabupaten Bone memperlihatkan skor yang bervariasi pada setiap indikator yang diteliti. Tingkat kesejahteraan perempuan orang tua tunggal memberikan skor sebesar 54 atau 90% dengan kategori sejahtera. Ini menunjukkan bahwa tingkat kesejahteraan perempuan orang tua tunggal setelah diberikan pemberdayaan ekonomi mengalami peningkatan kesejahteraan.

Hal tersebut sesuai dengan hasil wawancara dapat dilihat bahwa tingkat kesejahteraan wawancara yang penulis lakukan terhadap beberapa responden yang telah mendapatkan pemberdayaan bahwa terjadi perubahan yang signifikan setelah mendapatkan pemberdayaan baik itu ekonomi maupun pemberdayaan hukum dan psikologi kami sebagaimana hasil wawancara dengan salah seorang responden yang merupakan binaan PEKKA warga desa Mallari Kecamatan Awangpone bernama Wahuidah sebagai berikut:

*“Setelah kami ikut PEKKA kami merasa ada kemajuan, kami sudah bisa berani berbicara dimuka umum, kami juga diberikan berbagai kegiatan pemberdayaan. Sya pernah ikut pelatihan di Jakarta dan kami juga diberikan pelatihan pengrajinan dan di daerah Waetuo juga pernah dilakukan pelatihan pembibitan tanaman”.*

Ini menunjukkan bahwa setelah adanya pemberdaayaan yang dilakukan oleh pemerintah dan lembaga swadaya masyarakat, tingkat ekonomi dan pola perilaku para orang tua tunggal berubah dan menjadikan mereka berdaya dan mandiri.

Hal tersebut sejalan dengan hasil wawancara yang penulis lakukan sebagai berikut;

*“Sebelum saya mendapat bantuan pemerintah, saya bingung mau bekerja apa, untuk menjadi buruh tani tidak mampu memenuhi kebutuhn hidup saya dan anak saya, saya juga tidak bisa menggantungkan hidup saya sama keluarga, saya malu dan berkat adanya pelatihan membuat kerajinan oleh PKK beberapa tahun lalu saya sudah bisa menambah penghasilan saya”.*

Dari hasil analisis data dan wawancara di atas, maka dapat dilihat bahwa perempuan orang tua tunggal mengalami peningkatan kesejahteraan setelah dilakukan pemberdayaan ekonomi.

## **BAB V PENUTUP**

### **A. Kesimpulan**

Berdasarkan pembahasan di atas, maka penulis dapat menarik beberapa kesimpulan sebagai berikut:

1. Bentuk-bentuk pemberdayaan perempuan orang tua tunggal di Kabupaten Bone Sulawesi Selatan yang dilakukan pemerintah Kabupaten Bone yaitu pemberdayaan ekonomi melalui pemberian dana bergulir, pelatihan keterampilan dan peningkatan kualitas hidup dan pelatihan pengembangan usaha. Sedangkan bentuk pemberdayaan
2. Perempuan orang tua tunggal setelah diberikan pemberdayaan mengalami peningkatan yang signifikan. Hal ini ditunjukkan dengan kemampuan perempuan orang tua tunggal memenuhi kebutuhan hidup dengan keterampilan yang dimilikinya. Sebagaimana dari hasil analisis yang dilakukan dengan skor 54 atau 90% yang menunjukkan bahwa perempuan orang tua tunggal tergolong sejahtera berdasarkan indikator kesejahteraan.

