ANNUAL INTERNATIONAL CONFERENCE ON ISLAMIC STUDIES

PROCEEDING
AICIS XIV

Buku 2

Subtema:
Islamic Jurisprudence in Resolving Contemporary Problems

Editor:
Muhammad Zain
Mukhammad Ilyasin
Mustakim

Kerjasama Direktorat Jenderal Pendidikan Islam
Kementerian Agama RI
dengan STAIN Samarinda

ANNUAL INTERNATIONAL CONFERENCE ON ISLAMIC STUDIES

المؤتمر السنوي الدولي للدراسات الإسلامية

aicis 14th 2014

PROCEEDING
AICIS XIV

Buku 2

Subtema: Islamic Jurisprudence in Resolving Contemporary Problems

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 my be reproduced, stored in a retrieval system or transmitted, in any from 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: 978-602-7774-41-4
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 membincangkan *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 prmohonan 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 berkutat 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 dikembangan 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 sessi pleno maupun sessi 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

Alhamdulilah, 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 sessi pleno maupun sessi 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 Tmur,

Yth Bupati dan Walikota se-Kalimantan Timur;

Yth Para Pejabat Kementrian 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 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 Confence 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 demikrasi. Islam yang *compatible* dengan demikrasi, 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 keberagamaan 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 mengkampayekan "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 pergruan 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 menanggulanginya. 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 14th Annual International Conference on Islamic Studies (AICIS)

"Responding to The Challenges of Multicultural Societies: The Contribution of Indonesian Islamic Studies"

Senyiur Hotel Balikpapan, November 21-24, 2014

The 14th 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 14th. 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 14th 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
Dr. Muhammad Zain, M.Ag. & Dr. Mukhammad Ilyasin, MA iii

Pengantar Direktur Pendidikan Tinggi Islam
Prof. Dr. H. Dede Rosyada, M.A v

Sambutan:Direktur Jenderal Pendidikan Islam
Prof. Dr. Phil. H. Kamaruddin Amin, M.A vii

Sambutan Menteri Agama RI Pada Pembukaan Annual International Conference on Islamic Studies XIV
Lukman Hakim Saifuddin ix

Closing Remarks The 14th Annual International Conference on Islamic Studies (AICIS)
Dr. Masdar Hilmy & Prof. Dr. Hj. Amany Lubis xiii

KEYNOTE SPEECH

بحث بعنــوان دور الشريعة الإسلامية في حل القضايا المعاصرة مقدم إلى المؤتمر السنوي الدولي الرابع عشر للدراسة الإسلامية تحت عنوان
Prof. Dr. Usamah Muhammad Abdul Rais 1

Does Multicultural Society Prefer Participation and Dialogue in Legal Formation?
Iik Arifin Mansurnoor 13

Democracy, Religious Diversity, and Blasphemy Law in Indonesia
Noorhaidi Hasan 33

Konstruksi Gender Mainstreaming di Era Multikulturalisme: Ikhtiar Memperkuat Arah Gerakan Gender pada Ruang Publik di Indonesia
Prof. Dr. Hj. Siti Muri'ah 43

PARALEL SESSION 2
SUBTEMA: ISLAMIC JURISPRUDENCE IN RESOLVING CONTEMPORARY PROBLEMS

Tragedi "Berdarah" Di Aceh Abad 17 M: Tinjauan Ulang Polemik Penyesatan Konsep Wujûdiyyat Hamzah Fansuri Oleh Syaikh Nûr Al-Dîn al-Ranîrî
K. Muhamad Hakiki 56

Demokrasi, Fundamentalisme, dan Pluralisme: Rekonstruksi Habitus yang Memberdayakan
Ngainun Naim 76

Comparisons and Differences of Level Islamic Social Reporting Disclosure Islamic Banking in Indonesia and Malaysia
Siti Maria Wardayati dan Sisca Ayu Wulandari 87

Rekonstruksi Nalar Penunggalan Islam: Analisis Kritis-Dekonstruktif Kitab Nidlom Al-Islam Hizbut Tahrir Indonesia
Ahmad Lutfi M.Fil.I. 95

Konvergensi Keuangan Publik Islam (Ushr, Jizyah, dan Zakat) dengan Teori Modern
Nafis Irkhami 111

Konstruksi Nasionalisme Religius: Relasi Cinta dan Harga Diri dalam Karya Sastra Hamka
Dr. Nunu Burhanuddin, Lc., M.A. 127

Yang Tersembunyi Dibalik Identitas Orang Rimbo
Govar Arian Laleno 143

Multikulturalisme dalam Skema Deradikalisasi Paham dan Gerakan Keagamaan Radikal di Indonesia
Syamsul Arifin 162

Fluktuasi Relasi Islam-Kristen Pasca Kerusuhan Situbondo 1996: Studi di Basis Desa Kristen Ranurejo Banyuputih Situbondo
Dr. Hj. Umi Sumbulah, M.Ag. & Wilda Al Aluf, M.A. 195

Islamic Philanthropy in The Netherlands: Indonesian's Muslim Experiences
ArizaFuadi, MA 211

Hizbut Tahrir Indonesia and the Process of Consolidating Democracy in Indonesia
Mujahiduddin, S.Ag, M.Hum, MA 224

The Return of the Islamic State Movement in Contemporary Indonesian Politics: A Critical Perspective
Adnan 236

Maqashid Shariah Sebagai Indikator Ekonomi: Konseptualisasi Economic Maqashid-Shariah Indicators (E-MSI) Serta Aplikasinya di Indonesia, Malaysia dan Saudi Arabia
Muhammad Sholihin 246

Etno Nasionalisme? "Negosiasi Identitas Muslim Aceh Atas Identitas Nasional dalam Bingkai NKRI"
Muhammad Johan N Huda 267

Telaah Sosio-antropologis: Praktik Urban Sufism di Kalangan 'Alawiiyyiin
Fikri Mahzumi 279

Kitab Kuning dan Kitab Suci: Membaca `Abid al-Jabiri dengan Perspektif NU dan Muhammadiyah
Ahmad Najib Burhani 293

Influence of Capability, Bennevolence, and Integrity Against Muzakki Loyalty in Lazismu Al Manar Tasikmalaya
Elis Ratna Wulan dan Irwan Fauzy Ridwan 307

Persepsi Perempuan Terhadap Perceraian: Studi Analisis Terhadap Meningkatnya Angka Gugatan Cerai di Pengadilan Agama Klas IA Padang
Dr. Rozalinda, M.Ag dan Nurhasnah, M.Ag. 321

Perspektif al-Quran tentang Keseimbangan Karakter Feminin dan Maskulin dalam Setiap Individu Manusia
Nur Arfiyah Febriani..... 340

Agama Korupsi dan Negara: Sebuah Analisis Problem Hukum Islam di Indonesia
Muhammad Julijanto 358

Analisis Komparatif Praktek Shariah Governance Lembaga Keuangan Syariah di Negara-negara ASEAN
Ali Rama..... 369

Pemaknaan Shalawat dalam Komunitas Joged Shalawat Mataram: Studi Living Hadits
Dr. Muhammad Alfatih Suryadilaga, M.Ag. 402

Memahami Islam Lokal Melalui Kitab Seribu Masa'il: Studi Komparasi Teks Arab-Melayu
Lutfiyah Alindah..... 423

Pluralisme dan Multikulturalisme: Harmoni Sosial Keagamaan Masyarakat Islam dan Hindu di Denpasar Bali
Dr. Kunawi Basyir, M.Ag. 436

An Evaluation Toward Islamic Unit Linked Operationing Indonesia from Syariah Compliance Perspective: Case Study at Prulink Syariah
Nur Kholis..... 454

The role of International Actor (European Union) in Indonesia-Aceh's Peace and Conflict Resolution
Zulham 467

Dekonstruksi Politik Patriarki Nyai Abidah Maksum
Inda Kartika, MA.Pol...... 476

(فقه المصائب والبلايا: (نظرات وحكم في تمكين الأمة وتنظيمها على ضوء النصوص الشرعية
Abdul Mukti Thabraniu, Lc., M.H.I 497

Motherhood dan Modernitas: Telaah Konsep "Ibu Profesional dan Mandiri" dalam Laman Ibuprofesional.com
Sidik, dkk..... 507

Sintesa Tasawuf Akhlaki dan Falsafi di Nusantara dalam Teks al-Manhal
Dr. Syofyan Hadi, SS, M.Ag, MA.Hum...... 524

Living Sunnah di Masyarakat Muslim Minoritas di Pontianak
Wajidi Sayadi 538

Reformulating the Character Education in Islamic Education in Multicultural Society: From Multiculturalism to Nationalism
Titis Thoriquttyas 549

Ekonomi Islam Minus Pengharaman Bunga: Studi atas Pemikiran Sjafruddin Prawiranegara (1911-1989)
Jamal Abdul Aziz 559

Islamic Law and Human Rights: An Account of Modern Muslim Scholars
Faisar Ananda Arfa 574

Rasionalitas Pergeseran Dukungan Politik Kiai dalam Konflik Internal PKB
Suswanta 593

Menggagas Fikih NKRI: Upaya Mengantisipasi Disintegrasi Bangsa
Masnun Tahir 607

اليمنيون ودورهم السياسي والحضاري في إندونسيا
Dr. H. Faisal Mubarak SE, Lc, M.A. 626

Potret "Suram" Kematian Penghayat Sapta Darma
Nazar Nurdin, S.H.I. 632

Tasawuf Perkotaan: Studi Kasus Tarekat Naqsyabandi Haqqani di Jakarta
DR. Gazali, M.Ag. 645

Menjadi PTAI Riset Berbasis Pesantren: Rancang Bangun Transformasi Paradigma Keilmuan STAI Al-Qolam Gondanglegi, Malang
Muhammad Adib, M.Ag. 660

Instrumen Penyelesaian Konflik dalam Perspektif Adat Aceh: Kajian Terhadap "Suloh" Aceh
Harjoni Desky, M.Si. 677

Ajaran Tasawuf K.H. Dja'far Sabran di Kota Samarindayang Multikultural
Dr. Hj. Noorthaibah, M.Ag. 689

بحث بعنــوان

دور الشريعة الإسلامية في حل القضايا المعاصرة

مقدم إلى المؤتمر السنوي الدولي الرابع عشر للدراسة الإسلامية

تحت عنوان

الاستجابة نحو تحديات مجتمع متعدد الثقافات

اسهام الدراسة الإسلامية الإندونيسية بإندونيسيا

إعـــــداد

الأستاذ الدكتور/أسامة محمد العبد

رئيس جامعة الأزهر السابق

عضو مجمع البحوث الإسلامية

عضو المجلس الأعلى للشئون الإسلامية

:المقدمة

:الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد الصادق الأمين وعلى آله وصحبه ومن اتبع هداه إلى يوم الدين، أما بعد

فقد أنزل الله شريعة الإسلام موجهة لكل نظم الحياة ومناهج السلوك «وجرت الأحكام الشرعية في أفعال المكلفين على الإطلاق، وإن كانت آحادها الخاصة لا تتناهى، فلا عمل يفرض، ولا حركة ولا سكون يدعى إلا والشريعة حاكمة عليه إفرادا وتركيباً، فالشريعة الإسلامية عامة لكل قضايا الحياة الإنسانية بمختلف جوانبها، ما كان منها وما سيكون، وما من نازلة في هذه الحياة إلا وفي الشريعة حكمها، لقوله تعالى: ﴿ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [المائدة: ٣]، فيجب على المسلم أن يحتكم إلى الشريعة في كل شؤونه قال تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥]، وعلى المسلم أن ينقاد لشرع الله سامعاً مطيعاً، قال تعالى: ﴿ إِنَّمَا كَانَ قَوْلَ الْمُؤْمِنِينَ إِذَا دُعُوا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ أَنْ يَقُولُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [النور: ٥١]، ومن هنا تبدو حاجة المسلم إلى معرفة شرع الله وفهم أحكامه، وسبيله إلى ذلك: سؤال أهل الذكر عما يجب عليه فعله في عبادته وسلوكه، وما ينزل به من وقائع، وما يحيط به من أحداث، قال تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣].

:فكان لا بد من الوقوف على هذا الموضوع وبيان أهميته وهو كالتالي

.بيان مفهوم مصطلح القضايا المعاصرة

يتكون هذا المصطلح من كلمتين، هما: القضايا والمعاصرة، لذلك لابد من بيان معنى كلٍ منهما، وبيان المعنى الإجمالي لهذا .المصطلح، ثم بيان المصطلحات المشابهة له

فكلمة «القضايا» جمع قضية وهي الأمر المتنازع عليه، ويعرض على القاضي أو المجتهد ليحكم فيه. وكلمة «المعاصرة» مأخوذة من العصر. والعصر له معنيان: العصر بمعنى الوقت المخصوص الذي تؤدى فيه صلاة مخصوصة، والعصر بمعنى الدهر، وهو الزمن الذي ينسب إلى شخص أو دولة أو تطورات اجتماعية أو علمية، فيقال مثلاً: عصر أبي بكر، أو عصر الدولة العباسية، أو عصر الذرة ويقصد بالمعاصرة هنا: العصر الحالي الذي وقعت فيه وظهرت الكثير من المسائل المستجدة التي تحتاج إلى بيان الحكم الشرعي فيها.

والمعنى الإجمالي للكلمتين أن القضايا المعاصرة، هي القضايا المستجدة التي طرأت على الناس في العصر الحاضر، ولم تكن معروفة في العصور السابقة، مثل النقود الورقية، والشركات المساهمة، وزكاة الأسهم والسندات، ونقل وزراعة الأعضاء الإنسانية، والتجنس بالجنسية الأجنبية، وعمليات التجميل، وتشريح جسم الإنسان، والحقوق المعنوية، مثل: حق الابتكار، وحق التأليف وبراءة الاختراع والاسم التجاري، وغيرها مما استحدثه الناس، وتحتاج إلى بيان حكم الشرع فيها. وينطبق مفهوم القضايا المعاصرة على القضايا التي حكم فيها في الماضي، ولكن تغير موجب الحكم عليها نتيجة التطور وتغير الظروف والأحوال والأعراف، فوجب إعادة النظر في تلك القضايا والحكم عليها من جديد بموجب ما طرأ عليها من تغير، ومثال ذلك اشتراط الفقهاء قديماً: تسليم مفتاح العقار للمشتري لكي يتحقق تسليم العقار، فهذا الشرط لم يعد لازماً في هذا العصر بعد نشوء السجل العقاري حيث يكتفي بتسجيله فيه.

وبعض القضايا المعاصرة قد تكون قضايا مركبة من عدة صور قديمة كبيع المرابحة للآمر بالشراء، فهي تتكون من عدة صور هي:

. عقد بيع بين البنك والبائع

وعد من المشتري للبنك بشراء السلعة مرابحة.

بيع مرابحة، وذلك بأن يشتري العميل السلعة من البنك بأكثر من سعر يومها؛ لأجل تقسيط الثمن.

وبعض القضايا المعاصرة اختلفت عن القضايا القديمة من حيث اسمها لا من حيث مضمونها، فهي تحمل اسما جديداً لمسألة قديمة، ولذلك فإن تغير الاسم ليس له تأثير في تغير الحكم، إذ العبرة بالمضمون، أي: المسمى، لا بالاسم، ومن ذلك مثلاً: الفائدة في البنوك التجارية، قد تسمى بالفائدة أو غيرها، ولكنها في حقيقتها ربا محرم شرعاً، وكذلك شهادات الاستثمار والسندات.

ومهما يكن من أمر القضايا المعاصرة فإنها في الغالب تكون من النوع الذي لم يسبق حدوثه، لذلك فهي تبدو غريبة يصعب فهمها من أول وهلة، وتحتاج إلى إمعان نظر وإلى بصيرة ثاقبة، لأن الحكم على الشيء فرع عن تصوره وتتسم بأنها واقعية يعايشها الناس، وليست قضايا افتراضية، كما تتسم بالتداخل ويكتنفها الكثير من الملابسات، مما يجعل فهمها يحتاج إلى مزيد جهد ودقة فهم مع بعد عن التسرع في الحكم عليها.

ومع إيضاحنا لمفهوم القضايا المعاصرة يبقى أن نشير إلى أن الفقهاء قد أطلقوا على المسائل التي استجدت في عصورهم مصطلحات كثيرة، منها: النوازل، والمستجدات، والواقعات: فالنوازل لغة: جمع نازلة، والنازلة هي: الشدة تنزل بالناس. والنازلة في اصطلاح الفقهاء هي: «الحادثة التي تحتاج إلى حكم شرعي». وأما المستجدات فهي: جمع مستجدة. والمستجدة لغة: مأخوذة من استجد الشيء، أي استحدثه، أو صيره جديداً والمستجدات- في اصطلاح الفقهاء - هي: المسائل الحادثة التي لم يكن لها وجود من قبل وتحتاج إلى بيان حكمها الشرعي.

وأما الواقعات فهي: جمع واقعة، وهي لغة مأخوذة من وقع بمعنى نزل، وهي في اصطلاح الفقهاء: «الحادثة التي تحتاج إلى استنباط حكم شرعي لها».

فمما سبق يمكن القول بأن القضايا المعاصرة هي وقائع، تنزل بالفرد أو المجتمع ولم تكن معروفة قبل ذلك، ومن ثم فحكمها الشرعي مجهول، وهي تشمل الوقائع النازلة التي عرفت في الماضي وعلم حكمها الشرعي، غير أن أساس الحكم الذي انبنى عليه قد تغير، ومن ثم يعاد النظر فيها، وكذلك نظرًا لتطور العصر في المجالات الحياتية المختلفة.

ويلاحظ من خلال النصوص القرآنية والنبوية التي أمرت بالتدبر والتفكر، أنها حثت على ذلك بما يؤدي للوصول إلى الحقيقة والمعرفة، لأن الله لا يأمر إلا بما يحقق مصلحة، ولا ينهى إلا عما يحقق ضررًا، وعليه فلابد من السير في هذا الإطار العام لمقاصد التشريع.

فكل ما يؤدي إلى ضرر يمنع، وكل ما يؤدي إلى جلب مصلحة يطلب، ومن هنا نرى ضرورة ضبط التقدم العلمي بالجانب الأخلاقي والعملي في التشريع الإسلامي عند بحث القضايا المعاصرة.

ولأن الكثير من القضايا المعاصرة التي تطرح نفسها للبحث في المجتمعات الإسلامية المعاصرة، يتعذر الوصول فيها إلى رأي تطمئن له العقول والقلوب، إذ يقتصر بحث أكثر الباحثين على التعامل مع النصوص الجزئية المتفرقة التي وردت في القرآن الكريم والسنة المطهرة، مع أن اطمئنان العقول والقلوب لا يمكن أن يتحقق إلا في إطار حسم عدد من القضايا المنهجية التي يتعين البحث عنها في كتب أصول الفقه وأصول الشريعة، إذ أن هذه الأصول هي التي تنير للباحث طريقه، وهو يتعامل مع النصوص الجزئية، وللتأكيد على أهمية هذا جعلت الفتوى والتشريع عند العلماء تتوقف على معرفة الحق والواقع وتنزيل أحدهما على الآخر، لأنه كلما كانت الوقائع متغيرة متطورة متجددة، فقد ترتب على هذا انفتاح باب الاجتهاد الذي يفضي إلى التجديد، ويكفل استجابة الشريعة لحاجات الناس وتحقيقها لمصالحهم. وهذا ما أكده النبي صلى الله عليه وآله وسلم بقوله: «إن الله يبعث لهذه الأمة (على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها» رواة: (البيهقي في المعرفة عن أبي هريرة.

وبما أن بحث القضايا المعاصرة في غالبه يتم من خلال الأبحاث العلمية ينبغي الإشارة إلى إنها بالغة الأهمية من حيث أنها أسلوب لتكوين وصناعة العلماء والباحثين، بالإضافة إلى إمكانية توظيفها لحل المشكلات المطروحة أمام الدولة والمجتمع أيضا.

وللوقوف على أهمية البحث في القضايا المعاصرة أذكرها على شكل نقاط، وهي:

١- البحث فيها يبرهن على صدق الإسلام وخلوده وصلاحيته للقيادة والريادة في هذه الحياة، وأنه صالح لكل زمان ومكان.

٢-بيان ما يمتاز به الفقه الإسلامي عن غيره من التشريعات البشرية بثروته الهائلة، وتنوعه الشامل، وقواعده المحكمة وعطائه المتواصل مما يستوجب الاهتمام به علما وعملا، دراسة و تطبيقا.

٣- بحثها يعطي إمكانية الاطلاع على الجهود الفقهية العظيمة في كل عصر من العصور الإسلامية والتي واجهت كل طارئ وجديد، كيف أن الفقه الإسلامي نجح في مواجهة تلك الإشكالات الواقعية، الميدانية، في حياة الناس اليومية، وأنه لم يقف يوما جامدا عاجزاً عن مواجهة تطورات الحياة ومشاكلها.

ضوابط البحث في القضايا المعاصرة

أولاً: فهم الواقع وتصوره تصوراً واضحاً.

إن تصور الحادثة أو الواقعة من العناصر الهامة في نطاق معالجة القضايا المعاصرة، وهذا راجع إلى أن القضايا المعاصرة تتسم بالتعقيد واشتراك أكثر من عنصر في تكوينها، بل منها ما هو نتاج تطور تكنولوجي وتطور طبي، مما يلزم له من إحاطة تامة بكل عناصر الواقعة ومكوناتها، ومفهوم ذلك أن عدم الإحاطة بالواقعة لا يتصور منه استنباط حكم شرعي صحيح لها، أو القطع بسلامة النتيجة التي توصل إليها الباحث.

ثانياً: الأخذ بوسائل العلم المعاصرة.

كما هو معلوم أن العلم يأتي كل يوم بجديد، في جميع المجالات، سواء على المستوى العلاج الطبي، أو في تطور المواصلات والاتصالات، أو في مجال الاقتصاد.

ولا يمكن للباحث أن يقف على نتيجة سليمة إلا بعد الأخذ بوسائل العلم الحديثة وهذا من عظيم قول الله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ

.[الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣

:ثالثاً: عدم إهمال المقاصد

لن تثمر القضية المعاصرة إن أغفل الباحث المقاصد فهي الغايات التي وضعت من أجلها الشريعة والإسلامية، وعلى الباحث أن لا يقف عند حدود جمع المعلومة ودراستها والخلوص إلى نتائج وتوصيات بل ينبغي أن ينقلها إلى جانبها العملي والذي هو بمثابة .شريان الحياة لاختبار سلامة النتائج مستقبلاً ومدى تفاعل المجتمع معها

.رابعاً: ضرورة أهلية المتصدي لبحث القضايا المعاصرة

يقول الشاطبي: «إن الوقائع في الوجود لا تنحصر فلا يصح دخولها تحت الأدلة المنحصرة، ولذلك احتيج إلى فتح باب الاجتهاد من .«القياس وغيره

وعليه إذا كانت معالجة القضايا المستجدة تتوقف على فتح باب الاجتهاد، فلابد أن يكون المتصدي لبحثها أهلاً لشروط الاجتهاد، :ولأهميتها نذكرها على النحو التالي

١- أن يكون عالما بنصوص الكتاب والسنة فيشترط في المجتهد أن يكون عالما بالناسخ والمنسوخ منها -أي من الكتاب والسنة- حتى .لا يستدل بدليل منسوخ

٢- العلم باللغة العربية من نحو وصرف وغيرهما من علوم اللغة العربية، وأن يكون عارفا بعلوم البلاغة من معان وبيان وبديع .وبذا يستطيع النظر في الدليل نظرا صحيحا ويستخرج منه الأحكام استخراجا قويا ويكفيه في ذلك الدرجة الوسطى

.٣- أن يكون عالما خبيرا بمواقع الإجماع حتى لا يفتي ويجتهد بخلاف ما أجمع عليه فيكون قد خرق الإجماع، وخرق الإجماع حرام

٤- أن يكون عالما بأسباب النزول في الآيات والأحاديث ليعرف المراد من ذلك، وما يتعلق بهما من تخصيص أو تعميم ولأن بعض .النصوص نزل عاما وقد أريد به الخصوص ولا يفهم ذلك إلا من خلال العلم بسبب نزول النص

٥- يشترط فيه أن يكون عالما بأصول الفقه أي: بأن تكون له قدرة على استخراج أحكام الفقه من أدلتها وذلك بمعرفة القواعد .الأصولية

٦- عالما بمقاصد الشريعة وعارفا بمصالح الناس وعرفهم حتى يستنبط الأحكام التي توافق مقصد الشارع وحتى لا يوقع الناس في .الحرج والعسر

:كيفية التعامل مع القضايا المعاصرة

.١- استفراغ الوسع

على الباحث أن يبذل الجهد في أقصى ما في وسعه من تتبع الأدلة والبحث عنها في مظانّها وبيان منزلتها، والموازنة بينها إذا تعارضت .بالاستفادة مما وضعه علماء الأصول من قواعد التعادل والترجيح

٢- **إذا كانت القضية غامضة أو غير مفهومة** فعلى الباحث التريث وعدم التسرع في إبداء الرأي فيها، بل لابد من سؤال أقرانه وطلب مساعدتهم للوصول إلى الحق، قال تعالى: ﴿ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٣] .

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال النبي صلى الله عليه وسلم: «من أفتى بغير علم كان إثمه على من أفتاه ومن أشار إلى أخيه بأمر .(يعلم أن الرشد في غيره فقد خانه» رواة (أبو داود، والحاكم، والبيهقي

٣- التزام النصوص وعدم الاجتهاد في المسائل القطعية.

فعلى الباحث في القضايا المستجدة الالتزام بما تدل عليه النصوص الشرعية بحسب دلالتها مباشرة أو بحسب ظواهرها العامة.

٤- مراعاة الأعراف والعادات.

العرف: هو ما اعتاده الناس، وساروا عليه، من كل فعل شاع بينهم، أو لفظ تعارفوا إطلاقه على معنى خاص لا تألفه اللغة، ولا يتبادر غيره عند سماعه، وهذا يشمل العرف العملي والعرف القولي، والشارع الحكيم راعى الصحيح من عرف العرب في التشريع ولهذا قال، العلماء: العادة محكمة، والثابت بالعرف ثابت بدليل شرعي، والإمام مالك بنى كثيراً من أحكامه على عمل أهل المدينة، والشافعي لما نزل بمصر غير بعض الأحكام التي كان قد ذهب إليها وهو في العراق لتغير العرف.

منهجية الإسلام في علاج هذه القضايا:

بين الإمام الشافعي أن الشريعة تعالج هذه القضايا إما من خلال النص عليها، أو من خلال الاجتهاد فيها للوصول إلى بيان حكمها حيث يقول: (فجماع ما أبان الله لخلقه في كتابه، مما تعبدهم به، لما مضى من حكمه جلّ ثناؤه: من وجوه:

فمنها ما أبانه لخلقه نصاً مثل جمل فرائضه.....وأنه حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن.....وبين لهم كيف فرض الوضوء، مع غير ذلك مما بيّن نصاً.

ومنه ما أحكم فرضه بكتابه، وبين كيف هو على لسان نبيه....، ومنه ما سنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم مما ليس لله فيه نص حكم، وقد فرض الله في كتابه طاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم والانتهاء إلى حكمه.... ومنه ما فرض الله على خلقه الاجتهاد في طلبه، وابتلى طاعتهم في الاجتهاد.....).

منهج الإسلام في علاج القضايا:

شاءت حكمة الله تعالى أن يتم حل المشاكل والقضايا على مر الأعصار والأمصار على ضوء منهج قويم يجمع بين جعل الوحي هو الأصل في إنشاء الأحكام، واعتماد العقل، وإعطاء دور كبير للعقل في الفهم والاستنباط والاجتهاد في النصوص الظنية، وإيجاد الحلول الإسلامية للقضايا التي لم يرد ذكر حكمها في القرآن الكريم والسنة النبوية المشرفة على ضوء المبادئ العامة والقواعد الكلية، ومقاصد الشريعة، كما أنه من حكمته أن جعل معظم نصوص القرآن محكمات هنّ من أم الكتاب ترجع إليها المتشابهات، فقال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧].

ثم إن منهج الإسلام في علاج القضايا والحوادث والمشاكل الفردية والجماعية يتم من خلال نصوص القرآن الكريم والسنة المطهرة، ثم من خلال ترك منطقة لم ينزل فيها نص كريم تسمى منطقة العفو، بل ترك أمرها للاجتهاد من خلال المبادئ العامة والقواعد الكلية وضوابط الاستنباط، ونحن نتحدث هنا بإيجاز عن هذين الأمرين، النصوص، ومنطقة العفو.

أولاً: النصوص:

شاءت حكمة العلي القدير أن تكون نصوص القرآن الكريم والسنة المشرفة على قسمين:

١ نصوص قطعية الدلالة بحيث لا تحتمل إلاّ معنى واحداً، وقطعية الثبوت والوصول بحيث وصلت إلينا عن طريق التواتر كما هو الحال في القرآن الكريم كله، والسنة النبوية المتواترة (القولية أو الفعلية، حيث نجد التواتر في القسم الفعلي أكثر من القولي).

فهذه النصوص هي التي تشكل الثوابت المحكمات القواطع، والأسس والمبادئ العامة وكليات الشريعة، والقواعد الكلية، ومقاصدها العامة، والأحكام العامة الكلية التي لا تختلف بحسب الأعصار والأمصار والأحوال، ولا يجوز أن تختلف فيها الرؤى

والاجتهادات، ولا أن تتنوع فيها الآراء والجماعات، وذلك لأن مدارك هذه الأحكام قطعية ثبوتاً ودلالة فلا مجال فيها للاجتهاد، .وهذا هو المقصود بقول الأصوليين (لا اجتهاد مع النص) أي النص القطعي، أو قصد مخالفة نصّ شرعي وإن لم يكن قطعياً

ويدخل في هذه الثوابت النصوص القواطع، والكليات العامة والمبادئ العامة، مبادئ العدل والإحسان والرحمة، وكرامة الإنسان، ومبدأ الحرية، وتحريم القتل بدون حق، وأكل أموال الناس بالباطل، والاعتداء على الأعراض ونحْوها، حتى إن القوانين البشرية تتفق فيها مع الشريعة الغراء حتى أسماها القدماء: القانون السماوي أو القانون الطبيعي، أو القانون الخالد، وكتب فيها القدماء مثل أرسطوطاليس، وشيشرون وغايوس وغيرهم، وكتب بعدهم من علماء الغرب من الفرنسيين والانكليز والألمان الذين سموها: .(قوانين القوانين، و(أنها نافذة في جميع البلاد وعند جميع الشعوب وفي جميع الأعصار

وهي في حقيقتها بقايا الشرائع السماوية والفطر السليمة التي استقرت في نفوس الشعوب، وقد عبر الإمام الشاطبي: عن وصف هذه الثوابت بقوله: (إنها كلية أبدية، وضعت عليها الدنيا، وبها قامت مصالحها في الخلق حسبما بين ذلك الاستقراء، وعلى وفاق .(ذلك جاءت الشريعة أيضاً، فذلك الحكم الكلي باق إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها

:٢ نصوص لم يتوافر فيه الشرطان السابقان (أي قطعية الثبوت وقطعية الدلالة)وهي تشمل ثلاثة أنواع وهي

أ نصوص ظنية الدلالة (أي تحتمل أكثر من معنى) وظنية الثبوت (أي وصلتنا عن طريق غير المتواتر) مثل الحديث الذي وصلنا .عن طريق ظنيّ، وكانت دلالته أيضاً ظنية أي تحتمل أكثر من معنى مثل حديث النهي عن صفقتين في صفقة واحدة

ب نصوص قطعية الثبوت، وظنية الدلالة مثل النصوص القرآنية التي تحتمل أكثر من معنى مثل قوله تعالى: (...وامسحوا .برؤسكم) أي جميع رؤسكم، أو بعض رؤسكم، أو جزء بسيط منها على اختلاف الفقهاء في تفسيره

ج نصوص قطعية الدلالة ظنية الثبوت مثل الأحاديث التي وصلتنا عن طريق ظني ولكن دلالتها قطعية مثل قول النبي صلى الله عليه وسلم: (الصلح جائز بين المسلمين) فدلالة الحديث على مشروعية الصلح قطعية، ولكن الحديث ظني الثبوت حيث لم يصلنا .عن طريق التواتر

فهذه النصوص عي التي تجري فيها اجتهادات الفقهاء والعلماء في مختلف قضايا الحياة، وهي تمثل غالبية النصوص حيث هي أكثر مساحة وأوسع دائرة، وأكبر حجماً من النوع الأول، وبالتالي فمجال الاجتهادات، وبالتالي فالاختلافات الفرعية كبير جداً لا يخيفنا بل تنفع الأمة وتزيدها ثراءً وفقهاً وعلماً وخصوبة ما دامت هذه الاجتهادات لا تتعارض مع النصوص القطعية (القسم .الأول) وما دامت تجري على الضوابط والشروط الخاصة بكيفية الاجتهاد

:وهنا بعض الملاحظات

الأولى: أن أي حكم مأخوذ من الأدلة الظنية لكن أجمعت عليه الأمة (الإجماع الصحيح الأصولي) فقد أصبح حكماً قطعياً من الثوابت نقله الإجماع من دائرة القسم الثاني إلى نطاق القسم الأول مثل الإجماع على أن الجدة لها السدس. ولكن الإجماع القائم .على العرف، أو المصالح ليس من الثوابت من حيث المبدأ بل يمكن تغييره باجتهادات معتبرة تضاهيه، أو تتفوق عليه

الثانية: أن بعض الأحكام تتوارد عليها مجموعة من الأدلة الظنية، وتلقتها الأمة الإسلامية بالقبول فهذه الأحكام أيضاً بمثابة المجمع عليها التي لا يجوز مخالفتها، فهذه الأدلة في مفرداتها ظنية، ولكن في مجموعها وتعاضدها بعضها لبعض وتلقي الأمة لها بالقبول .تصبح قطعية، أو بمثابة القطعية، فلا يجوز مخالفتها

الثالثة: أن بعض المبادئ العامة والقواعد الكلية ومقاصد الشريعة تؤخذ وتستفاد من مجموعه من الأدلة الظنية، ولكن تلك .المبادئ والقواعد تصبح قطعية وتمثل ثوابت لا يجوز تجاوزها مثل مبدأ عدم الضرر والإضرار

الرابعة: أن فهم النصوص إنما يتحقق بصورة كاملة إذا نظر إلى جميع الآيات والأحاديث الواردة في موضوع معين نظرة شمولية واحدة، وذلك لأن معظم الاختلافات إنما تأتي بسبب النظرة الجزئية القاصرة، فمثلاً فمن نظر فقط إلى قوله تعالى: ﴿ وَمَا تَشَاءُونَ

إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [التكوير: ٢٩]، قال بالجبر كما هو الحال عند الجبرية، ومن نظر فقط إلى قوله تعالى: ﴿ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩]، ذهب إلى إعطاء المشيئة المطلقة والاختيار إلى العبد كما هو مذهب المعتزلة، ولكن الحق والصواب في النظر إلى المجموعتين من الأدلة دون إغفال إحداهما، فالإنسان له مشيئة وإرادة واختيار يكون بها مكلفاً ومسؤولاً ومحاسباً أو مثاباً على أفعاله، ومع ذلك فإن مشيئته خاضعة لمشيئة الله وقدرته المطلقة، فالله خالق كل شيء في هذا الكون بما فيه أفعال العباد، ولكن هذا الخلق إما مباشرة، أو عن طريق وسائل وأدوات هو خالقها، كما أن الله تعالى خلق سنناً جرت حكمته تعالى أن تجري الأمور كلها عليها حسب مشيئته وإرادته العلية.

ويقول ابن القيم: (فأدلة الجبرية متضافرة صحيحة على من نفى قدرة الرب سبحانه على كل شيء من الأعيان والأفعال، ونفى عموم مشيئته وخلقه لكل موجود ... وأدلة القدرية متضافرة صحيحة على من نفى فعل العبد وقدرته ومشيئته واختياره).

وأهل الحق هم الذين يجمعون الحق الموجود مع كل طائفة فهم يوافقونهم في حقهم ويبرؤن عن باطلهم فمذهبهم كما قال ابن القيم: (جمع حق الطوائف بعضه إلى بعض والقول به ونصرة وموالاة أهل الحق من ذلك الوجه، ونفي باطل كل طائفة من الطوائف، لا يتحيزون إلى فئة منهم على الإطلاق، ولا يردون حق طائفة من الطوائف، ولا يقابلون بدعة ببدعة ولا يردون باطلاً بباطل، ولا يحملهم شنآن قوم ...على ألاّ يعدلوا فيهم، بل يقولون فيهم الحق، ويحكمون في مقالاتهم بالعدل...).

ويقول الشاطبي: (فإن مأخذ الأدلة عند الأئمة الراسخين إنما هو على أن تأخذ الشريعة كالصورة الواحدة، تحتسب ما ثبت من كلياتها وجزئياتها المرتبة عليها، وعامها المرتب على خاصها، ومطلقها المحمول على مقيدها، ومجملها المفسر بمبينها ...فشأن الراسخين تصور الشريعة صورة واحدة يخدم بعضها بعضاً كأعضاء الإنسان إذا صورت صورة مثمرة، وشأن متبعي المتشابهات أخذ دليل ما ـ أي دليل كان...).

الحكمة في وجود النصوص الظنية:

ولو شاء الله تعالى أن يجعل كل نصوص كتابه قطعية الدلالة لكان قادراً على ذلك، ولكنه تعالى أراد أن يترك مجالات للاجتهاد، حتى تكون الشريعة مرنة سهلة ميسورة، تستوعب ما يستجد من القضايا والأحداث لتكون صالحة لكل زمان ومكان على مدار الحياة، يقول الشاطبي: (فإن الله حكم بحكمته أن تكون فروع هذه الملة قابلة للأنظار ومماثلاً للظنون، وقد ثبت عند النظار أن الظنيات لا يمكن الاتفاق عليها عادة، فالظنيات عريقة في إمكان الاختلاف، لكن في الفروع دون الأصول، وفي الجزئيات دون الكليات، فذلك لا يضر فيه هذا الاختلاف) ويقول الزركشي: (واعلم أن الله تعالى لم ينصب على جميع الأحكام الشرعية أدلة قاطعة، بل جعلها ظنية قصداً للتوسيع على المكلفين، لئلا ينحصروا في مذهب واحد لقيام الدليل القاطع...) ويقول: (وأما التي يسوغ فيها الاجتهاد فهي المختلف فيها كوجوب الزكاة في مال الصبي، ونفى وجوب الوتر وغيره: مما عدمت فيها النصوص أي القطعية في الفروع وغمضت فيها الأدلة ويرجع فيها إلى الاجتهاد...).

ثانياً: منطقة العفو:

اقتضت حكمت الله تعالى أن يترك منطقة ليست قليلة دون أن ينزل فيها نصاً، وهي منطقة العفو كما ورد في حديث عَنْ سَلْمَانَ الْفَارِسِيِّ قَالَ: «سُئِلَ رَسُولُ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- عَنْ السَّمْنِ وَالْجُبْنِ وَالْفِرَاءِ، فَقَالَ: الْحَلَالُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ، وَالْحَرَامُ مَا حَرَّمَ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ، وَمَا سَكَتَ عَنْهُ فَهُوَ مِمَّا عَفَا لَكُمْ» رَوَاهُ ابْنُ مَاجَهْ وَالتِّرْمِذِيُّ.

فهذا الحديث يعطينا مجالاً كبيراً ودائرة واسعة للاجتهادات الفقهية وبالتالي: الاختلافات الفقهية المقبولة، وهي كثيرة جداً لا سيما في باب المعاملات المالية، والسياسة والقضايا الطبية، والقوانين الدولية، والعلاقات الإنسانية، حيث اكتفى فيها الإسلام بوضع المبادئ العامة والقواعد الكلية دون الخوض في تفاصيلها وجزئياتها.

وهذا من رحمة الله تعالى بعباده أن ترك لهم ساحات واسعة للاجتهاد والتطوير على ضوء قواعد الإسلام وأحكامه العامة، وحينئذٍ يكون من الطبيعي أن يحدث الخلاف في مثل هذه القضايا المعاصرة، والنوازل الجديدة.