### **DAFTAR PUSTAKA**

- Afzalurrahman, Muhammad sebagai seorang pedagang (edisi Indonesia), Jakarta: Yayasan Swarna Bhumi, 1995.
- Andayani, Trisni. *Perubahan Peranan Wanita dalam Ekonomi Keluarga Nelayan di Desa Percut Kecamatan Percut sei Tuah Kabupaten Deli Serdang*. Makalah ini disampaikan pada Konferensi Nasional Sejarah VIII. Jakarta, 14-17 November 2006.
- Badan Pusat Statistik. *Analisis dan Penghitungan Tingkat Kemiskinan Tahun 2008*, Jakarta: Badan Pusat Statistik. 2008.
- Clevess Mosse, Julia, *Gender dan Pembangunan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
- Gita Miranti, Rizka, *Self Management pada Orang Tua*. Jakarta: FPsi, 2009.
- Idi Subandy Ibrahim dkk, *Wanita dan Media: Konstruksi Ideologi Gender dalam Ruang Publik Orde Baru*, Bandung: PT. Remaja Rosdakarta, 1998.
- Idriyani, Azazah. *Pengaruh Konflik Peran Ganda dan Stess Kerja terhadap Kinerja Perawat Wanita Rumah Sakit (Studi Pada Rumah Sakit Roemani Muhammadiyah*. Semarang: PPs Universitas Diponegoro, 2009.
- Ihromi, Tapi Omas, *Penghapusan Diskriminasi Terhadap Wanita*. Bandung: Alumni, 2000.
- Ismoyowati, Dyah, dkk. *Peranan Perempuan Dalam Ekonomi Keluarga Ter-PHK Untuk Mengatasi Dampak Krisis, Dinamika Pedesaan dan Kawasan Kota*, Vol 2/02/2002
- Ivan Illich. 2001. *Matinya Gender*. Cet. III, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Jane C. Ollenburger, Helen A. Moore. 2002. *Sosiologi Perempuan*. Cet. 2; Jakarta: PT. Rineka Cipta.
- Jurnal An-Nisa. *Jurnal Studi Gender dan Islam*, PSW STAIN Watampone, Volume IV, Nomor 2, Tahun 2011.
- Mansor Fakih. *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar Offset, 2001.
- Mulia, Siti Mudah. *Muslimah Reformis*, Bandung: Mizan Pustaka, 2005.

- Najwah Nurun dkk. *Dilema Perempuan Dalam Lintas Agama Dan Budaya*, Yogyakarta: PSW UIN Sunan Kalijaga, 2005.
- Qaimi, A. 2003. *Single Parent: Peran Ganda Ibu dalam Mendidik Anak*. (penerjemah, MJ. Bafaqih). Cetakan-I. Bogor: Penerbit cahaya.
- Ridho Laksono, Artanto. 2008. *Pemecahan Masalah Pada Perempuan Sebagai Orang Tua Tunggal*. Skripsi. Surakarta, Universitas Muhammadiyah Surakarta.
- Rustiani, F., 1996, *Istilah-Istilah Umum dalam Wacana Gender, dalam Jurnal Analisis Sosial: Analisis Gender dalam Memahami Persoalan Perempuan*, Edisi IV, Bandung: Yayasan Akatiga.
- el-Saadawi, Nawal. 2003. *Wajah Telanjang Perempuan*. Cet. 1, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Salim H. Hadiyah. 1994. *Perempuan Islam Kepribadian dan Perjuangannya*. Cet. VII, Bandung: PT. Remaja Rosdakarya.
- Satker Menteri Negara Pemberdayaan Perempuan Unit KIE, *Kebijakan Peningkatan Produktivitas Ekonomi Perempuan (PPEP)*, 2006.
- Subhan, Zaitunah, *Menggagas Fiqh Pemberdayaan Perempuan*, Jakarta: El- Kahfi, 20008.
- Sudarta, I Wayan. *Peranan Pria dan Perempuan dalam Urusan Rumah Tangga, (Studi Kasus Desa Baha, Kec.Mengwi, Kab.Badung)*. Jurnal Dinamika Kependudukan vol.II. no 1.th.2000. Lembaga Penelitian UNUD. Denpasar. Online: <http://ejournal.unud.ac.id/abstrak/mjlsrikandiria.pdf>
- Supriand, Yusuf. *Bunga Rampai Pengarusutamaan Gender*; Cet.I, (2008), h.236-237
- Thalib, Muhammad, *Manajemen Keluarga Sakinah*, Yogyakarta: Pro U, 2007.
- Tjokrowinoto, Moeljarto.1996. *Pembangunan: Dilema dan Tantangan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Umar, Nasaruddin, *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif Al-quran*, Jakarta: Paramadina, 2001.
- , *Akhlaq Perempuan (Membangun Budaya Ramah Perempuan)*, Jakarta: Restu Ilahi, 2006.
- Hamner dan Pauline H. Turner, *Parenting In Contemporary Society*, (New Jersey: Prentice Hal, 1990.
- Perlmutter dan Hall, *Adult Development and Aging*, (New York: John Wiley and Sons, Inc, 1992,
- Ismah Salman, *Keluarga Sakinah dalam Aisyiyah*, (Jakarta: PSAP Muhammadiyah, cet. 1, 2005,
- Zakiah, Lily Munir, *Memposisikan Kodrat*, (Bandung: Mizan, cet.1. 1999, 130