:المتغيرات

على ضوء العرض السابق وجدنا أن دائرة القطعيات ليست واسعة، وإنما هي محصورة فيما ذكرناه، ويبقى فيما عدا ذلك مجالاً للاجتهادات التي من عادتها الاختلاف، لأنها من نتاج العقل البشري المستهدي بهدي الله تعالى والمسترشد بالمبادئ العامة والقواعد الكلية للإسلام ومقاصد الشريعة الغراء حتى أصبح تغير الفتاوى، والأحكام الاجتهادية عنواناً بارزاً في تشريعنا الإسلامي، يقول ابن خلدون: (إن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال، وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار، فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول سنة الله قد خلت في عباده).

والشريعة لم تغفل سنة التغير والتطور وتبدل الأحول، ولذلك شرع الاجتهاد بل أوجبه وهو قائم على هذه السنة، يقول ابن القيم (فصل في تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والنيات والعوائد بناء الشريعة على مصالح العباد في المعاش والمعاد: هذا فصل عظيم النفع جداً، وقع بسبب الجهل به غلط عظيم على الشريعة أوجب من الحرج والمشقة، وتكليف ما لا سبيل إليه ما يعلم أن الشريعة الباهرة التي في أعلى رتب المصالح لا تأتي به؛ فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحِكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، و حكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجوْر، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة وإن أُدخلت فيها بالتأويل، فالشريعة عدْل الله بين عباده، ورحمته بين خلقه، وظله في أرضه، وحكمته الدالة عليه وعلى صدق رسوله صلى الله عليه وسلم أتمّ دلالة وأصدقها، وهي نوره الذي به أبصر المبصرون، وهداه الذي به اهتدى المهتدون، وشفاؤه التام الذي به دواء كل عليل، وطريقه المستقيم الذي من استقام عليه فقد استقام على سواء السبيل، فهي قرة العيون، وحياة القلوب، ولذة الأرواح ؛ فهي بها الحياة والغذاء والدواء والنور والشفاء والعصمة، وكل خير في الوجود فإنما هو مستفاد منها، وحاصل بها، وكل نقص في الوجود فسببه من إضاعتها، ولولا رسوم قد بقيت لخربت الدنيا وطوى العالم، وهي العصمة للناس وقوام العالم، وبها يمسك الله السموات والأرض أن تزولا، فإذا أراد الله سبحانه وتعالى خراب الدنيا وطي العالم رفع إليه ما بقى من رسومها، فالشريعة التي بعث الله بها رسوله هي عمود العالم، وقطب الفلاح والسعادة في الدنيا والآخرة).

:نطاق المتغيرات

فنطاق المتغيرات في الفتاوى والأحكام الفقهية الظنية واسع جداً وهو يشمل كل الاجتهادات الفقهية السابقة، إضافة إلى منطقة العفو التي تقبل التغييرات بشكل واضح حسب الاجتهادات الفقهية. يقول إمام الحرمين: (إن معظم الشريعة صادرة عن الاجتهاد، ولا تفي النصوص بعشر معشارها).

وذلك لأن الاجتهادات الفقهية السابقة لفقهائنا الكرام ما دامت ليست محل إجماع تقبل إعادة النظر، بل ينبغي إعادة النظر فيها وغربلتها بكل تقدير واحترام من خلال الاجتهاد الانتقائي، والترجيح فيما بينها للوصول إلى ما هو الراجح، ثم تنزيله على قضايا العصر بكل دقة ووضوح.

بل يمكن إعادة النظر في فهم هذه النصوص الظنية مرة أخرى على ضوء قواعد اللغة العربية وأصول الفقه، والسياق واللحاق وحينئذٍ يمكن الوصول إلى معان جديدة وأحكام جديدة لم ينتبه إليها السابقون، أو لم يخترها الجمهور، بل ذكرها قلة قليلة من السابقين.

وأما منطقة العفو فيكون الاجتهاد فيها اجتهاداً انشائياً لا بد من توافر شروط الاجتهاد وضوابط من يتصدى له.

ونطاق المتغيرات يشمل ما عدا الأصول والثوابت القطعية، وفي غير أصول العقائد والعبادات، وأكثر ما يظهر في عالم المعاملات الاقتصادية والمالية والقضايا السياسية والطبية، والعلاقات الدولية ونحوها، يقول الإمام الشاطبي:(مجال الاجتهاد المعتبر هي ما ترددت بين طرفين وضح في كل منهما قصد الشارع في الإثبات في أحدهما، والنفي في الآخر فلم تنصرف البتة إلى طرف النفي ولا إلى طرف الإثبات).

.(ويقول الغزالي: (المجتهد فيه كل حكم شرعي ليس فيه دليل قطعي

:ضوابط الاجتهاد في المتغيرات

:من أهم هذه الضوابط والشروط ما يأتي

أ أن يكون لديه علم بالقرآن الكريم عامه وخاصه، ومطلقه ومقيده، وأساليبه، ودلالاته بصورة عامة، وكذلك العلم بالسنة النبوية وضوابط الحديث الصحيح والحسن، والضعيف، والموضوع، وكذلك العلم بالناسخ والمنسوخ. وان يكون قادراً على استخراج العلل .والأسباب والحكم، والشبه من النصوص، والتعامل مع عموم النص ومن إجماله، ومن أحواله ودلاله ودلالاته وإماراته

ب أن يكون لديه العلم بقواعد اللغة العربية علماً عميقاً، والعلم بأصول الفقه، ومبادئه، وقواعده الكلية، وبالأعراف السائدة، .والمستجدات وما حدث في عصرنا ولو بصورة مجملة

ج أن يكون لديه العلم بالمجمع عليه والمختلف فيه من حيث الجملة، وذلك من خلال دراسته لآراء الفقهاء وأصول المقارنة وكيفية .الترجيح والتخريج والتنظير

د أن يكون قادراً على فهم مقاصد الشريعة على كمالها، يقول الشاطبي: (بأن يبلغ مبلغاً فهم عن الشارع فيه قصده في كل مسألة من مسائل الشريعة، وفي كل باب من أبوابها، فقد حصل له وصف هو السبب في تنزيله منزلة الخليفة للنبي صلى الله عليه وسلم .(في التعليم والفتيا والحكم بما أراه الله

:الخلاف المشروع على ضوء الثوابت والمتغيرات

يعتبر من ثوابت هذا الدين وقواطعه وجوب الاتحاد والوحدة والترابط بين المسلمين، وحرمة التفرق والتمزق فيما بينهم، فاتحاد الأمة فريضة شرعية يفرضها الدين الحنيف وضرورة واقعية يفرضها الواقع الذي نعيشه، حيث أصبحت بسبب تفرقها وتمزقها ضعيفة مهددة في وجودها وكيانها وسيادتها طمع فيها الطامعون، وغلب على معظمها المستعمرون والحاقدون، ولا سيما عالمنا .اليوم الذي تكتلت فيه القوى وأصبح الإسلام الهدف الأساس لها

ولا نجد ديناً ولا نظاماً أولى عنايته بالاتحاد وخطورة التفرق مثل الإسلام حيث توالت الآيات الكثيرة والأحاديث المتضافرة على .وجوب التعاون والاتحاد، وحرمة التفرق والاختلاف

فمنها قوله تعالى: ﴿ وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ (١٠٣) وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (١٠٤) وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ .[مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [آل عمران: ١٠٣-١٠٤-١٠٥

وقد نزلت هذه الآيات في الأوس والخزرج في الإسلام بعد أن بذل شاس بن قيس اليهودي جهداً كبيراً في إثارة ثغرات جاهلية بينهم، حيث أرسل شاباً يهودياً يذكرهم بيوم بعاث، فأنشدهم الأبيات فتذكروا، فتنازعوا وتفاخروا حتى كاد القتال أن ينشب بينهم فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فخرج إليهم فقال: (يا معشر المسلمين الله الله فقال: أبدعوى الجاهلية وأنا بين أظهركم؟ أبعد إذ هداكم الله إلى الإسلام وأكرمكم به وقطع به عنكم أمر الجاهلية واستنقذكم من الكفر، وألف بينكم ترجعون إلى ما كنتم عليه كفاراً؟) فعرف القوم أنها نزعة من الشيطان وكيد من عدوهم لهم فألقوا السلاح، وبكوا، وعانق الرجال بعضهم بعضاً ثم انصرفوا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم سامعين مطيعين قد أطفأ الله عنهم كيد عدو الله شاس، فأنزل الله تعالى هذه الآيات التي تبدأ بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تُطِيعُوا فَرِيقًا مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ يَرُدُّوكُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ كَافِرِينَ وَكَيْفَ تَكْفُرُونَ وَأَنْتُمْ تُتْلَى عَلَيْكُمْ آيَاتُ اللَّهِ وَفِيكُمْ رَسُولُهُ وَمَنْ يَعْتَصِمْ بِاللَّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ .[وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ١٠١-١٠٢-١٠٣

حيث دلت هذه الآيات على ما يأتي:

١ أن أعداء الإسلام من الكفرة يبذلون كل جهودهم لتفريق الأمة الإسلامية وأنهم وراء ذلك وبالأخص الصهاينة والصليبيون، والاستعمار الذي رفع شعار (فرق تسد).

٢ أن اتباع هؤلاء الأعداء وطاعتهم في ذلك كفر (يردوكم بعد إيمانكم كافرين) وهذا أعظم هجوم على التفرق وبالأخص إذا كان بسبب التبعية لأهل الكفر حيث سماه الله تعالى كفراً.

٣ هناك علامة تعجب واستغراب لمن يتفرق عن الجماعة المسلمة ويكفر مع وجود القرآن الكريم، والرسول في حال حياته، وسنته في حالة موته، وهذا يعني أن سبيل هذه الأمة هو الاتباع للكتاب والسنة المطهرة، وان طريق الوحدة ميسور إذا توافرت الإرادة والعزيمة، حيث أن أسباب وحدة السلمين لا زالت قائمة.

٤ أهمية التقوى والاخلاص والتجرد عن الأهواء وخطورة التعصب والعصبية القومية، والقبلية والطائفية والمذهبية في إيجاد الاختلاف المذموم والتفرق المشئوم فهذه هي الأمراض القاتلة التي فتكت بالأمة، ونخرت في عظامها.

٥ العناية القصوى بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإصلاح الناس وفعل الخير، والدعوة إليه، ونشر الإحسان والتكافل بين المسلمين، فهذه وسائل عظيمة لحماية الأمة وجمعها على الطريق المستقيم والهداية والفلاح.

٦ أهمية الاعتصام بحبل الله المتين، والانشغال بالدعوة والجهاد لتوحيد الأمة، حيث وردت بذلك آيات كثيرة: منها قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَسْتَ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُمْ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾ [الأنعام: ١٥٩]. ومنها قوله تعالى: ﴿ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾ [الأنفال: ٤٦].

وأما السنة النبوية فمنها: حَدَّثَنَا أَبُو النُّعْمَانِ، حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ زَيْدٍ، عَنِ الجَعْدِ أَبِي عُثْمَانَ، حَدَّثَنِي أَبُو رَجَاءٍ العُطَارِدِيُّ، قَالَ: سَمِعْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: «مَنْ رَأَى مِنْ أَمِيرِهِ شَيْئًا يَكْرَهُهُ فَلْيَصْبِرْ عَلَيْهِ فَإِنَّهُ مَنْ فَارَقَ الجَمَاعَةَ شِبْرًا فَمَاتَ، إِلَّا مَاتَ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً».

ومنها ما روى وَفِي الصحيحين عن أنس رضي الله أن النبي قَالَ «لَا تَبَاغَضُوا وَلَا تَحَاسَدُوا وَلَا تَدَابَرُوا وَلَا تَقَاطَعُوا وَكُونُوا عِبَاد اللَّه إِخْوَانًا وَلَا يَحِلّ لِمُسْلِمٍ أَنْ يَهْجُر أَخَاهُ فَوْق ثَلَاث» والأحاديث في ذلك أكثر من أن نذكرها هنا.

هذا هو الاختلاف المذموم الذي يخالف الثوابت والقواطع وهو الخلاف الذي يكون في أصول الدين وثوابته، أو الذي يوجب البغضاء والمنكر والتفرقة.

أما الخلاف المشروع فهو الخلاف في الفروع، لا من الأصول، وفي الوسائل لا في المقاصد وفي الآليات لا في الغايات، وفي تنوع السبل إلى الخير لا في الأهداف العامة للشريعة، وفي المناهج العملية، والآليات والأولويات لا في المرجعية والمنهجية العلمية العامة.

فهذا الاختلاف مقبول ومشروع طبيعي جداً، وهو من الدين وليس خارجاً منه، لأن الدين الإسلامي كما سبق يستوعبه من خلال نصوصه المرنة ومبادئه العامة.

اختلاف تنوع لا تضاد:

بما أن الثوابت متفق عليها بين جميع المسلمين فإن اختلافهم إذا كان نابعاً عن الاجتهاد المنضبط فهو اختلاف تنوع لا اختلاف تضاد، وقد جعل الشاطبي الاختلاف الذي يؤدي إلى الفرقة والتباغض من علامات كونه اختلافاً نابعاً عن الهوى، غير مقبول في الإسلام حيث يقول: (ومن هنا يظهر وجه الموالاة والتحاب والتعاطف فيما بين المختلفين في مسائل الاجتهاد، حتى لم يصيروا شيعاً، ولا تفرقوا فرقاً، لأنهم مجتمعون على طلب قصد الشارع، فاختلاف الطرق غير مؤثر) ثم قال: (وبهذا يظهر ان الخلاف الذي هو في حقيقته خلاف ناشئ عن الهوى المضل، لا عن تحري قصد الشارع باتباع الأدلة على الجملة والتفصيل، وهو الصادر عن أهل الأهواء، وإذا دخل الهوى أدى إلى اتباع المتشابه حرصاً على الغلبة والظهور بإقامة العذر في الخلاف، وأدى إلى الفرقة والعداوة

.(والبغضاء، لاختلاف الأهواء، وعدم اتفاقهما، وإنما جاء الشرع لحسم مادة الهوى بإطلاق

ومن المعلوم أن هذه الاختلافات الفقهية الكثيرة داخل الفقه الإسلامي دليل على يُسر الشريعة وسعتها ومرونتها وعظمتها، لأنها .استوعبتها نصوصها كل هذه الخلافات مرونة ورفع للحرج

بل الخلافات الفقهية والفكرية والسياسية ضرورية ما دام الاجتهاد مشروعاً، فتكون الخلافات الفقهية ناتجة من ذلك فهي تدور .معه وجوداً وعدماً، لاختلاف العقول والتصورات والأعراف والتأثيرات الخارجية والداخلية

ومن هنا فالمسلمون عندما يكون لديهم هذا الوعي لا يؤدي الاختلاف إلى التباغض يقول ابن تيمية: (وأما الاختلاف في الأحكام فأكثر من أن ينضبط ولو كان كلما اختلف مسلمان في شيء تهاجرا لم يبق بين المسلمين عصمة ولا اخوة) حتى وسع شيخ الإسلام الدائرة لتسع بعض الفرق أو الأشخاص الذين تصدر منهم أقوال خطرة ومع ذلك لا يجوز تكفير شخص معين منهم حيث يقول: (وحقيقة الأمر في ذلك أن القول قد يكون كفراً، ينطلق القول بتكفير صاحبه، ويقال: من قال كذا فهو كافر، لكن الشخص المعين الذي قاله له لا يحكم بكفره حتى تقوم عليه الحجة...وهكذا الأقوال التي يكفر قائلها، قد يكون الرجل لم تبلغه النصوص الموجبة لمعرفة الحق، وقد تكون عنده ولم تثبت عنده، أو لم يتمكن من فهمها، وقد تكون قد عرضت له شبهات يعذره الله بها، فمن كان من المؤمنين مجتهداً في طلب الحق وأخطأ، فإن الله يغفر له خطأه كائناً ما كان سواء كان في المسائل النظرية أو العملية، هذا .(الذي عليه أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وجماهير أئمة الإسلام

:عدم الإنكار في المسائل الخلافية

ومن المعلوم شرعاً أن إنكار المنكر باللسان، أو باليد لمن له سلطان خاص بالمنكرات المتفق عليها، أما المختلف فيها (ضمن الاختلاف المشروع) فلا يكون فيها الإنكار، وإنما يكون فيها الحوار والنقاش والحكمة والموعظة الحسنة، والأسلوب الراقي الجميل، والجدال .بالتي هي أحسن للإرشاد إلى ما هو الأفضل والأرجح أو الراجح

ولذلك حينما شدد نبي الله موسى عليه السلام على أخيه هارون وأخذ بلحيته يجره، برر سكوته عما وقع لبني إسرائيل من اتخاذ .العجل إلهاً فقال: (إني خشيت أن تقول فرقت بين بني إسرائيل ولم ترقب قولي) وحينئذٍ قبل قوله وسكوته وتبريره

ومن شروط الخلاف المشروع أن تكون نية المخالف سليمة، خالصة متجردة عن الأهواء متجهة نحو الخير، متحررة من التعصب الأعمى للأشخاص والمذاهب والطوائف مع إحسان الظن بالآخرين، وترك الطعن والتجريح، والبعد عن المراء واللدد في الخصومة، .وأن يكون الحوار بالتي هي أحسن

:الاختلاف في الفروع رحمة

وقد جرى هذا الشعار على ألسنة السلف الصالح، فقال عمر بن عبدالعزيز: (ما يسرني أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يختلفوا، لأنهم لو لم يختلفوا لم يكن لنا رخصة) وقد قال القاسم بن محمد أحد الفقهاء السبعة بالمدينة حينما سئل عن قراءة الفاتحة بعد الإمام: (إن قرأت فلك في رجال من أصحاب رسول الله أسوة، وإذا لم تقرأ فلك في رجال من أصحاب رسول الله أسوة) وقال يحيى بن سعيد: (ما برح أولو الفتوى يفتون فيحل هذا ويحرم هذا، فلا يرى المحرم أن المحل هلك لتحليله، ولا يرى المحل .(أن المحرم هلك لتحريمه

وقد نقل المفسرون في تفسير قوله تعالى: (فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول) عن الحسن البصري أنه قال: (وأما أهل رحمة الله فإنهم لا يختلفون اختلافاً يضرهم...)، لأن هدفهم هو ا لوصول إلى الحق والصواب ما أمكن، وإظهار الصحيح في نظرهم .حتى ولو على لسان غيرهم، فالرأي الذي لم تصنعه الأهواء لا يتعصب صاحبه له

أسأل الله تعالى بمنّه وكرمه أن يرينا الحق حقًّا ويرزقنا اتباعه، ويرينا الباطل باطلًا ويرزقنا اجتنابه، إنه على كل شيء قدير، وآخر .دعوانا: أن الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه ومن اهتدى بهديه إلى يوم الدين

والسلام عليكم ورحمة الله تعالى وبركاته

إعـــــداد

الأستاذ الدكتور/أسامة محمد العبد

رئيس جامعة الأزهر السابق

عضو مجمع البحوث الإسلامية

عضو المجلس الأعلى للشئون الإسلامية

قائمة المراجع والمصادر

الرسالة للإمام الشافعي، تحقيق الشيخ أحمد شاكر، ط. دار التراث بالقاهرة

الموافقات

أحكام القرآن لابن العربي ،ط. دار المعرفة ببيروت (٧٥٥/٢)

المبسوط للسرخسي (٧٦١/٩٢).

وشرح الزرقاني (٨٠٢/٨).

روضة الطالبين (١١/٦).

المغني(٦٠٢/٦)

شفاء الغليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل

البحر المحيط (٠٤٢/٦)

أعلام الموقعين عن رب العالمين لابن القيم ط. النهضة الجديدة بالقاهرة ٨٨٣١هـ (٣/٣)

البحر المحيط ، ط. الكويت (٢٧٤/٤)

المستصفى (٤٥٣/٢)

مجموع الفتاوى (٣٧١/٤٢)

فيض القدير (٩٠٢/١)

جامع بيان العلم (٠٨/٢)

صحيح البخاري مع الفتح (٣/٧)

الموسوعة الفقهية الكويتية

الملل والنحل للشهرستاني (٣٤/١ –٦٨١)

Does Multicultural Society Prefer Participation and Dialogue in Legal Formation?

Oleh: Iik Arifin Mansurnoor

Graduate School, UIN Jakarta

Introduction

Making itself legally fairly just and worldly dynamic, Muslim jurisprudence has been historically productive and contemporarily relevant. In the era of nation-state, however, the relevance of Islamic law in the formation of the national legal system has been problematized and not rarely stigmatized to the extent of being sidelined and given an customary station of being janitor. Worse still it has been considered too parochial, unfit to the universal and rational legal secularity. Despite the many episodes of thepromulgation, but not the implementation, of full-fledged Islamic law by some Muslim leaders in many cases a deferent gesture to the increasing domestic demand to that effect, the relevance and concrete contribution of Islamic jurisprudence to the life of the global citizens have been the major legal turn.

In discussing the contributions of Islamic jurisprudence to addressing contemporary problems, this papers wil not bring in concrete examples of such contributions, rather introduces some reflections on how Islamic jurisprudence has played its role in major historical moments. It is not their history proper that of relevance but it is their dynamic process and multifacedness which may have some meaning to the major topic of this Conference's session. To address these I shall highlight

Historical moments

Landmark juridical thought and major jurists

Some insights into contemporary change and challenge:

History and law have shared the need to have political entity, a polity, a habitat, for its respective presence. Yet, the resilience and character of Islamic jurisprudence hinges more on its discursive autonomy than the state patronage it enjoys. What does this have to do with any analysis of jurisprudence and contemporary world? The public and the shared, including state with all the love and hate mixture, come to the fore normally through uneased negotiations by all stakeholders. Even under the classical Islamic caliphates with all their formal legitimate authority, they had no monopoly over the overall legal matters, as I shall return shortly. The obvious reason can be gleaned from the fact that they were not proper state in the post-Enlighmentment sense, it was, to use Myrdal's terms "soft state." Not surprisingly under the new nation-state formula of centralization and integration, all things under the sun must be brought under one roof, including its legal system at the expense even of all the other smooth running "private" systems, including Islamic law.

Thesis: Dialogue and harmonization between legal partners in law making and legal practice serve fairer judgment and balanced justice.

Key words: harmonization, engagement and dialogue in lawmaking, historical reflection.

The more consistent, value-oriented legal opining unfold, the longer its validity and closer its relation to the sharīʿa will be. Do we need multi-layered legal institutions? On the one hand they keep in touch with and address purely practical issues and on the other deal with the more long-term moral, legal perspective.

I have been inspired by the counsel given by Ibn al-Muqaffaʿ to the ʿAbbasi caliph, al-Manṣūr and also the resilience and relevance of Islamic jurisprudence to individual Muslims and the community throughout Islamic history, both under loose and strong political organization or ruler. It is a fact that Ibn al-Muqaffaʿ's councel to the caliph al-Manṣūr and the latter negative response led to the autonomy and growth of Islamic jurisprudence and its formidable place in Islamic intellectual tradition. At the same time, Muslim rulers have also developed, with the support of jurists, various mechanism to produce relevant laws. The wide circulation of such legal terms as *qānūn, taʿzīr, siyāsa sharʿīya* and *ḥiyal* indicate how governance and government urgently need to have some ways out to address the pressing issues and problems, whether positively or negatively. Next, the continuing scholarly exchanges among Muslim legal specialists concerning the role of Islamic law in modern nation-state show the diversity of opinions, the secularist, the complementarist and the dialogist.

The acceptance of the national system obviously need full support of all citizens, including Muslims. Acceptance also connotes sharing and contributing the burden and the fruit of having the nation. As far as the legal system is concerned, independent Indonesia has inherited various legal traditions, including the colonial Dutch heritage, Islamic law and various customs. For one the national government has endorsed almost fully all the civil and criminal laws and their judiciary, leaving little rooms for the other two stream, at least in theory. *De facto* the dialogue continues and in the case of Islamic law has increasingly found a stronger niche in the national legal system. It is here that my presentation on the contributions of Islamic jurisprudence to solving contemporary problems will start and also end.

Hypothetically we accept the civil pluralistic culture inherently prevails in public lawmaking. What this implies, then, is that in lieu of a separationist paradigm, the law should adopt a paradigm of principled reconciliation in which legal values and religious values are in a state of continual dialogue with the potential that each may inform and shape the other. Only through this process of continual dialogue can there emerge legal principles that all "reasonable doctrines" can accept for the "rightreasons."

The relevance of Islamic jurisprudence to the changing conditions and geographical location necessitates the closer examination of the layered concepts of wellbeing, environment, public health, governance, technological change and global communication, including political shift and individual experience. Islamic jurisprudence should be associated only with curing and mediating but also with inspiring and innovating. How can legislation and legal system contribute to that? For example, it is true that Islamic jurisprudence has ample ways to help Muslims build harmonious and positive family and children. Yet, we need also to promote the many practical, strategic and futurist legal values from commonweal or common good to prophylactic or preventive measure, to mention only the most repeated terms.

As a major world religion, Islam has been endorsed and at the same time moulded cultures and institutions which enriched Islamic presence including its legal and juridical products, principles, nomenclatures, tools and discourses. At the same time, historical stages and men of action and thought have paved the way for and often manifested the human and temporal relevance of Islamic legal idea.

The dynamics of historized Islamic principles can be seen in their patterned responses and progressive imprints on the lives of their practitioners and their environs in different times and locations of centralized polities, military regimes and civil communities. From the early experimentation of the nascent Muslim *khilafa* to the autonomous Maldivian nation, Islamic order has in their respective historical junctures emerged as major buttressing bones. When the government prevailed, some form of Islamic law was in varying shapes proclaimed, at the nadir of Muslim worldly presence, Islamic identity was best maintained at the level of communal solidarity through diverse social and religious activities, performances, arts and institutions.

From the outset Islamic jurisprudence has put the revealed truth at the forefront of legal principles and at the same time paved the way for new solution based on reasoning, general principles and practical

solution under different labels. For Muslim scholars Islamic jurisprudence has come up with several legal and juristic arsenals to deal with new issues and problems.Key concepts relevant to many new questions and challenges, for example,*istihsan, maslaha, sadd al-dhar*ī*ʿa, custom,* and *siyasa shar`iya* are based on the eternal revealed messages.

Some Backgrounds to the Paper's Thesis

Various studies have shown the worth of Islamic law and jurisprudence in responding to challenges and changes, including those by Muslim and Western scholars such as Feener (2013) in his study of sharīʿa-oriented development program in post-tsunami Aceh. "It also shows how the overall system was informed not only by aspects of late twentieth-century *daʿwa* discourses of Islamic reform, but also modern trends in sociological jurisprudence and the impact of global models of disaster relief, reconstruction, and development. All of these streams of influence have contributed significantly to shaping the ways in which the architects and agents of the state *shar*ī*ʿa* system have attempted to use Islamic legislation and legal institutions as tools to steer society in particular desired directions."

Muslims need restate Sharīʿa rules and reconceptualize their political community. Hallaq asserts, echoing Lambton's linkage between Islamic governance and the sharīʿa (1981:especially 307, 315), "during this initial process of building morally based communities, there is much that Muslims can do to contribute to the reformation of modern moralities"(Hallaq 2013:118).

A certain narrowness and rigidity in Islamic jurisprudence prevailed as *ijtihad* was relegated giving way to *taqlid* and the concept of decision by consensus (*ijm*ā') to its recognition as a principle of authority. Yet, such staticism indirectly led to stability of the law and its autonomy substantially empowered its survival during the time of political crisis and decentralization (Lambton 1981:12).

Abdullahi An-Naʿim (2013:1254) has advocated for shariʿa and state law to be complementary normative systems, instead of being in mutually destructive conflict, each system must operate on its own terms and within its field of competency and authority.

Mohammad H. Fadel (2012:1259, 1271) argues "...substantive Islamic law —when read properly after taking into account the differences in social and political contexts in which those rules were originally developed and applied— continues to provide doctrinal resources that are supportive of a more just and humane world," - an Islamic reflective equilibrium.The challenge facing scholars of Islamic law, of course, is separating its underlying structural principles from the detailed historical application of those principles, and then articulating those principles in a manner consistent with a universalist and humanist conception of law, in contrast to Islamic law's historical form when it was first and foremost a law for Muslims. The adherents of the various reasonable, including religious, doctrines -that will flourish in a democratic regime- will be able to endorse the constitution based on reasons that are internal to their own conceptions of the good and not because they are too weak to disagree and resist.

If Professor Kamali considers the great works of al-Mawardi on statecraft remains silent on political participation and democracy,[1] it remains true that such great thinkers and jurists as Mawardi, Juwayni and Ibn Khadun significantly contributed to the translation of Islamic principles into actual historical conditions. Their ideas were relevant to the changing conditions and challenges circumstances. Obviously as interpretations and proposals what they opined also suffered incompleteness and weaknesses. As such what they started also left more rooms for later generations to work out and offer new interpretations and reexaminations.

1 M. H. Kamali 2008: "...but none on consultative governance or the basic rights of the people. The distinguished authors [al-Mā**w**ardi and Abu Yaʿlā] of these works seem to have taken the realities of the Abbasid state as their basic framework of analysis and thus tended to vindicate the existing status quo."

In our contemporary period, we have seen attempts by diverse Muslims to relive and transform the early institutional and ideational models as responses to what they consider failure of the modern ones to bring a better world as well as their own fellow religionists to uphold the pristine messages and not rarely the words of the Scripture.

Obviously certain concepts and institutions, including those related to Islamic jurisprudence, have not objectively catered the changing contexts of modern change. For example, we have only recently found more scholarly attention given to Muslim minorities. As far as Islamic jurisprudence is concerned they belong to the majority and thus were not specifically addressed. Should they simply endorse the many redundant ways of expressing their public religiousness? How should they promote the positive sides of being Muslim living as minorities among the seas of other fellow citizens?

This paper aims to show that the major contributions of Islamic jurisprudence to our contemporary world come as much from its practical guide and solution as from its general concepts and anticipative-inspirational ideas. The more realistic a initiative/solution, the more longlasting.

Justice is not revealed in frozen words but through work and fight in complex world and diverse settings. In the Islamic context, it is clear that powerholder is given legitimacy to rule in comparison to the obedience to God and his prophet. From the thought of Muslim jurists and scholars to its contemporary response by the leaders and public it is clear that noble ideas including justice cannot be simply uttered and left to materialize. They need to be promoted and ushered for implementation, especially when they deal with justice.

The fact that Islamic jurisprudence generally grew and prospered at the hand of private scholars and jurists indicates the moral and structural relevance of its juristic and religious formulation to society at large –Muslim social order. Not surprisingly, it has permeated social and private lifeway of Muslims. It leaves prints of Islamic characteristics on individuals and community and their ordering.

Pre-modern Muslim society the world over, like any, had its share of misery. However, for Hallaq (2013:18), the moral law consistently and unquestionably ruled the day, its paradigmatic discourses and practices persisting in the continual re-creation of a particular order. In the next breath, Hallaq rather pessimistically argues that all these moral niceties have become one-sided in the face of today's globalizing-corporatist world.

Despite the fact that Islamic jurisprudence has resisted for almost all its developments attempts at centralization and bureaucratization, it has been used and endorsed by diverse rulers from the ʿAbbāsīs to the British to refer to one of a few names in recent times.The polity, nation-state in the modern term and the *khilafah* (caliphate) in the conventional Islamic term, has contributed to the formation of some positivist genre of legal system. The British Mohammedan Law and Suharto's KHI 1991, to refer to the most familiar cases in this region categorically show the role of the state in guiding if not imposing some legal maxim to their formation and implementation. Despite their incomplete and blurred representation of Islamic law, they provide a clear path in bringing equal access to single legal and juridical code at least at the national level. How can we categorize the recent surges of legal Islamization as can be seen in the local and national levels, the *hudud* in Brunei and Kelantan and those Islamic enactments in Indonesian provinces. Were they simply extensions of the recurrent state politics of legal formation or they reflect deeper Islamic legal awakening?

Globalization has an obvious impact on (1) creating more homogenous Muslim public expression of Islam from dietary preference to dress code. Positively this global trend potentially opens challenges and opportunities for Muslim entrepreneurs and businessmen. For example, the Islamic dietary preference can lead to better quality, control and production of cosmetics, medicine, food and beverage. (2) The increasing Muslim preoccupation with more mundane and at hand issues from dietary and bank has a very positive impact on mitigating their old involvement in bitter debate about ritual details such as

the number rakʿat in Tarāwīh during the month of Ramaḍān. Sociologically this can be seen as *mutatis mutandis* effects of Muslims' increasingly worldly orientation and their endorsed religious norms. (3) Muslims are willing to address their problems head-on, referring to more open authorities not limited to the conventional sources.

Guide for Muslims to live in and witness the world Islamically means at the macro level to adhere to their horizontal mission as *khalīfah* and at the same time live up to their vertical orientation as executors of divine mission *(ʿābidūn)*. As Muslims have shown in their lived history for the past fourteen and a half centuries, it is clear that they could not always succeed to balance their vertical and horizontal role, however, the pendulum-swing mode of their approximation can be taken as the way forward for the present and future –indeed all- generations. None has ever and never completed the task until the promised moment of divine bliss, as it appears. This is not a predetermined scheme but it is an invitation to wrest and act. If Professor Wael Hallaq (2013) has shown in a fascinating broad legal brush but through truncated Islamic historical eyes how Islamic precept (*sharīʿah*) functioned within pre-modern Islamic societies as a moral imperative, it is clearly a debacle as he comes to the modern stage. Obviously exchange and interaction may take a longer or shorter passage, and the result remains diverse. It is, after all, an ongoing search.

Juristic *Verstehen* of the divine words potentially guides the expected action of individuals and at the same time reflects the lived experience of the community. In his Muqaddima, Ibn Khaldun (d.1406) defines Islamic jurisprudence as "knowledge of the rules of Allah which concern the action of persons who own themselves bound to obey the law …. It is the body of rules derived from these laws that is called *fiqh*. For Taj al-Din al-Subki (d.1370) it is "knowledge of the practical rules of Islam (*al-dīn*)."

Islamic jurisprudence has been stigmatized in many popular forms with pejorative identification from barren black-and-white categorization to piece-and-bit orientation –atomization and fragmentation. The fact remains that its presence and relevance to Muslims show that such popular wits reflect a facet of general love-and-hate modes in society. It serves Muslims and others how to live in private and public spaces.

Some scholars have raised questions as to how Islamic jurisprudence and theology found their respective different position in the Muslim community. For one, Islamic belief system or theology has enjoyed a relatively stable and monolithic expression in key issues, whereas Islamic jurisprudence shows complexity and diversity, as can be seen in the coexistence of *madhāhib al-fiqh*. Caliph al-Mansur has been credited with this state of legal affairs involving two noted figures in early Islam, Imam Malik and Ibn al-Muqaffaʿ.

Despite the fact that Islam has spread and developed under the patronage of the state in different forms and names, the formation of Islamic legal system generally occurred external to the state's direct influence. Was it a blessing in disguise or rather a missing opportunity for Islamic legislation and developing positive Islamic law endorsed by the state?

Open participation for all in the development of legal system allows merit-oriented endorsement of legal standard. Islamic jurisprudence has to prove its worth in this scheme of open participation.

Lynn Welchman claims that since the second half of the 20th century, Islamic law or *sharīʿa* has occupied a more strategic position in the opposition movements and the governments of Muslim majority states.[2] All can best be seen in the positivist approaches to legislative power concentrated on the statutory expression of rules in different areas of state law as well as demands by the oppositions to impose the *sharīʿa* as a source (or the source) of statutory legislation. I cannot see what other

2 Lynn Welchman, "Women, Family and the Law: The Muslim Personal Status Law Debate in Arab States." New CHI 6:412.

more significant contributions of the Islamic jurisprudence to our contemporary problems. Obviously Muslims have very important facets in life, other than the formal, the civic way. Here the role of Islamic jurisprudence as the minimalist identifier for Islamicness in the era of nation-state has been coined in the popular terms -Islamic family law.

For Daniel S. Lev (1972:257, 263), politics closely affect the developments of Islamic, and indeed any, legal institutions. Put in the context of polarized Muslim social and religious structure, the powerholder can take advantage of religious politics among Muslims playing around with the divisions cajoling one and pushing the other and *vice-versa* through legislation and legal mechanism.

Legal system and law are not confined to formal structures and rules alone, they also include how structures and rules are understood, variably used, accepted, manipulated, amended and avoided along with all the informal structures and modes of action that this kind of definition implies. Indeed, legal systems and law are symbols, and what they are symbolic of, to mention some, is authority, which by its legitimacy, its social rightness, earns loyalty and a measure of compliance.

Seen in the context of Indonesia, the functioning of Islamic law through its jurisprudence must be located with the dialogist presence amid the general national legal system. The continuing dialogues and exchanges must be seen in the context of finding the best legal practice in the country. Isn't that a major contribution of Islamic jurisprudence to our contemporary world?

Major historical trends and patterns of global relevance

1. Some legal certainty and unification are needed to allow, at the same time, open expression and innovation leading to the blessed world full of bounty and harmony (Ibn al-Muqaffaʿ's episode at once expresses the need to legal unification and also the empowerment of civil society as independent scholars continue to exercise autonomy and freedom of expression). As I shall show shortly, Ibn al-Muqaffaʿ strongly upheld the benefits of the integration of all peoples within the Islamic state guided by an established religion. And for him, partly inspired by the centralized Sassanian state, he saw the potential of Islamic law as a means to toward that social integration and political empowerement.

2. Jurisprudential dynamic becomes the major pattern of legal developments in Islamic history. The form and substance of government had occupied the mind of Muslim scholars following the death of the Prophet. The initiative and practice of governing and governance as exemplified by the *khilāfa* turned out to become a major legal reference in public affairs. It was considered relevance religiously and socially, politically and philosophically. When it degenerated failing to catch up with the unfolding events and historical change, scholars struggled to find a religious and philosophical foundation for the change.

3. The question of leadership and government continues to haunt Muslim jurists. If generally the classical jurists had endorsed the leadership personality from among the Prophet's kin, Quraysh, by the downfall of Baghdad in 1258 it had become apparent that non-Quraysh showed as equally if not more superior potential powerholders. Indeed, as we shall see, Ibn Khaldun (d.1406) was in favor of quality not descent for the criterion of leadership; for Ibn Khaldun, the Islamic universal government forms a *khilafa ʿan ṣāḥib al-sharʿ fi ḥirāsat al-dīn wa-siyāsat al-dunyā bih*.[3] "Throughout the *Muqaddima* the ethical and Islamic basis of [Ibn Khaldūn's] thought is implicit and a firm conviction of the supremacy of the divine law, which ultimately guides and determines whatever happens, is apparent. He lays down a law of limited causality, but ultimately it is God who is in charge" (Lambton 1981:176).

3 Ibn Khaldūn, Muqaddimat Ibn Khaldūn, 191-5. For Ibn Khaldūn, all religious laws must have maqāṣid (rationale and purposes) and *ḥ*ikam (meanings and wisdom) of their own, on account of which they were made.

4. More pressing was the legitimacy of government of the occupying forces (Sicily and al-Andalus and the colonized territories) and the status of Muslims within. We may refer to the opinions expressed by several Maghribi scholars in the 16th century such as al-Wansharīsī (d.1508) who argued invariably in favor of *hijrah*from those lands.[4] In the 19th century Netherland Indies, Sayyid ʿUthman of Betawi automatically comes to mind when he provided various guides for Muslims to live peacefully under the Dutch government.

5. Concomitant with the formation of the nation-state with its nationalism, some Muslim jurists also raised the question of forming national school of jurisprudence. The national environment that inspired patriotism affected the view of addressing emerging religious issues in local context, especially concerning social and economic sector of life. Hazairin came up with a discursive plan to develop an Indonesian version of Islamic jurisprudence. Younger scholars have admirably or critically refered to him for inspiration.

The Muslim world has witnessed several relational models between the state and *shar***ī***ʿa* from the classical to the more recent time.

The formulation of Islamic law as represented by the *fuqah***ā**ʾ has been considered a variant in the duality of the legal reference: the state and the scholars. On the one hand, Islamic jurisprudence has grown autonomously from the state interference and thus its bottom-up character and relevance to the the religious and social needs of the Muslim population. On the other, the state as represented by the ruler from caliph to sultan formally enjoyed the highest legal authority in their respective politica sphere.