### **1. Ketua Tim Peneliti: Hukmiah Husain, Lc, M.Ag**

Peneliti adalah dosen tetap pada Program Studi Ekonomi Syari'ah Jurusan Syari'ah Sekolah Tinggi Agama Negeri (STAIN) Watampone dalam jabatan fungsional sebagai asisten ahli pada mata kuliah Ekonomi Syari'ah. Pendidikan magister peneliti ditempuh pada Program Pascasarjana Universitas Muslim Indonesia (UMI) Makassar Program Studi Pengkajian Islam Konsentrasi Ekonomi Islam tahun 2004, setelah berhasil mempertahankan tesis dengan judul "*Implementasi Ekonomi Syari'ah pada Sistem Gadaai Sawah (studi kasus sistem gadaai sawah di Kecamatan Watang Sawitto kab. Pinrang)*". Penelitian tersebut lahir dari inspirasi peneliti setelah mengamati perilaku kebiasaan masyarakat di sekitar yang menjadikan gadaai sawah sebagai sarana mendapatkan keuntungan bagi pemilik modal (uang).

Pelatihan non-formal yang pernah diikuti peneliti antara lain, Kepribadian Muslimah, tahun 2005, Advokasi Perempuan, tahun 2006. Disamping itu, peneliti juga pernah mengajar di Madrasah Aliyah Putri Pondok Pesantren As'adiyah Sengkang tahun 2004-2007, Madrasah Aliyah Putra Nurul As'adiyah Sengkang tahun 2005-2007. Aktif mengisi ceramah Islamiyah terutama yang terkait isu-isu keperempuanan pada Radio al-Ma'arif di kab.Bone 2009-2011.

Disamping menjalankan rutinitas sebagai dosen pada STAIN Watampone, Peneliti juga menjadi pengurus di beberapa organisasi kemasyarakatan, diantaranya ICMI, MUI, MUSLIMAT NU, BKMT, SALIMAH, YALIMAT. Penulis juga aktif terjun di masyarakat memberi pelatihan keterampilan pada kaum perempuan di beberapa kecamatan yang ada di Kab.Bone.

Adapun karya tulis ilmiah yang telah ditulis oleh peneliti adalah

- 1) Kajian Kritis Aplikasi Murabahah pada Lembaga Keuangan Syari'ah di Indonesia,
- 2) Efektivitas Bantuan Dana Bergulir Dalam Perspektif Manajemen Ekonomi Syari'ah (Studi Kasus Bantuan Dana Bergulir Tali Foundation),
- 3) Pengelolaan Keuangan Rumah Tangga Dalam Perspektif Islam dan lain-lain.

### **2. Anggota Tim Peneliti: Uswatun Hasanah, S.PdI, M.Pd**

Peneliti adalah dosen tetap pada Program Studi Tadris Bahasa Inggris Sekolah Tinggi Agama Negeri (STAIN) Watampone dalam jabatan fungsional sebagai asisten ahli pada mata kuliah Bahasa Inggris. Pendidikan magister peneliti ditempuh pada Program Pascasarjana Universitas Negeri Makassar Jurusan Pendidikan Bahasa Konsentrasi Pendidikan Bahasa Inggris dan diselesaikan pada tahun 2009 setelah berhasil mempertahankan tesis dengan judul "*The Effectiveness of Autonomous Learning in Improving Reading Comprehension*".

Selain aktif sebagai tenaga pengajar, peneliti juga merupakan salah satu aktifis perempuan YALIMAT yang berkecimpung dalam kegiatan-kegiatan yang dilakukan untuk meningkatkan kesadaran masyarakat mengenai pentingnya pendidikan dan pemberdayaan masyarakat. Salah satu karya tulis ilmiah yang berhubungan dengan permasalahan gender yang telah ditulis oleh peneliti adalah "*The Influence of Parents' language Patterns Diversity on Children's Language Development*".