The Ottoman Empire, has been credited with having abundant legal records, exemplifies synergy between the ruler's law and Islamic law. The Ottoman *kanun* added to the religious law in

matters relating to public order, taxation, usury, and land tenure. Yet, at the same time, the *kanun* was accepted as an integral part of the legal culture required by the shariʿah; the two complemented each other.

Under the Mamluks, the expansion of *siyāsah* jurisdiction was designed to offer legal solutions that went beyond the doctrines of the Sunni schools of law. By and large, *siyāsah* justice was perceived as a necessary complement to the shariʿah, as it plugged loopholes in the schools' doctrines (Rapoport 2012).

In the Mamluk final years the tension between the *siyāsah,* grounded in notions of equity but open to arbitrary implementation, and the formalistic and ineffective shariʿah, came to a head. It is only the Ottomans who would resolve this tension by enforcing a unified *kanun* based on the shariʿah.

The expansion of the *siyāsah* jurisdiction set out to bolster the shariʿah rather than defeat it.

This fits with a much wider pattern in Muslim societies of the late Middle Ages and the Early Modern period. Indeed, the Ottoman *kanun* added to the religious law in matters relating to public order, taxation, usury, and land tenure.

David Powers (2002)[5] challenges Lawrence Rosen's largely essentialist characterization of Islamic law in Marocco. Rosen's generalizations of local judges for relying on indigenous values and communal traditions, for Powers neglect the formal, substantive aspects of *shar***ī***ʿa* that many qadis in the past observed and applied in their judgements. Powers, like Haim Gerber (1994), considers the work of the mufti complemented that of the qadi in the Marinid judicial system. Whereas the *mufti***ī**was an assessor of the legal doctrine, the *q***āḍī** was an assessor of the fact. Indeed, individual Maghribi judges and jurists

4See Abou El Fadl 1994:153-54.

5Law, Society and Culture in the Maghrib, 1300-1500, CUP, 2002.

may have pursued extra-judicial agenda, however, in general they operated within the boundaries of the legal system and justified their operations with reference to it.

The fact that society and politics –the state have a strong hand in moulding religious understanding including the legal system, it is pertinent that religious principles as expressed among other things in laws, should be assigned niches as others to excel and thus contribute to the betterment of life conditioning and humanity. (Fadel 2013)

The underlying thought of many jurists confronted with difficult choices of action and opining focuses on maintaining the best options possible out of the available. For example the idea of maintaining order over anarchy (Ghazālī), avoiding power vacuum (Ibn Jamāʿa), and establishing justice or pursuing the general welfare (Rāzī).

Looking back at the early models of prioritizing the *sharīʿa* in the the public domain, one will first encounter the typical classical model of conditioning legitimacy of Islamic leadership with the *sharīʿa* commitment, normally referred to the words of Caliph Abu Bakr. Next, new generations of scholars since the 10th century, insired in part by the Platonic idea of an ideal ruler, inserted the extra-qualities including reason, competence and courage, knowledge and/or moral standard. This can be seen very clearly in the works of al-Ghazālī (d.1111), *Naṣīḥat al-Mulūk* and al-Rāzī **(d.1209),** *Jāmiʿ al-ʿUlūm.*

The downfall of Baghdad in 1258 which marked an end to the Islamic caliphate posed a challenge to the Muslim jurists concerning the legitimacy of agency, the protector of the faith and its burgeoning institutions. The fact that some political order had been established by new rulers and dynasties, including the Mamluks, the prevailing juristic view of giving some legitimacy to them was considered relatively a more preferable option than leaving the community leaderless potentially leading to anarchy, they argued. Under this new and difficult atmosphere, a scholar-*cum*-judge, Badr al-Dīn ibn Jamāʿa came up with a bold idea for legitimizing the prevailing political order, sultanate, transferring to *de facto* ruler the "constitutions theories" elaborated by the earlier jurists such as al-Māwardī and al-Ghazālī. For him the seizure of power inherently connotes authority and its holder deserves imamship. However, Ibn Jamāʿa, like Ibn Taymīya (d.1328), warns the powerholders to consult the scholars and maintain close contact with them. Further than al-Ghazali, Ibn Jamāʿa maintains that if under certain circumstances no imam prevails and someone not properly qualified assumes "charge of the office" and enjoys authority over the people by his power and military force having no pledge or not being appointed by the previous ruler, the new pledge must be conferred to him and obedience to him is incumbent. This is especially so since he could bring order and unite Muslims.

Generating new ways and legal breakthroughs

The actual translation of Islamic legal concept and principle provides us with concrete examples of the relevance and contribution of Islamic jurisprudence to Muslim life.As a social historian, I have very little to offer new insight into Islamic jurisprudence or the *sharīʿa* proper, but rather to problematize the *sharīʿa* and its students in crucial historical moments. Originally I planned to list the major legal initiatives by such figures and jurists as

Ibn al-Muqaffaʿ (d.759),al-Māwardī (d. 1058), Ibn Khaldun (d.1406), Nūr al-Dīn al-Raniri (d.1659), al-Shawkānī(d.1839), Sayyid ʿUthmān ibn Yaḥyā Betawi (d.1913), Hazairin (d.1975), Kartosuwirjo (d.1962), Munawir *Sjadzali*(d. July 23, 2004)and also the more recent promulgation of The Shari'a Penal Code in Brunei Darussalam.However, within the limited time I have had and the time left before the Conference, I was able to focus mainly on the relevant legal ideas of Ibn al-Muqaffaʿ and Sayyid ʿUthmān ibn Yaḥyā Betawi.

Of course I have very slim defense to argue for my choice of these names. Certainly I am not in any way academically relegating Ibn Khaldūn to the level of a bureaucrat like *Sjadzali; at the same*

spirit I am not elevating Kartosuwirjo to the scholarly expertise of al-Mawardi. My major concern here is to find some legal thought in response to historical moment and major shift, change, and also opportunity and perhaps also to stimulate further research among younger scholars to the neglected study of historical legal moments and personalities of historical milestone. Keeping in mind that the more study of long duree structures and maxims have been continuously raised and examined.

Muslims seek ways to face and live with the realities of their world. Islamic jurisprudence based on the divine guide provide them a means and path to move forward. I argue that closer observation on the major historical episode of legal thought and institution, no less its process, potentially give some proofs of the relevance if not contributions of the Islamic *Verstehen* to life signpost for Muslim navigators.

By referring to the major historical turning points and intellectual landmarks related to Islam and especially legal matters, I am confident some relevantunderstading of the contributions and perhaps temporal relevance of Islamic jurisprudence can be achieved. The historical actors who shared their ideas responding to the evolving conditions and challenging circumstances can be seen as mirror of our own time. Here we see the best manifestation of the interplay between the revealed norms and the human dynamism at the same tune and rhythm.

Ibn al-Muqaffaʿ's abortive appeal to the caliph to assert his authority on the legal matters was the last major attempt to codify Islamic law until the modernizing reforms of the nineteenth century when the much weakened Ottomans launched major reform in almost all fields, including the codification of positive Islamic law, *Majallat al-Aḥkām al-ʿAdlī*ya in the period 1850-1876. From here on we see more and more such laws were introduced by diverse rulers, including the colonial masters, in many different Muslim lands from the Maghrib to Nusantara.

Should we take seriously the widely circulated statement "the early Abbasid period saw the formation and formulation of Islamic law"? I am not in position to detail the debates here, but I am interested in bringing up the issue of early codification and centralization or bureaucratization of the legal system. The story of Ibn al-Muqaffaʿ's counsel to Caliph al-Manṣūr (d.775) for bringing together the diverse religious-legal opinions of jurists. He is known more for his literary marvel than religious or legal issues, yet he shows his confidence in the knowledge of statecraft and religion when he wrote his brief counsel to the caliph, *Kitāb al-Ṣaḥābah*. I shall not repeat the many early studies of this treatise, thus confine to pick their relevance to the theme of my paper, lesson from the marvels and the brilliance toward the progressive synergy between the national and other legal traditions, including Islamic law.

In *Kitāb al-Ṣaḥāba*,[6] Ibn al-Muqaffaʿ maintains that a government merited obedience only if it applied the provisions revealed in the Qur'an and the traditions. However, except for what was authoritatively laid down in the Qur'an and *sunna,* God had left other matters to personal judgement *(raʾy)* and entrusted the exercise of this to rulers.

He insists that it was part of the duty of the government to teach the Qurʾan, to be well versed in the *sunna,* to uphold standards of trustworthiness and integrity, and to avoid irresponsible persons. It was the duty of the caliph to admit to his company righteous *fuqahāʾ* who might serve as a model for the people, and it was the duty of the *fuqahāʾ* to be the educators of the people in every town and to prevent the spread of heresies *(bidaʿ).*

Ibn al-Muqaffaʿ deplores the wide divergences in jurisprudence and in the administration of justice existing between Iraq and other great cities and between the main schools of law and suggests that the caliph should review the different doctrines, codify and enact his own decisions in the interest of uniformity, and make his code binding on the *qāḍīs,* this code to be revised by succeeding caliphs. The caliph, and the caliph alone, Ibn al-Muqaffaʿ asserts, had the right to give decisions at his discretion; he

6 I refer to the translation used by D.S. Goitein (1966).

could give binding orders on matters of military and civil administration and generally in all matters in which there was no precedent, but he had to base himself un the Qur'an and the *sunna*. The rest of the Muslims had only to express their opinions when asked. Here, too, a certain contempt for the common man is evident. "We know," Ibn al-Muqaffaʿ states, "by certain knowledge that the common people (*ʿamma*)cannot themselves find the conditions of their prosperity: these can only come from their *imam* --and this is because the majority of the common people are weak and ignorant" (Lambton 1981:53). It is true, however, that he goes on to say that the *khawāṣṣ*had an even greater need of an *imam,* through whom theirwellbeing was assured by God,[32] because of their paramount position in society.

Ibn al-Muqaffaʿ, convinced as he was that the fundamental need was stability, considers that this could best be achieved by a rigid control by the state. His concern was that the caliph's rule should be effective and undisputed, that uniformity should be established throughout the empire and that unorthodoxy, because of its implication of political opposition, should be controlled. He was not proposing an indiscriminate resort to personal judgement by the caliph but was rather seeking to regulate the caliph's exercise of this so that the administration might function efficiently. He was in effect proposing a control by the state over both religion and law. As it turned out historical Islam did not follow his recommendation that the exercise of *raʾy* should be confined to the domain of the ruler. The consequence of this was ainformal divorce of the state from the religious law with the result that the latter became largely theoretical while the former developed a semi-secular jurisdiction of its own.

The refusal of Caliph al-Manṣūr to impose unification of Islamic jurisprudence can be seen positively in keeping Muslims from extremism and narrow mindedness, respecting differences in choice and opining. Yet, the separation also variously led to the weakening of religious and political establishment in different areas.

Kitāb al-Ṣaḥāba is not *Fürstenspiegel*, commonly found during the medieval Islamic period, it is a contextual plea with an eye, among other things, on legal unification. At the same tone, it is not a religious opinion, let alone Islamic jurisprudential argument, as Ibn al-Muqaffaʿ (d.760) had no claim and standing. So what can be expected from him relevant to my search for model of relevance and contribution to changing world?

Despite its title, Ibn al-Muqaffaʿ's epistle comes up with a major idea in governance. For one he pleaded for the rights of the Arab nobility. His astonishing proposal came with his detailed treatment of the necessary reforms of Muslim law. Obviously he steps to a no man-land for his less known Islamic juristic background. But there is no doubt that his advice was completely sincere, for his chief object was to secure the good conduct of the state, which could not be achieved except by a properly functioning system of law. At that early period, Muslim law was in theory and, to a degree, also in practice the law of the state, but it was in itself still very rudimentary and ill-defined. Ibn al-Muqaffaʿ vividly describes the dissensions about most basic questions with regard to both civil and criminal law which prevailed not only between several major urban Iraqi centers such as Kufa, Basra, and Ḥīra, but also between various segments within Kufa, and there was, of course, a far-reaching discord between the two main "schools" of Iraq and Hijaz, the *ahl al-raʾy* and *ahl al-ḥadīth*.

In view of such diversity in legal opinion, Ibn al-Muqaffaʿpersuaded the caliph to take the administration of law into his own hands by creating a Code—to be properly amended by his successors—based on

(a) precedents and usage *(siyar),*

(b) tradition and analogy

(c) his own decisions.

Of the traditions only those whose authenticity was attested by good authority and which were

themselves reasonable should be included, while for free judgment not so much logical analogy *(qiyās)* as public welfare and equity *(mustaḥsan, maʿrūf)* were to be the true measurement.

How did Ibn al-Muqaffaʿ derive this idea of codification by the ruler? Did he get the idea from his knowledge of Sassanian legal tradition on formal lawmaking (*taqnīn qānūn*), as was earlier suggested? Or had he been inspiredby the Roman legal conceptions which had been known in the Levant for centuries before? According to Goitein (1966:162-63), there remains only one explanation for the ideas of Ibn al-Muqaffaʿ about the codification of Muslim law and belief by the Caliph: they were suggested to him by an acute observation of the Muslim state and religion themselves. Both had arrived at the crossroads where their mutual relationship had to be defined. State control over religion and law—as envisaged by Ibn al-Muqaffaʿ— was one possibility: divorce of the state from religious law with the consequence that the latter would largely become theoretical, while the state developed a secular jurisdiction of its own—was the other. Historical Islam chose the second alternative, opening the way for the development of numerous "schools" of religious law which were finally condensed into several official *madhāhib.*

In many cases, however, the subsequent development went counter to the ways recommended by Ibn al-Muqaffaʿ. For me, this turn of events neither in anyway detracts his importance nor diminishes the historical value of his statements. Indeed allthose not only reveal to us certain tendencies ofhistorical developments, but more significantly shows the novel idea on the formal lawmaking expressed as early as the second century Hijrah.

Ibn al-Muqaffa` proposed that the caliph become the ultimate authority in religious matters, as well as the codifier of Muslim law and creed. The Sassanian kings had not occupied a similar position, nor could the model of the Byzantine emperor or the Roman Pope have had any influence on our author.[1] His suggestions reflect the expectations of the generation which witnessed the sweeping victory of the Abbasids and believed that the caliphs from the Prophet's own family would enjoy an authority comparable almost to that of the founder of Islam itself. But although some of the earlier Abbasid caliphs meddled in theological and legal matters, Ibn al-Muqaffaʿ's ideas of a rigid control by the state of the religion of its subjects never materialized. The result was that the state became weak while religion gained what the state had lost: it enjoyed a degree of freedom and a variety of possibilities of development which handed strict control of the state it would never have attained.Nevertheless, instead of becoming the interest of a limited clique-—as Zoroastrianism was-, Islam became the concern of a vast middle class, and while the Persian religion almost disappeared with the downfall of the Sassanid empire, the dismemberment of the Muslim state had an opposite effect on Muslim religion. The plea of Ibn al-Muqaffa' for the closest connection between state and religion resonated with the tendencies prevailing at the very beginning of the ʿAbbasid era. Subsequent history showed that this connection was not insoluble (Goitein 1967:166-67).

Acting and Opining Islamically in Changing Time: Sayyid ʿUthmān ibn ʿAbd Allah ibn ʿĀqil al-ʿAlawī:

Sayyid ʿUthmān emerged as a controvesial religious figure in the late 19th century; however, his controversy also shows the relevance of Islamic jurisprudence in giving some order in time of complex change. The Duth colonial government through its top adviser, C. Snouck Hurgronje, reasonably considered the necessity of winning Muslim support in its colonial march. The prevailing wars with many rulers in Aceh and other Outer Islands must be balanced by a more positive gesture to the population at large. Sayyid ʿUthmān was officially appointed as an honorary adviser on Arab Islamic affairs to the government. He professionally took up the task as can be seen, among other things, in his influential treatise on the manual for Muslim judges and jurisconsults, entitled *al-Qawānīn al-Sharʿiya li Ahli al-Majālis al-Ḥukmiya wa al-Iftāʾiya*. Obviously this work had been initiated in 1881 long before

his asssumption of that colonial post.[7] To my understanding the work which is clearly pure *fiqhi* and authentic and therefore enjoys popularity among serious students of Islamic judiciary and jurisprudence. His great attention to and interest in introducing his Muslim countrymen, especially those who had some religious authority, to a more rounded version of Islamic teaching can be considered monumental, at least for his time.

Sayyid ʿUthmān knows very well that the level of education, especially on Islamic jurisprudence, among his contemporary Muslim scholars was not advanced, and many had only rudimentary knowledge of law. He often refers to the terms *qāḍī al-ḍarūra*, meaning "a judge in emergency" for inadequacy of his qualification. Indeed, this was one of the reason that caused the misuse of the position and also corrupt practice among the judiciary. For that reason it is not farfetched to suggest that his initiatives to advocate reform in the training and education of the Muslim judges and to develop sober juristic codes and rules belong to his major contribution toward standardization and modernization of judicial system in Indonesia. Certainly the *Qawānīn* is no match, as far as positive "national" code is concerned, for Malayan Mohammedan Law, let alone for the 1991 KHI, however, it has the nucleus and spirit of all these.

His discussion in seven introductory or foundational chapters of the *Qawānīn*deals with the handy but comprehensive Islamic legal references, for Sayyid Sayyid ʿUthmān means key Shāfiʿite texts, especially Ibn Ḥajar's *Tuḥfa* and al-Ramlī's *Nih*ā*ya*.Then in the next seven chapters, Sayyid ʿUthmān focuses his exposition on the matters related to the appointment and task of *q*āḍīand *mufti*. Interestingly he maintains that Muslim religious officials including *q*āḍīcan be appointed by non-Muslim rulers. Here obviously he was responding to the contemporary political reality in the Indies. In the following three chapters, Sayyid ʿUthmān addresses some issues in inheritance, including pooled property (*gana-gini*) and the concept of *hī*b*a*.Chapters 18-32 address the issues in marriage and divorce, including *fasakh* and *taʿlīq al-ṭal*ā*q*. In the last eight chapters, Sayyid ʿUthmān specifies the various tasks of a judge.

At the same time, Sayyid ʿUthmān also considered the relevance of Islamic jurisprudence in addressing some pressing political issues of his time. Indeed, he belonged to a group of scholars who even during the heyday of*jih*ā*d*ismin the late 19th century refrained from endorsing holy war. For example, Sayyid ʿUthmān claims that the idea of *jih*ā*d* as propagated by Muslim leaders in West Javaduring the second half of the 19th century was invalid and had never been previously implemented in Southeast Asia. No religious scholar had ever espoused this idea before. Moreover, he criticizes *the jih*ā*d* leaders as being affected by the *ghur*ū*r* (self-deceiving attitude). Obviously he refers to the works of many Jawi scholars in the Ḥaramayn around this period. They normally specify certain requirements to launch *jihād*, including the authorization by the ruler (*sulṭān*). Since, on his his view, no one at the time can be authorized to lead Muslims for *jihād* then no one is under obligation to take part in it (see Iik 2005).

An important reflection from the works and activities of Sayyid ʿUthmān can be gleaned. After all the state for being crucial in human and modern existence, also connotes state-vested interests which must be continuously guarded, no less in its slogan of order and stability.The glaring private reflection and the strategic formal councels which Snouck Hurgronje (Gobée and Adriaanse 1936:xxxv) expressed on Sayyid ʿUthmān's precious contribution to the colonial state categorically shows the other side of stability in state structure and initiatives. In a sense, the skill and knowledge in Islamic jurisprudence were debased for the sake of state's *raison d'*ê*tre*. What can be brought home, among other things, first Islamic jurisprudence has potential to respond to challenges and change in very sophisticated and reasonable style and kind. Second, by virtue of its sophistication and multipronged means, it is also prone to misuse. Third, morality alone cannot be used as a means of prevention,it must develop its clear

7It should be noted, however, that Sayyid ʿUthmān was also close to other Dutch officials such as L.W.C. van den Berg.

guide, ethics, and mechanism for all time reference.

After all it was Sayyid ʿUthmān who clearly formulated the first clear step toward standardization of Islamic judiciary relevant to the advance in modern Dutch-controlled court. If Ibn al-Muqaffaʿ in the second secondary Hijra argued for the unification and standardization of the law, Sayyid ʿUthmān had initiated, if not done, it to an extent.

Confidence or Another Means in Modern Governing: Endorsing Sharīʿa in Brunei

In recent years many glaring examples of the empowerment of the *sharīʿa* have stolen major portions of world attention from the debate of the *ḥudūd* implementation in Kelantan (the 1990s) to the promulgation of the *sharīʿa* penal code in Brunei Darussalam (October 2013). Obviously these can be categorized as contributions of the Islamc jurisprudence to the political discourse of modern state of our time.

In the post-Pacific War, Brunei scholars and religious leaders consider diverse schemes in the administration of Islamic affairs and their legal stipulation -legacy of the British residential period- as biased and tendentious as they aimed to undermine religious law and in the long run push the religion aside from the public sphere. For them it is their primary duty to bring back Brunei's legal and judicial tradition consistent with its pledge to religious principles. Indeed, the 1959 Constitution stipulates, among other things, that Islam is the official religion of Brunei. Since the late 1960s, this stipulation has won serious re-consideration and examination by various religious experts in the country. Can then the promulgation of the Malay-Islamic-Monarchy (in Malay MIB) in 1984 as the national philosophical-cum-ideological underpinning an outcome of that search for Islamic roots and realization of Brunei's Islamic vision?

For them, Brunei's legal system and administration of justice must be turned fully Islamic as was the case in the pre-residential period. This does not mean, however, they argued in the mid-1990s, that the existing legal system should be totally abrogated; rather it should be restructured and fashioned in accordance with Islamic principles. How? An higher religious official, today's *Hakim Syar'ie* (Sharʿi Judge), maintained that exerted and comprehensive reviews of all laws in the country are necessary to ensure that they are in accordance with Islamic teaching and principles or at less not incongruous with them.[8]

For a quite some time since the late 1980s, the sultan of Brunei had indicated, in response to some voice in the religious elite circle, his intention to pursue a more systematic modern Islam education and Islamization of the country's legal system. This resulted in various schemes and plan to establish higher Islamic educational institutions and new education programs, including the integrated schooling (*pendidikan bersepadu*), and focused research on Islamic law. Shifts in diplomatic, political and economic orientations following the financial crises in the late 1990s led to the comparable re-orientation of education and development plan in the country. Appreciating its by-product success in free education and health care that catapulted the country into the rank of successful modern states in bringing better health and social services, including human security index,[9] Brunei has invested and paid more attention to work for world ranking in other fields including human resources development, its indispensable

8The traditions with which Muslim scholars ('ulama') were concerned included many, such as the sharīʿa, viewed as divinely revealed. Scholars and teachers had to balance their efforts to demonstrate the urgent relevance of God's message, then, with a normatively "conservational" (Eickelman 1985:58) preservation of its eternal truths. Striking a balance between conservationalism and relevance has not always been easy.

9UNHR-OHCHR, "Universal Periodic Review - State under review, Brunei Daarussalam," May 2, 2014 [http://www.ohchr.org/EN/HRBodies/UPR/Pages/Highlights2May2014AM.aspx].

means, education. Not totally shedding its nationalistic spirit, education has been considered as the strategic and immediate tool to navigate the new century. In this enterprise, Islam has also come to the fore, as a bastion and capital for buttressing the new vision. How? The Brunei ruler has coined an interesting term "authentic/pristine/genuine Islamic university" (*universiti Islam tulen*), whereby Bruneians will successfully face the challenge in the new century.[10] Indeed, the older university in the country, UBD, in tandem with other higher learning institutions such as Brunei Institute of Technology, was tasked with finding advanced ways to deal with the country's evolving needs and challenges as well as to internationally enhance the country's reputation.

In a National Day *titah* (speech) in February 2004, the sultan decreed that a task force[11] would be established "to update the national vision" and a long- term (2006–35) development planning body would be instituted under the ministerial control. More importantly for the immediate future, the monarch announced on July 15, 2004, the resurrection of the Legislative Council, founded in 1959 but suspended briefly after an abortive uprising in 1962 and abolished in 1984 (Horton 2004:181).

How to explain the surprising radical legal reform, or rather twist, especially the introduction of the comprehensive "*Shari`a* Penal Code" (*hudud* law) in October 2013? Various backgrounds and explanations can be gleaned in the light of regional change and strategic balance and also Brunei's continuing search for beyond-oil economic resources.How and when was the idea of 2035 Vision (Wawasan 2035) and who inspired and convinced the necessity of introducing it?The initiatives since the late-1990s to make Brunei a center of Islamic financial and communication hub in the region: How? Obviously the steady development in public education and health should be located within the development of more focused planning for the overall development programs.

In post-independence Brunei, the study of Islam enjoyed more opening for intensification and improvement. Obviously the newly declared Negara Brunei Darussalam aimed to develop as Malay Islamic Monarchy. Thus it was expected that the greater and autonomous field of Islam, including its education and the legal system, should be given more priority. The foundation of the Islamic propagation center, Pusat Dakwah Islamiah, in 1985 can be considered a relevant initiative. Again when the first university was established in mid 1985, soon an institute of Islamic studies followed.

Yet, a puzzle emerged when ministries were introduced to the new governing structure, a compact cabinet dominated by the royalty, ironically the department of Islamic affairs was not promoted to the ministry level, like the other departments such as finance, home affairs, defence, foreign affairs, youth, sport and culture, education, communication, and law. As far as this paper is concerned, the event indeed shows the prevailing dynamics of the existing dual education system and also the pattern of governing and governance in the country, particularly Islam and the state. Ideally following the logic of religio-political arrangement during the British residency, when the sultan regained the full power after 1984, Islam should be fully empowered as it was the only field that during the protectorate period he continued to enjoy full power and authority, as other fields were encroached by the Resident.

Only two years later in 1986 was the establishment ministry of religious –not Islamic- affairs formally declared. Seen in the position given to Islam in the state philosophy and its formation, such a formal recognition seems to have been natural. However, examining the continuing dynamics of education and Islam in the country leads us to further inquiry into several areas. How does the state consider ways to propagate and at the same time have power over knowledge production and development? Does the state need to maintain dual approach to secular and religious education? What is the rationale for this? Why not putting both under the united umbrella? In recognition for the position of Islam historically and

10 Since the beginning of the 21st century the ruler has alluded the plan to establish a fully Islamic university. Indeed, the term univesiti Islam tulen was used in his speech at the UBD convocation in September 6, 2005.

11 Who were the key members of the task force? See US Reports on HR Practices and Religious Freedom (2004-5).

strategically, how does such a unification lead to?

In a sense the foundation of new universities in the early 21st century highlights the potentials of creating balance and check in government and society. If previously the men of religion were rewarded with an autonomous higher educational institution in the form of Institute of Islamic Studies, founded in 1987, following the foundation of UBD two years earlier, they found themselves empty handed when the Institute was absorbed into UBD as a faculty.

Again when the faculty was divorced from UBD in 2007, it was not given back to the MoRA, but became an Islamic university managed by the MoE. Yes, KUPU, University of Religious Education, was enlivened and given to the MoRA, however, it was stigmitized with its specific and limited field in purely education.

The continuing check on the men of religion through control of and interference in higher education can be explained through several factors. First of all, it is important to exert some control mechanism over higher religious education in view of the centrality of religious symbol in the country, despite the fact or rather because the sultan is the highest authority in religious matters. The men of religion have yet to show more professionalism in running higher educational institution. Lastly, it is necessary to show who is the master even in religious matters.

Now, when the sultan announced his decision to fully, or rather literally, implement the *shari^{c}ah* law in October 2013, in fact he also challenged the religious establishment in the country to act –no more rhetorical assertion. If previously it was the sultan who was indirectly forced to Islamize the country including its legal system, now it is the religious establishment that appeared to be unprepared and surprised by the ruler's daring move.

If other observers have put the Brunei ruler's surprising legal initiative in the context of moral, personal and transient reasons, it is equally important and relevant to the discussion of the study of Islam in Southeast Asia to locate this initiative in the dynamics and crucial place of knowledge formation and religious dynamism in modern state.

The major themes of governance in 21st century Brunei focus on achieving development and prosperity at the world top level, not only on its economic prosperity but also many other fields, especially health, education, human security, science and technology. Brunei has been fully aware that its oil reserve is limited quantitatively and temporally. Therefore it must move ahead with seeking new ways to maintain its resent economic prosperity and also find ways to open new economic opportunity. Since the mid 1990s, concomitant with its neighbors' world initiatives such as Malaysia's cyber corridor, Singapore financial center and many other mega projects, Brunei has sought a niche in Islamic banking and earlier communication hub. Making Brunei more seriously Islamic can promote its credential among the Gulf investors and bankers, private and public sectors.

Legal reform domestically resulted in

- Identity
- Credential
- Support

Legal reform can be expected to win wider international recognition

- To benefit: umma solidarity
- To expect economic support nd financial trickling down effects
- To firewall its own exclusivity vis-a-vis regional and international interference

Brunei has considered the comprehensive implementation of the *sharīʿa* as a strategic move to join and benefit from globalization.

Islamic Legal Legacy

Since Muslims have dealt extensively with the legal study (*fiqh*) it is a fact that the most extensivepublication and writing by Muslim scholars come from the field of jurisprudence. Then in the next category of classical legal tradition and heritage, the importance of legal matters in the life of Muslims can also be seen in the large numbers of *fatāwā* collection. Following the advance of Western colonization, Muslim countries experienced a new trend in legal tradition as the idea of establishing positive law was launched with the main purpose of political centralization and the maintenance of colonial order. This top-to-down approach to the legal formation led to the modernization, to use a standard term, of Islamic law and at the same time to the opening gate of Islamization drive of national law. The British colonial term "Mohammedan Law" perhaps can be cited as a fair example of this period's formal legal innovation in many Muslim countries directly under colonial rule or those formally independent. Out of these positive laws, we begin to see the production of legal decisions by various religious courts manned by Muslim judges of varying degrees of legal capacity. The modernization of education in many Muslim countries and the emergence of more trained legal specialists led to several new developments in the field of legal study and research. More works on Islamic jurisprudence came to be published by prestigious publishers and journals. More specifically, diverse research centers on law and legal studies were founded by experts, Islamic organization and governments in the respective capitals of Muslim countries. With the outflow of oil booom fund to Islamic cause, it is almost natural that Islamic jurisprudence has become one the biggest field to receive such funding. Thus, the publication of more innovative legal approaches and studies follow.

Textual and philological approach to scripture, including diverse ways of reading a text such as semantic, historical and taʾwīl understanding. In the absence of textual reference, various juristic tools come to fore incuding analogy, consensus, common good, priority and *al-aṣl al-ib*āḥ*ah*. Mechanism for renewal and legal innovations:

To ask why certain laws are being implemented is to acknowledge the many entangled reasons and factors involved in the process. How can the shari`a be implemented in a neutral turf, without biases and narrow goals?The deeper the Islamization drive into the secular legal system, the more bargaining the former has to offer and *vice versa*.

The fact that Islamic jurisprudence has expanded to cover diverse geo-cultural domains, from Malikism in the Maghrib to Hanafism in Central Asia evidences its transforming-*cum*-adapting vitality. Interplay and dynamic between norm and humanity were and are played at their best. How does this inspire post-oil Muslim society to move forward?

The formation of modern nation-state has been considered a major mismatch in the full implementation of the *sharīʿa* as the novel concept of state negated most aspects of the *sharīʿa*'s*raison d'*ê*tre*. However, comparing the *sharīʿa* to the increasing number of international charters, covenants, declarations and treaties, it is certainly desirable to not only Muslims but the world community to seriously appreciate attempts at making the *sharīʿa*, in a broader sense, contributing legal and moral principles to global peace and cooperation.

Conclusions

Let's not leave the discussion of Islamic jurisprudence without pointing to its most futurist scheme, order and hope. It seeks not only order and stability but also dynamism and relevance.

Positive engagement and dialogue in inter-legal relations necessitate some finetuning and

adjustment in the practical orientation and structural design of Islamic jurisprudential approach. Without abandoning its traditional exclusive niche, the new arena created by the nation-state requires a more inclusivist engagement and accommodative reach. At the same tone, the nation-state cannot dogmatically self-claim absolutism in its legal principles and concept, particularly when they originally were alien products, refusing to engage in dialogue wih other stakeholders.

For a social historian, the more felt impact and contribution of the Islamic jurisprudence to Muslim society and the world is its inherent character of providing order and stability even when the state has failed to provide. Is is pertinent that this value and quality be shared and if necessary endorsed? I have highlighted three historical episodes from the `Abbāsī, Indies and contemporary eras which variably illustrated how Islamic law, particularly Islamic jurisprudence, was designed and adopted as a means of dealing with change and challenge.

In our contemporary period, we have seen attempts by diverse Muslims to relive and transform the early institutional and ideational models as responses to what they consider failure of the modern ones to bring a better world as well as their own fellow religionists to uphold the pristine messages and not rarely the words of the Scripture.

Obviously certain concepts and institutions, including those related to Islamic jurisprudence, have not objectively catered the changing contexts of modern change. For example, we have only recently found more scholarly attention given to Muslim minorities. As far as Islamic jurisprudence is concerned they belong to the majority and thus were not specifically addressed. Should they simply endorse the many redundant ways of expressing their public religiousness? How should they promote the positive sides of being Muslim living as minorities among the seas of other fellow citizens?

This paper aims to show that the major contributions of Islamic jurisprudence to our contemporary world come as much from its practical guide and solution as from its general concepts and anticipative-inspirational ideas. The more realistic an initiative/solution, the more longlasting will be.

Justice is not revealed in frozen words but through work and striving in complex world and diverse settings. In the Islamic context, it is clear that powerholdersare given legitimacy to rule with a pledge of obedience to God and his prophet. From the thought of Muslim jurists and scholars to its contemporary response by the leaders and public it is clear that noble ideas including justice cannot be simply uttered and left to materialize. They need to be promoted and ushered for implementation, especially when they deal with justice.

The fact that Islamic jurisprudence generally grew and prospered at the hand of private scholars and jurists indicates the moral and structural relevance of its juristic and religious formulation to society at large –Muslim social order. Not surprisingly, it has permeated social and private lifeway of Muslims. It leaves prints of Islamic characteristics on individuals and community and their ordering.

Bibliography

Abou El Fadl, Khalid. “Islamic Law and Muslim Minorities: The Juristic Discourse on Muslim Minorities from the Second/Eighth to the Eleventh/Seventeenth Centuries.” *Islamic Law and Society* 1/2 (1994): 141-187.

Abu Rabi`, Ibrahim M. *Contemporary Arab Thought: Studies in Post-1967 Arab Intellectual History*. London: Pluto Press, 2004.

Anderson, Benedict R. O’G. *Language and Power: Exploring Political Cultures in Indonesia.* Ithaca, NY: Cornell University Press, 1990.

Arabi, Oussama. “Early Muslim Legal Philosophy: Identity and Difference in Islamic Jurisprudence.” *Working Papers Series* No. 24.G.E. von Grunebaum Center for Near East Studies, UCLA, 1999. [http://escholarship.org/uc/item/7c8253bt#page-29]

Arskal Salim and Azyumardi Azra, eds. *Shari'a and Politics in Modern Indonesia*. Singapore: ISEAS, 2003.

Asad, Talal.*Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2003.

Al-Azmeh, Aziz.*Islams and Modernities*, 3rd edition. London: Verso, 2009.

Johansen, Baber. "A Perfect Law in an Imperfect Society: Ibn Taymiyya's Concept of "Governance in the Name of the Sacred Law"." In *The Law Applied: Contextualizing the Islamic Shari'a. A Volume in Honor of Frank E. Vogel*, edited by Peri Bearman, Wolfhart Heinrichs and Bernard G. Weiss, 259-93. London: I. B. Tauris, 2008.

Bahtiar Effendy *et al*. "Munawir Sjadzali, MA: Pencairan Ketegangan Ideologi." KEMENAG R.I., Jakarta, 2003. [http://www.kemenag.go.id/file/dokumen/13.munawirsjazali3.pdf]

Barrett, Amy Coney. "Suspension and Delegation."*Cornell Law Review* 99/2 (2014):251-326.[http://cornelllawreview.org/files/2014/01/99CLR251.pdf]

Bobet, Jane E. "Mug Shots and the FOIA: Weighing the Public's Interest in Disclosure Against the Individual's Right to Privacy." *Cornell Law Review* 99/3 (2014):633-58. [http://cornelllawreview.org/files/2014/03/99CLR633.pdf]

Bourdieu, Pierre. *The State Nobility: Elite Schools in the Field of Power*. Tr. L.C. Clough. Stanford, Cal.: Stanford University Press, 1996.

Bourdieu, Pierre and Jean-Claude Passeron.*Reproduction in Eduation, Society, and Culture*. London: Sage Publications, 1990.

Breisach, Ernst. *On the Future of History: The Postmodernist Challenge and Its Aftermath*. Chicago: The University of Chicago Press, 2003.

Burns, Robert M. and Hugh Rayment-Pickard, eds. *Philosophies of History: From Enlightenment toPostmodernity.* Oxford: Blakwell Publishers, 2000.

Cheddadi, Abdesselam. "Education in Ibn Khaldun's *Muqaddima*." *Prospects: The Quarterly Review of Comparative Education* 24/1 & 2, 1994, p. 7-19.

Cook, Michael. *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. [http://catdir.loc.gov/catdir/samples/cam032/99054807.pdf]

Dabashi, Hamid. *Post-Orientalism: Knowledge and Power in Time of Terror.* New Brunswick, N. J.: Transaction Publishers,2009.

Dallal, Ahmad S. "The origins and early development of Islamic reform."*New CHI,* vol.6:107-147. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Davis, Seth. "Implied Public Rights of Action." Columbia Law Review 114/1 (2014):1-84. [http://columbialawreview.org/wp-content/uploads/2014/01/Davis-Final.pdf]

Edgar, Andrew. *Habermas: The Key Concepts*. London: Routledge, 2006.

Euis Nurlaelawati and Arskal Salim."Gendering the Islamic Judiciary: Female Judges in the Religious Courts of Indonesia."*Al-Jāmi'ah* 51/2 (2013):248-78.[http://journal.aljamiah.org/index.php/AJ/article/viewFile/152/pdf]

Fadel, Mohammad H. "Seeking an Islamic Reflective Equilibrium: A Response to Abdullahi A. An-Naʿim's Complementary, Not Competing, Claims of Law and Religion: An Islamic Perspective." *Pepperdine Law Review* 39/5 (2013): 1257-71. [http://digitalcommons.pepperdine.edu/plr/vol39/iss5/11]

Feener, R. Michael. *Shari'a and Social Engineering: The Implementation of Islamic Law in Contemporary Aceh, Indonesia.*Oxford Islamic Legal Studies. Oxford: Oxford University Press, 2013.

Figueroa, Manuel Ruiz. "Religión y Estado durante la Dinastía Abasí: El Califato de al-Mansur."

Estudios de Asia y África 40/1 (2005):57-87. [http://www.redalyc.org/pdf/586/58640102.pdf]

Foucault, Michael.*Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*, translated from the French by Richard Howard. New York: Vintage Books, 1965.

Geertz, Clifford. Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology. New York: Basic Books, 1983.

Gellner, Ernest. *Nations and Nationalism*, Oxford: Basil Blackwell Ltd., 1983.

Goitein, D. S. *Studies in Islamic History and Institutions*. Leiden: Brill, 1966.

Gramsci, Antonio. *Pre-Prison Writings*.Translated by R. Bellamy and V. Cox.Edited by R. Bellamy and V. Cox. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

_____.*Selections from the Prison Notebooks*. London: Lawrence and Wishart, 1994.

Habermas, Jürgen. "An Alternative Way out of the Philosophy of the Subject: Communicative versus Subject-Centered Reason," in his *The Philosophical Discourse of Modernity*, pp. 294-326. Cambridge, MA: The MIT Press, 1990.

Hallaq, Wael. *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*. New York: Columbia University Press, 2013.

_____. *Shari`a between Past and Present: Theory, Practice and Modern Transformations*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.[http://bookzz.org/g/Wael%2520B.%2520Hallaq]

Ibn Khaldun. *Muqaddimat Ibn Khaldūn* [Ibn Khaldun's Introduction to History]. Beirut: Dar al-Qalam, 1987.

al-Jābartī (d.1825). ᶜAjāʾib al-Āthār fī al-Tarājum wal-Akhbār.Beirut: Dār al-Jayl, n.d.