### **3. Anggota Tim Peneliti: Sitti Nikmah Marzuki, SE.I, ME**

Peneliti adalah dosen tetap pada Program Studi Ekonomi Syari'ah Jurusan Syari'ah Sekolah Tinggi Agama Negeri (STAIN) Watampone dalam jabatan fungsional sebagai asisten ahli pada mata kuliah Ekonomi Syari'ah. Pendidikan magister peneliti ditempuh pada Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Alauddin Makassar Fakultas Syari'ah Jurusan Ekonomi Syari'ah tahun 2010 dengan judul Tesis "*Efektivitas Analisis 5C terhadap Pembiayaan Pada Bank Syariah Cabang Pembantu Bone – Makassar*".

Selain itu, peneliti juga aktif pada Muslimat NU Watampone dan berbagai kegiatan Majelis Taklim

lainnya. Diantara karya tulis ilmiah yang berhubungan dengan permasalahan gender yang telah ditulis oleh peneliti adalah sebagai berikut:

1. Pengaruh Kompensasi terhadap Prestasi Kerja Karyawan Pada Bank Syariah Mandiri Cabang Pembantu Bone – Makassar.
2. Peran Ganda Perempuan Dalam Keluarga: Reproduksi dan Produktif.
3. Perempuan dan Perannya dalam Perekonomian
4. Analisis Pembiayaan Pada Bank Syariah



Islam di Indonesia adalah kekuatan pendorong demokrasi. Islam yang *compatible* dengan demokrasi, dengan merujuk pada pengalaman Indonesia, memberi harapan baru bagi tatanan perdamaian global. Harapan dunia bahkan kini tertuju kepada Islam Indonesia sebagai model dan referensi dunia dalam membangun demokrasi tanpa berbenturan dengan agama sebagai keyakinan hidup masyarakat.

Dalam spektrum yang sama kita melihat jejak perkembangan intelektualisme Islam sebagai pemberi kontribusi penting dalam keindonesiaan modern. Kita dapat mengatakan, studi Islam sebagai disiplin keilmuan dengan misi dan daya tarik tersendiri telah turut mewarnai kemajuan dunia pendidikan Indonesia. Studi Islam yang dibangun dan dikembangkan di lembaga pendidikan tinggi Islam di seluruh Tanah Air telah memberi andil besar dalam membentuk *mainstream* wajah umat Islam Indonesia yang moderat.

Kontribusi dan peran strategis lembaga pendidikan Islam di bawah naungan Kementerian Agama, dalam upaya menciptakan pemahaman agama yang *rahmatan lil 'alamin*, merupakan fakta dan fenomena yang selalu menarik untuk dikaji. Perguruan Tinggi Agama Islam senantiasa mengajarkan Islam dan keberagaman yang toleran. Islam garis keras bukanlah pilihan umat dan juga bukan Islam yang *mainstream* di Nusantara ini.

Dewasa ini agama-agama besar dunia terus berbenah diri. Belakangan, kita melihat gerakan Karen Armstrong yang sedang gencar-gencarnya mengkampanyekan "agama cinta kasih". Pengembaraan Armstrong yang panjang dalam menggeluti studi agama-agama besar dunia seperti Katolik, Yahudi, Buddha dan Islam, mengantarkannya untuk berpendapat bahwa ternyata kita harus segera menampilkan agama-agama pada masa Aksial. Masa Aksial adalah masa sekitar Nabi Ibrahim a.s hidup. Di sanalah sisi-sisi agama yang paling otentik. Dalam sejarahnya sangat kecil peranan agama dan konflik, kekerasan, dan tragedi berdarah. Kalau ada konflik yang ditengarai sebagai konflik atas nama agama, pastilah bukan karena ajaran agama tertentu, tetapi karena latar kekuasaan, politik dan ekonomilah yang menjadi pemicunya. (Menteri Agama RI, Lukman Hakim Saifuddin)

ISBN 978-602-7774-40-7



Direktorat Pendidikan Tinggi Islam, Ditjen Pendidikan Islam  
Kementerian Agama Republik Indonesia  
Jl. Lapangan Banteng Barat No. 3-4 Jakarta  
Telp. (021) 3812344