Iik A. Mansurnoor. *Living Islamically in the Periphery*. Jakarta: UIN Press, 2011.

_____. "Recent Trends in the Historical Study of Islam in Malaysia," *Asian Research Trends* 7 (1997): 39-73.

_____. "Kata Pengantar." In *Menghayati Negara Zikir*, pp.xix-xlviii. Bandar Seri Begawan: Prime Minister's Office, 2011.

_____."Empowering Religious Tradition through Education in Brunei Darussalam."In *Islamic Studies and Islamic Education in Contemporary Southeast Asia*, edited by Patrick Jory *et al*. pp.179-225. Kuala Lumpur: Yayasan Ilmuwan, 2012.

_____. "Did Shawkani Possess the Key to the Re-Opening of 'the Closed Door of Ijtihad'?" *Hamdard Islamicus*, 11/2 (1988), pp.57-66.

_____. "The Impact of Territorial Expansion and Contraction in the Malay Traditional Polity on Contemporary Thought and Administration. In H. Yanagihashi, ed. *Beyond the Border: A New Framework for Understanding the Dynamism of Muslim Societies*, pp.127-63. London: Kegan Paul International, 2000.

_____."Morality and Social Order in the Malay World," *PrajnaVihara*, 2/1 (2001), pp.49-91.

_____. "Islam in Brunei Darussalam: Negotiating Islamic Revivalism and Religious Radicalism." *The Journal of Islamic Studies* 47/1 (2008), pp.65-97.

_____. "Formulating and Implementing a *Shari'a*-Guided Legal System in Brunei Darussalam: Opportunity and Challenge." *Sosiohumanika*1/2 (2009), pp.219-48.

_____. "Revivalism and Radicalism in Southeast Asian Islam: A Pattern or an Anomaly?" In *New Zealand Journal of Southeast Asian Studies* 11/1 (2009), pp.222-62.

_____. "Living Islamically in Non-Salafi Style but with Salafi Spirit: Islam in Brunei." In *New Horizons in Islamic Area Studies: Islamic Scholarship Across Cultures & Continents*, edited by Roziah Omar *et al*., pp.270-300. Kuala Lumpur: Asia-Europe Institute, University of Malaya, 2010.

_____. *Contestation for Authenticity: Interpreting and Observing Islam in the Center from Classical to Modern Period*. Kyoto: **Kyoto Series of Islamic Area Studies,** University of Kyoto, In Press.

Kamali, Muhammad Hashim. *Sharīʾah Law: An Introduction.* Oxford: Oneworld Publications, 2008.

Koppelman, Andrew. "And I Don't Care What It Is: Religious Neutrality in American Law." *Pepperdine Law Review* 39/5 (2013): 1115-37. [http://digitalcommons.pepperdine.edu/plr/vol39/iss5/5]

Lev, Daniel S. *Islamic Courts in Indonesia: A Study in the Political Bases of Legal Institutions*. Berkeley: University of California Press, 1972.

_____. "Judicial Institutions and Legal Culture in Indonesia."In *Cuture and Politics in Indonesia*, edited by Claiere Holt *et al*., pp.246-318. Ithaca: Cornell University Press, 1972a.

Mālik ibn Anas (d.7??).*al-Muwaṭṭāʾ*, edited by Muḥammad Raḥīm al-Dīn. Lahore: Muḥammad Ashrāf, 1979.

Muhammad K. Masud, Rudolph Peters and David S. Powers, eds. *Dispensing Justice in islam: Qadis and Their Judgments.* Leiden: Brill Academic Publishers, 2005.

_____. "*Ikhtilaf al-Fuqaha*: Diversity in Fiqh as Social Construction."In *Wanted Equality and Justice in the Muslim Family*, edited by Zainah Anwar, pp.65-94. Petaling Jaya: Musawah 2009.

An-Naʿim, ʿAbdullahi A.. "Complementary, Not Competing, Claims of Law and Religion: An Islamic Perspective.**"** *Pepperdine Law Review* 39/5 (2013): 1231-56. [http://digitalcommons.pepperdine.edu/plr/vol39/iss5/10]

Opwis, Felicitas. "The Construction of Madhhab Authority: Ibn Taymiyya's Interpretation of Juristic Preference (Istiḥsān)." *Islamic Law and Society* 15 (2008): 219-49.

Opwis, Felicitas. *Maṣlaḥa and the Purpose of the Law: Islamic Discourse on Legal Change from the 4th/10th to 8th/14th Century*. Leiden: Brill, 2010. [pp. 181-199 on Ibn Taymiyya].

Pozen, David E. "Self-Help and the Separation of Powers." *The Yale Law Journal* 124/1 (2014):1-247.

Rapoport, Yossef. "Royal Justice and Religious Law: Siyasah and Shari'ah Under the Mamluks." *Mamlūk Studies Review* 16 (2012): 71–102.

Ridwanul Hoque and Morshed Mahmud Khan. "Judicial Activism and Islamic Family Law: A Socio-Legal Evaluation of Recent Trends in Bangladesh." *Islamic Law and Society* 14/2 (2007): 204-239.

al-Shāfiʿī, Muḥammad ibn Idrīs (d.82?). *al-Umm*, edited by Rifʿat Fawzī Abd al-Muṭṭalib. Al-Manṣūrah: Dār al-Wafāʾ lil-Ṭibāʿah wal-Nashr wal-Tawzīʿ, 2001.

Vikør, Knut S."The Sharīʿa and the nation state: who can codify the divine law?" In*The Middle East in a Globalized World*, edited by Bjørn Olav Utvik and K.S. Vikør, pp. 220-250. Basel: Bergen 2000.

Welchman, Lynn, "Women, Family and the Law: The Muslim Personal Status Law Debate in Arab States." *New CHI* 6:411-37. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

Democracy, Religious Diversity, and Blasphemy Law in Indonesia

Oleh: Noorhaidi Hasan

Professor in Islam and Politics at the Faculty of Sharia and Law, Sunan Kalijaga State Islamic University of Yogyakarta

A. Introduction

Indonesia has evolved to be one of the most democratic Muslim countries in the world. The story began with the demise of Suharto's New Order authoritarian regime in 1998 that heralded a freedom of expression. Despite its success in undertaking the whole process of democratic transition, Indonesia by no means has encountered no challenge in transforming its political landscape. The biggest challenge was related to the rise of militant Islamist groups that engulfed the political arena of Indonesia by calling for jihad and other violent actions. Interestingly, although these groups have lost their momentum to take control over the Indonesian public sphere along with the on-going democratic consolidation and global war on terror, violent discourses and actions continue resonating. Demonstrations organised by conservative Muslim groups, including the Indonesian Muslim Solidarity Forum (Forum Solidaritas Umat Islam) and the Anti-Apostasy Movement Alliance (Aliansi Gerakan Anti Pemurtadan), erupted against minority religious groups. They threatened to close and burn down a dozen churches deemed illegal and suspected to be the headquarters where hidden Christianisation projects are taking place. Conflicts occurred not only between religious groups, but also within religious groups. Key examples of conflict occurring within religious groups include recent attacks on Ahmadiyya and Shiite communities in several Indonesian provinces.

The growing tide of religious conflicts and violence against minorities after Suharto seems inseparable from the failure of *Reformasi* to touch upon the fundamental issue of reforming the state's management of religious diversity that requires democracy as a precondition for it to develop. Without a significant touch on this issue, the position of religion vis-a-vis democracy has remained problematic for religion is at the intersection of a struggle between state, society and political forces. Individuals, groups and political forces thereby compete to represent the right to define boundaries in support of their organized claims and delegitimize those of others. The matter takes more urgency as democracy necessitates sustained responsibility of individuals, groups and the state to promote fundamental values, notions, and principles which are essential for democracy. As Almond and Verba (1989: 340-345) have put it, there is a strong correlation between successful democratization of a country and democratic culture and structure of polity. From this point of view, democratic culture is an amalgamation of freedom and participation on the one hand, and norms and attitudes on the other. It is rooted in a civic culture that features high levels of social trust, civicness, mutual cooperation and responsibility.

This paper will look at how the explosion of militant religious activism and violence against minorities in post-Suharto Indonesia is embedded in the state's failure to apply a proper management of religious diversity and civic pluralism. In the bottom of this issue lies controvertial Law No. 1 of 1965 on the prevention of the abuse or insulting of a religion, known as the Blasphemy Law. Debates have abounded on the extent to which the Law has transgressed the principles of religious freedom guaranteed by the Indonesian Constitution. This paper will thus also examine petitions filed by human rights activists and civil society organizations to demand judicial reviews of the Law before the Constitutional Court.

B. Religion and State in Indonesia

Indonesia is home to the largest Muslim population in the world. According to the population census of 2010, 87.18% per cent of 237.6 million of Indonesians are Muslims, 6.96 per cent are Protestants, 2.9 per cent are Catholics, 1.69 per cent are Hindus, 0.72 per cent are Buddhists, and 0.38 per cent are others. Despite the freedom guaranteed by the Indonesian Constitution (article 29) "for every citizen to practice his respective religion and belief," interestingly religious tensions and conflicts have been rife throughout the modern Indonesian history. The tensions and conflicts were rooted in the political dynamics of Indonesia in the run-up toward her independence in 1945. As a result of the opposition of Sukarno-led secular nationalists and like-minded leaders who preferred a secular republican model based on the Pancasila and the Constitution of 1945, the struggle of Islamist leaders in the Majelis Syura Muslimin Indonesia (Indonesian Muslim Consultative Assembly, Masyumi) to implement what was later known as the Jakarta Charter ended in failure.[12] This failure has been perceived by some Muslims a betrayal of the state toward their rights as a majority. Accordingly, the issue of the Jakarta Charter has constituted a recurrent theme in the Indonesian politics (Benda 1958; Anderson 1961; Boland 1982).

Given such a historical trajectory and the fact that its population is tremendously large, with a great diversity of religion, ethnicity, culture and tradition, Indonesia indisputably needs a proper strategy to manage religious diversity in order for it to guarantee inter-cultural tolerance and peaceful coexistence among different religious groups. The New Order realized this situation and thus endeavoured to manage the diversity, yet through a mechanism that often manipulated the diversity itself. Suharto inherited from their predecessor Law No. 1 of 1965 on the prevention of the abuse or insulting of a religion.[13] This Law is notorious for its incompatibility with principles of religious freedom as guaranteed by the Indonesian Constitution and human rights. Despite the very existence of various forms of religious beliefs in Indonesian society, it recognized only five religions: Islam, Christianity, Catholicism, Hinduism, and Buddhism.

Along with the spirit of this Law, shortly after his ascendancy to power in response to the failed communist coup in September 1965, Suharto began to limit spaces for religious freedom and people's participation in politics. He rejected the quest for revitalization of Muslim politics, for instance, but at the same time advanced a policy of marginalizing political Islam (van Bruinessen 1996). To shore up his policy, Suharto popularized development jargon and imposed the Pancasila as the state's governing doctrine. Any aspirations that challenged the Pancasila could be easily labelled either "left extreme" or "right extreme"; the Anti-Subversive Act inherited from Sukarno was used by the state to justify its methods. Through the indoctrination program called the *Pedoman Penghayatan dan Pengamalan Pancasila* (Guide to Comprehension and Practice of the Pancasila, P4), among other instruments, the Pancasila was systematically embedded in the minds of Indonesia's citizens.

To strengthen its hegemony over society and remove remnants of the Indonesian Communist Party, Suharto's New Order intensified the application of the Law No.1 of 1965 by supervising *Aliran Kepercayaan* (Javanese Mystical Sects). Positioned at the front guardian for this matter, the Attorney General's Office subsequently formed the Team PAKEM (Pengawas Aliran Kepercayaan Masyarakat, or the Supervision of Aliran Kepercayaan in Society). This team was charged with a task to watch various forms of belief in society considered closely related to the Indonesian Communist Party. During the period from 1971 to 1983 the Team PAKEM banned six Aliran Kepercayaan dan also sects of official religions, including Aliran Darul Hadist (Islam Jamaah), Aliran Kepercayaan Manunggal, Agama Budha Jawi Wisnu, Aliran Sanyoto, Saksi Jehova and Inkarussunnah (Lindholm 2010: 22-23).

---

122 In the Jakarta Charter there is a stipulation that requires Muslims to conform to the *shari`a,* a requirement that would place the state unequivocally behind Islam. This stipulation was removed from the Pancasila, whose first principle simply contains the words "Believe in One God [*Ketuhanan Yang Maha Esa*]."

13This law was initially issued in the form of a presidential decree. It was made into a law by Law No. 5/1969.

The New Order established official religious bodies and institutions representing the recognized religions, including Majelis Ulama Indonesia (MUI, the Indonesian Council of Ulama) for Islam, Persekutuan Gereja-Gereja di Indonesia (PGI, the Communion of Churches in Indonesia) for Protestanism, Bishop's Conference of Indonesia (KWI, Konferensi Waligereja Indonesia) for Catholicism, Perwakilan Umat Buddha Indonesia (Walubi, the Indonesian Buddhist Council Association) for Buddhism, and Hindudharma for Hinduism.These institutions are granted the authority to control the forms of religious activities and interpretations in society and define whether there is any deviation from the fundamental religious teachings of the religions (Lindholm 2010: 24).

The establishment of these semi-governmental bodies of the recognized religions was also aimed at domesticating the social and political forces of religious communities. To the Indonesian Council of *'Ulama',* for instance, the function of issuing religious legal opinions (*fatwa*s) and religious advises (*tausiyah*s) would be assigned. The nature of the Indonesian Council of Ulama as a body whose creation was instigated by the government was soon visible. The idea for the establishment of this council was made known to public during a national conference of Muslim preachers held in 1970 by the Pusat Dakwah Islam Indonesia (Centre for Indonesian Islamic Propagation). Mukti Ali, a modernist Muslim scholar appointed as a minister of religious affairs in 1971, recalled the idea and facilitated another conference of Muslim preachers in 1974. Suharto came to deliver opening address to this conference, in which he insisted the need for a nationwide body of *'ulama'* that can serve as, among other functions, the translator of the concepts and activities of development as well as the mediator between the government and *'ulama'* (Hosen 2004; Ichwan 2005; Mujiburrahman 2006). The Indonesian Council of Ulama was officially established a year later and Hamka was elected as its first chairman. Shortly after its establishment, the Majelis Ulama Indonesia was involved in polemics and issued a number of (controversial) *fatwa*s legitimizing government policies (Mudzhar 1993).

At the end of the 1980s, Suharto began to recognize the emotive and familiar message of Islam. While suppressing any *Kepercayaan* and sects considered deviant from the fundamental teachings of the recognized religions, he introduced a policy of accommodating Islam by focusing particularly on the accentuation of Islamic symbols in public discourse. Islam was thus systematically incorporated in the frame of reference of the state to offset the increasingly plausible challenge to the legitimacy of Suharto's political leadership (Liddle 1996). In this context, the Directorate General of Elementary and Secondary Education, for instance, issued a new regulation on student uniforms, lifting the ban for female students to wear headscarves (*jilbab*) while attending school. Suharto himself and his family went to Mecca to perform the *hajj* pilgrimage in 1991. Since then cabinet members and high ranking officials have no longer hesitated to declare the Islamic greeting, *Assalamu'alaikum,* in the opening passage of their speeches and this greeting is becoming increasingly popular. They also sought to demonstrate their concern with various Islamic affairs by, for instance, participating in religious festivals and celebrations.

In this sense, the strategy of the regime appeared to succeed in "subduing" pro-Islamist groups and indeed created "regimist Muslims," who did not recoil from showing themselves as a real partner of the state (Hefner 1993; 2000). This incorporatist inclusion of Muslim interests had in turn contributed to a re-politicisation of Islam and the diversifying demands and challenges of society difficult for the state to contain, channel, neutralise, or co-opt effectively (Porter 2002). In his comparative study on Pakistan and Malaysia Nasr (2001) refers to such a strategy as "Islamic leviathan," which allowed regimes in power to avoid fundamental reforms in their economies, political structures, and policy making. He argues that as a facet of the state's drive to expand its power and control through manipulation of ideology, the leviathan strategy hardly bears any positive result. In fact, the New Order's Islamisation trend was showing signs of decay when a wave of *Reformasi* forced Suharto to step down in May 1998.

C. Managing Religion in Transition

In the atmosphere of *Reformasi* brought about by Suharto's departure *shari'a* appeared to be a significant issue providing the medium through which collective actors associated with different movements within a cycle assign their aspirations and interests. This issue has facilitated the attempts made by the parties to propose the introduction of the *shari'a* into the Constitution, thus giving the *shari'a* a constitutional status. Two Islamic parties, United Development Party (PPP) and Moon and Crescent Party (PBB), were at the forefront to revive debates on seven words "*dengan kewajiban menjalankan syariat bagi pemeluknya,"* which had been removed from the Preamble to the Indonesian Constitution only a day after Independence.[14] Known as the *Piagam Jakarta* (Jakarta Charter), the words stipulate the obligation for adherents of Islam to follow the *shari'a*, as indicated earlier. Later, the debates shifted from the idea of Islam becoming the foundation of the state (*Dasar Negara*) to the amendment of Article 29 of the Constitution (Hosen 2005).

Although these attempts ended in failure, the demands for the application of the *shari'a* have resonated across the country and to some extent materialized with the enactment of *shari'a* by-laws (*perda*). The introduction of regional autonomy packages and direct elections of regional administrators (*pilkada*) gave a remarkable boost to the attempts made by the *shari'a* supporters to appropriate religious laws for the interest of their own, at the expense of individual freedoms and the rights of women and religious minorities (Hasan 2007).

The mounting demand for the application of the *shari'a* by-laws constitutes an inevitable consequence of inappropriate management of religious diversity by the state. As we have seen, the interest of the state to maintain its legitimacy by politicising religious symbols has made religion function more as a means of social control. Religion plays no role in fostering social cohesion, which Putnam (2005: 2) explains as a term that encompasses "issues of social justice, tolerance, inclusion and social integration." Coupled with the weakening of state power, failure to instil these values would take a risk of an increase in distrust and conflict in the society (Bouma 2008; Sajoo 2008).

The absence of trust that tied up different social groups also facilitated the eruption of riots and communal conflicts divided along religious, racial, and ethnic lines. Reflecting a common outcome of economic and socio-political instability, ethnic and religious conflicts that flared up in various regions of Indonesia threatened a society apparently imbued with a culture of tolerance based on harmonious inter-ethnic and inter-faith relations. In the Moluccas a fight between two youths quickly devolved into the bloody communal violence between Christians and Muslims, which claimed thousands of lives and wounded many others. Likewise, in Central Sulawesi, West and Central Kalimantan, protracted bloody communal confrontations which involved different ethnic groups resulted in property destruction and the mass exodus of refugees (Coppel 2005; van Klinken 2007).

In line with the democratic consolidation taking place in Indonesia, these conflicts have gradually come to an end. The problem has not been dissolved yet, however. Animosity against minorities have increased as a result of the identity politics proliferating in post-Suharto Indonesian public sphere. Opposition against minority groups such as Ahmadiyya and Shi'ite from the majority Muslim community erupted in various Indonesian provinces. Many of them were expelled by mobs attacking their houses and places of worship. Attacks also occurred against Christian communities. In January 2012, for example, members of the Indonesian Muslim Communication Forum and the Islamic Reform Movement harassed Taman Yasmin Church members who were conducting a service at a member's house. In another instance, in March the same year, the Batak Protestant Church Taman Sari Church in

14The attempt made by Muslim leaders to include the seven words into the Indonesian Constitution was strongly challenged secular *abangan* nationalists and like-minded leaders who preferred a secular republican model based on the Pancasila and the Constitution of 1945. As a result, many Muslim leaders felt betrayed. See B.J. Bolland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia* (The Hague: Martinus Hijhoff, 1982).

Bekasi was demolished following opposition from the Taman Sari Islamic People's Forum (Hui 2012).

D. The Law No. 1 of 1965 on Blasphemy

Discussions have abounded on the issue of whether the Law No. 1 of 1965 plays a role in the state's failure in protecting religious minorities. This Law is deemed responsible for the growing attacks against religious minorities targeted by hard-line Muslims on the basis of an accusation that their religious belief and practice amount to blasphemy or defamation of a religion, which is prohibited by the Law. Ahmadiyya doctrine that believes in the central position of Mirza Ghulam Ahmad as a prophet after Muhammad charged with a special task to reform and re-interpret Muhammad's messages through his holy *Tadzkira* is believed to have not only deviated from the fundamental teachings of Islam but also insulted the Muslim majority recognized belief. Likewise, Shiites are considered no less dangerous than Ahmadiyya for their doctrine on *imamate* is believed to be in sharp contrast with that of Sunni majority.

Article 1 of the Law No. 1 of 1965 prohibits "[e]very individual... in public from intentionally conveying, endorsing or attempting to gain public support in the interpretation of a certain religion embraced by the people of Indonesia or undertaking religious based activities that resemble the religious activities of the religion in question, where such interpretation and activities are in deviation of the basic teachings of the religion". The Law also creates a new provision, Article 156(a) of the Criminal Code which imposes a five year prison sentence "for whosoever in public intentionally express their views or engage in actions: a. that in principle incite hostilities and considered as abuse or defamation of a religion embraced in Indonesia. This article is to be read in conjunction with the provisions of Article 1 of the Law as mentioned above.

Hard-line Muslims and conservative organizations used the Law not only to intimidate Muslim minorities such as Ahmadiyya and Shi'ite communities but also to criminalize them. This is quite problematic in a situation when Indonesia is consolidating its newly born democracy that necessitates respect for pluralism and multiculturalism. Despite mounting criticism against the state policies towards religious sects and minorities, the government remained ambivalent to the principle of religious diversity. In response to the Ahmadiyah case, for instance, in 2008, the Minister of Religious Affairs, Attorney General and Minister for Internal Affairs issued a Joint Decree that cautioned members of the Jemaat Ahmadiyah Indonesia (JAI) against committing the offences indicated in Article 1 of the Law. In addition, it "warn[s] and instruct[s] the followers, members and/or leaders of the... (JAI), provided that they profess to being believers of Islam, to cease the propagation of interpretations and activities in deviation of the teachings of Islam, that involves the propagation of an ideology that believes in the presence of a prophet along with his teachings after the Prophet Muhammad" (Article 3). Furthermore, it seeks "to warn and instruct members of the community to maintain and safeguard harmony among believers of different religions as well as unity in public order within a community by not engaging in violation of the law against the followers, members and/or leaders of the... (JAI)" (Article 4). Failure to comply with these provisions would result in sanctions according to the Criminal Code, especially Article 156a which is the complement to the Law.

Understanding the situation, human right activists and civil society organizations expressed their concern with the Law No. 1 of 1965 as one of the factors behind continued religious intolerance in the country. They filed a demand for constitutional review of the Law before the Constitutional Court. No less than 54 legal counsels unified in "the Advocating Team of Religious Freedom" represented the petitioners to argue that the Law is in conflict with the Indonesian Constitution in terms of both formal and material aspects. The Law was issued in the era of guided democracy as a result of Presidential Decree of 1959 which gave an unlimited power to Sukarno. Hence, unlawful from the perspective of the constitutional law. They insisted that the Law has transgressed the principle of religious freedom as stipulated in article 28E (1 and 2), article 28I (1), and article 29 (2) of the Indonesian Constitution

(Lindholm 2010; Crouch 2012; Nurhasanah 2014). They believed that the Constitution is very clear in guaranteeing the rights of every citizen to practice his/her own religion and faith. In other words, religious freedom is a non-derogable right guaranteed by the Constitution and thus, no one, even the state, has the right to decrease or diminish it.

Moreover, the petitioners were of the opinion that the definition of the act of blasphemy in Article 1 of the Law No. 1 of 1965 is quite loose: Whether someone or a group of people, such as Ahmadis or Shi'ites, who express their own theological belief, which is certainly different from that of the Muslim Sunni majority, can be considered to have committed blasphemy. The same holds true for its elucidations which limit the number of the official religions into five and now six, after Confucianism was recognized as an official religion, and this can serve as a pretext to degrade the freedom of religion guaranteed by the Constitution. In the words of the petitioners, Article 1 of the Law justifies the state's ambivalence toward religious diversity and even its discriminative attitude toward certain religious communities. Apart from that, the petitioners were also of the opinion that the regulation granting the Minister of Religious Affairs, Attorney General, and Minister of Internal Affairs the authority to involve in the process of prohibiting an allegedly blasphemous organization or sect transgresses the principle of due process of law that requires any forms of dissolution and prohibition be carried out through a fair, independent, and open trial.

In 2010, the Constitutional Court decided the case by affirming the legality of the Law No. 1 of 1965. According to the Court, the legal norms of the Law are not in conflict with the Constitution for they are aimed at protecting existing religious communities, especially the freedom of the mainstream religious communities to believe and practice their respective religions. In other words, the Law is deemed necessary for Indonesia to protect religions from any insulting actions. Thus, the Constitutional Court believed that, despite any weaknesses, the existence of the Law has been instrumental to protect people against anyone or a group who deliberately disturb and even harm their religious belief. The Constitutional Court claimed that problems sometimes occur indeed, but at a practical level, when, for instance, judges interpreted the articles in the Law with their narrow understanding and perspectives (Crouch 2012; Lukito 2014).

E. The Second Judicial Review

Discontented with the above result, in 2012 a group of lawyers united in Universalia Legal Aid Institute, supported by Indonesian Association of Ahl al-Bayt, filed a demand to the Constitutional Court for the second judicial review on the Law No. 1/PNPS/1965 on behalf of those claiming to be victims of the Law. This petition was pleaded in response to brutal attacks by Sunni Madurese majority against Shiite community, followers of Tajul Muluk, in Sampang Madura. The attacks caused a dosen casualties and displaced hundreds of Shiites from their home town.[15] The Indonesian Council of Ulama of East Java issued a *fatwa* legitimizing the attacks by stating that Shi'ite teachings, i.e., those of the Twelver Shi'ism (Imamiyah Ithna Ash'ariyah) or those using the pseudonym like Madzhab Ahl al-Bayt and the other similar ones, as well as the teachings similar with the basic doctrines of the Twelver Shi'ism, are misguided and misleading. More dramatically, Tajul Muluk was brought to trial. Presecutors charged him of having committed a criminal offense as stipulated in Article 156a on the basis of various reasons, including:

1. He added the standard *shahada* to acknowledge the very existence of twelve *imam*s among the followers of Ithna Ash'ariyya and Ja'fariyya;

15The process of this Judicial Review, where I was involved as one of expert witnesses, is recorded in draft book Yayasan LBH Universalia, "Permohonan Pengujian Pasal 156A KUHP Juncto Pasal 4 UU Nomor 1/PNPS/1965 tentang Pencegahan Penyalahgunaan dan/atau Penodaan Agama Kepada MK RI Perkara Nomor 85/PUUX/2012 (Jakarta: Yayasan LBH Universalia, 2014).

2. He excommunicated some Companions, father-in-laws and wives of the Prophet Muhammad.
3. He forced his followers to commit *taqiyya* (hidding their belief) before the Sunni majority.

The petitioners argued that despite the fact that the Constitutional Court's decision in 2009 entirely rejected the petition pleaded in the first judicial review, the Law remains in need to be reviewed as the Constitutional Court's judges themselves clarified that Article 156a of the Criminal Code used to criminalize the victims should be interpreted carefully and appropriately by police, prosecutors and judges. This clarification indicates the judges' inconvenience of the Law. One is puzzled indeed on the extent to which the law enforcement apparatus could appropriately interprete the article. Without a clear guideline to interprete the article, the petitioners argued, the issue remains constitutionally problematic. Even, the use of Article 156a might be inconsistent with the spirit of the Law and, thus, potential to disturb constitutional right of a citizen. In their opinion, Tajul Muluk is a clear example of how a citizen should lose his freedom—being detained for four years—because of the article. They insisted that there is an inclination among law enforcement apparatus to refer to the *fatwa* of Indonesian Council of Ulama, which have constitutionally no authority to judge whether a religious group or belief is deviant from Islam. On behalf of Tajul Muluk and his followers, they therefore demanded an abolishment of Article 156a and the Law as well.

Article 3 of the Law No. 1 of 1965 actually sought to limit the application of Article 156a. It is stated that this article is only applied for those ignoring warning by the government authorities in the form of a joint decision to be issued by Minister of Religious Affairs, Attorney General and Minister of the Internal Affairs: Those stopping their artivities after being warned by the authorities cannot be prosecuted. The petitioners argued that the necessity for the government authorities to warn 'any deviant sect' by issuing a joint decree is a condition for the application of Article 156a and this is justified by various jurisprudences, including the verdict of the District Court of Polewali on 28 June 2006. In the case of Tajul Muluk and his followers, they have never received such a warning from the government authorities, but directly to confront phisical attacks by the Sunni majority and persecution by the legal apparatus. In the petitioners' opinion, the application of Article 156a on Tajul Muluk and his followers clearly violates the citizents' freedom to profess religion and to worship according to their respective beliefs.

The petitioners also questioned the Constitutional Court's understanding that the right and authority to determine true teachings of a religion belong to the parties within the religion. According to the Court, every religion has its principal teachings generally accepted by followers of the religion. Moreover, as a country that adopts the principle of inseparability between religion and the state, Indonesia has the Ministry of Religious Affairs charged not only with a special duty to serve and protect the growth and development of religions, but also has the apparatus and organization to collect opinions of religious authorities within a certain religion. Therefore, the state does not autonomously determine the principal teachings of a religion, but through its capacity to collect opinions so as to reach an agreement of the parties within the religion in question. Acoording to the petitioners, by allowing the Ministry of Religious Affairs to collect opinions of religious authorities of a certain religion in order for them to determine correct fundamental doctrines of the religion the state denies citizens' right to believe and practice their own religion and belief. Given a diversity of religious groups and opinions within a certain religion, the Ministry of Religious Affairs was inclined to simplify the matter by relying on official religious bodies and institutions representing the existing religions. Hence, the Indonesian Council of Ulama's dominant position in defining what true and not true about Islam, for instance.

An expert witness in the case, I myself questioned the Indonesian Council of Ulama's authority through its *fatwa* to judge whether a religious belief or sect (religious organization) is heretical and theologically misleading so that its followers must return to true teachings of the religion. The Court's decision in Madura to punish Tajul Muluk and his followers clearly referred to the *fatwa* of the Indonesian

Council of Ulama in East Java stating that Shi'ite teachings propogated by Tajul Muluk are heretical and misleading. I argued that *fatwa* is a non-binding legal opinion from the perspective of Islamic law and hence, contingent to certain contexts, mostly political. Ulama themselves have differing opinions on every legal issue as their techniques of drawing legal inferences vary along with their *madhhab* preferences. Indeed, Islam does not prevent Muslims from having different opinions not only on legal issues but also on theological issues pertaining to its fundamental belief and teaching. The significance of political context for a *fatwa* is evidenced in the *fatwa* on Shiite in 1984 by the Indonesian Council of Ulama, which were then forced to emphasize harmony among different religious groups along with the government policy of making Pancasila as the sole fondation (*asas tunggal*) of all political, social, cultural and even religious activities.This *fatwa* only stated that there is a need for Indonesian Muslims to be aware of destructive (meaning political) influences of Shiites on religious harmony in the country.

Moreover, I argued that in Islamic tradition theological debates have abounded since the early days of Islam. After the death of the Prophet Muhammad, the debates have become more intense along with Muslims' encounter with Greek philosophical tradition. Touching on fundamental doctrines of Islam, including the issues of God, prophethood of Muhammad, the authenticity of the Quran, destiny, and Judgment Day, the debates took place within the specific domain of *mutakallimun*, or theologians. Ideas and opinions arising from the debates were called *ra'y* or theological opinions and these were beyond the authority of *mufti*s whose domain was confined to respond to legal issues by using legal categories such as obligatory, recommended, permitted, disapproved and forbidden. The theological opinion, on the contrary, examined a thought, deed or action of a person from a theological perspective: Whether that is false and misleading, for example. Those having theological opinions will bear on their shoulder theological consequences, not legal consequences. And the theologians always asserted that this is *ra'y* or theological opinion, which has accordingly nothing to do with legal affairs. In a theological conception, one having the authority to lay down consequences to such actions is not ruler or theologians, but God alone. If the person is declared infidel from a certain theological point of view, he would be prepared to accept theological consequences, being punished by God.

F. Conclusion

This paper has shown that recent tensions and conflicts occuring within certain religious group and among different religious groups have inextricably linked to the dynamics of political transition in the aftermath of the demise of Suharto's New Order authoritarian regime in 1998. The failure of *Reformasi* to touch on the management of religious diversity has positioned religion in a complicated situation via-a-vis democracy. In fact, despite the declining threats of Islamic radicalism and terrorism, Indonesia has not been away from possible explotion of religious conflicts. Demonstrations against minority religious groups organized by conservative and hard-line Muslim groups have repeatedly erupted. The most dramatic occured when a group of people in Cikeusik Banten attacked Ahmadi community and burned down their houses. Similar tragedy occurred when a group of Sunni Madurese majority attached Shiite community, the followers of Tajul Muluk, in Sampang and displaced them from their home town. Perpetrators of violence even succeeded in cancelling the visit to Indonesia by singer Lady Gaga and the speaking tour by Irshad Manji, the Canadian lesbian Muslim author and activist.

At the center of the issue lies the controvertial Law No. 1 of 1965 that to some extents has granted a legitimacy for hard-line and conservative Muslims to intimidate religious minorities on the basis of an accusation that their religious belief and practice amount to blasphemy or defamation of a religion, which is prohibited by the Law. Human right activists and civil society organizations made attempts to demand judicial reviews on the Law. The petitioners highlighted importance of religous freedom as guaranteed by the Indonesian Constitution. The Law itself has its own historical background and was issued within certain political context related to mounting threats of Communism leading to the failed Communists coup in 1965. Suharto's New Order regime sought to appropriate the Law for its own interests especially

to maintain its hegemony and power. Despite the rejection by the Constitutional Court of the judicial reviews, the attempts made by the human right activists and civil society organizations remain crucial to remind the Indonesian government of the importance of a proper management of religious diversity, which is in line with the spirit of religious freedom guaranteed by Islam.

References

Almond, Gabriel A and S. Verba, *The Civic Culture: Political Attitudes And Democracy In Five Nations* (London: Sage, 1989), pp. 340-345.

Anderson, B., 1961. *Some aspects of Indonesian politics under the Japanese occupation: 1944-1945.* Ithaca, NY: Cornell University Press.

Benda, H.J., 1958. *The crescent and the rising sun: Indonesian Islam under the Japanese occupation 1942-1945.* The Hague and Bandung: W. van Hoeve.

Bolland, B.J. 1982. *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*. The Hague: Martinus Hijhoff.

Bouma, Gary D. 2008. "The Challenge of Religious Revivalism and Religious Diversity to Social Cohesion in Secular Societies." In *Religious Diversity and Civil Society, A Comparative Perspective*, ed. Bryan S. Turner. London: Bardwell Press, pp. 13-25.

Coppel, C.A. ed. 2005. *Violent Conflicts in Indonesia: Analysis, Representation, Resolution.* London: Routledge.

Crouch, Melissa, "The Indonesian Blasphemy Case: Affirming the Legality of the Blasphemy Law", *Oxford Journal of Law and Religion* (2012): 1-5.

Hasan, Noorhaidi. 2007. "Islamic Militancy, Shari'a, and Democratic Consolidation in Post-Suharto Indonesia, *RSIS Working Paper No 143.* Singapore: Rajaratnam School of International Studies.

Hefner, Robert W. 1993. "Islam, State, and Civil Society: ICMI and the Struggle for the Indonesian Middle Class." *Indonesia* Vol. 56 (April): 1-35.

--------. 2000. *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*. Princeton: Princeton University Press.

Hosen, Nadirsyah. 2004. "Behind the Scenes: Fatwas of Mejelis Ulama Indonesia (1975-1998)." *Journal of Islamic Studies* Vol. 15, No. 2: 147-79.

--------, 2005. "Religion and the Indonesian Constitution: A Recent Debate," *Journal of Southeast Asian Studies* Vol. 36, No. 3: 419-440.

Hui, Jennifer Yang, "Religious Harmony under Attack in Indonesia", http://www.nationmultimedia.com/opinion/Religious-harmony-under-attack-in-Indonesia-30216068.html

Ichwan, Moch. Nur. 2005. "`Ulama, State and Politics: Majelis Ulama Indonesia After Suharto." *Islamic Law and Society* Vol 15, No. 1: 45-72.

Ismail, Faisal. 1995. "Islam, Politics and Ideology in Indonesia: a Study of the Process of Muslim Acceptance of the Pancasila." PhD dissertation, McGill University.

Liddle, R. William. 1996. "The Islamic Turn in Indonesia: A Political Explanation." *Journal of Asian Studies* Vol. 55, No. 3: 613-34.

Lindholm, Tore (Supervisor). 2010. "Protecting the One and Only God: A Human Rights Assessment on Indonesian Blasphemy Law", *Unpublished Thesis*. Oslo: Faculty of Law, University of Oslo.

Lukito, Ratno. "In-Between the Two Pressures: Constitutional Notorious of the Indonesian Blasphemy

Law," Paper presented at at the third joint conference on *Apostasy, Blasphemy and Heresy from a Legal Point of View*, held by the Faculty of Humanities, Georg August University of Gottingen and the Faculty of Sharia and Law, Sunan Kalijaga State Islamic University of Yogyakarta, Gottingen, Germany, 3-4 June 2014.

Mujiburrahman. *Feeling Threatened: Muslim-Christian Relations in Indonesia's New Order*. ISIM Dissertation. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006.

Mudzhar, Mohammad Atho. *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia: Sebuah Studi tentang Pemikiran Hukum Islam di Indonesia 1975-1988*. Jakarta: INIS, 1993.

Mustafa, Aris et al. 2005. *Ahmadiyah: Keyakinan yang Digugat.* Jakarta: Pusat Data dan Analisa Tempo.

Nasr, Seyyed Vali Reza. 2001. *Islamic Leviathan: Islam and the Making of State Power*. Oxford, N.Y.: Oxford University Press.

Nurhasanah, "Penolakan Mahkamah Konstitusi terhadap Judicial Review terhadap Undang-Undang No. 1/PNPS/1965 tentang Pencegahan dan/atau Penodaan Agama Perpsektif Fikih Siyasah," *Unpublished Undergraduate Thesis*, Yogyakarta: Fakultas Syariah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga, 2014.

Porter, Donald J. 2002. *Managing Politics and Islam in Indonesia*. London: Routledge.

Putnam, Robert. 2005. "Education, Diversity, Social Cohesion and Social Capital." *Meeting of OECD Education Ministers; Raising the Quality of Learning for All*. Dublin: 18-19 March.

Sajoo, Amyn B. 2008. "Citizenship and Its Discontents: Public Religion, Civic Identities." In *Religious Diversity and Civil Society, A Comparative Perspective*, ed. Bryan S. Turner. London: Bardwell Press, pp. 27-47.

Van Bruinessen, Martin. 1996. "Islamic State or State Islam? Fifty Years of State-Islam Relations in Indonesia." In *Indonesien Am Ende Des 20. Jahrhunderts,* ed. Ingrid Wessel. Hamburg: Abera, pp. 19-34.

Van Klinken, Gerry. 2007. *Communal violence and democratization in Indonesia: Small Town Wars*. London: Routledge.

Wahid Institute, Monthly Reports on Religious Issues Nos. I-XXX, in http://www.wahidinstitute.org.

Yayasan LBH Universalia. 2014. "Permohonan Pengujian Pasal 156A KUHP Juncto Pasal 4 UU Nomor 1/PNPS/1965 tentang Pencegahan Penyalahgunaan dan/atau Penodaan Agama Kepada MK RI Perkara Nomor 85/PUUX/2012. Jakarta: Yayasan LBH Universalia.

Konstruksi Gender Mainstreaming di Era Multikulturalisme: Ikhtiar Memperkuat Arah Gerakan Gender pada Ruang Publik di Indonesia

Oleh: Prof. Dr. Hj. Siti Muri'ah

Abstract

Gender discourse at Indonesian until current have position that progressively strong, both as scholarly study (study issues), and also movement. Gender's movement has cleared away until support practice level gender in public rooms (public sphere). But, dynamic of gender that happening on gender's movement reaps a lot of criticism while simultaneously with multiculturalism's movement. Gender's movement just create culture form dominates new, female internal conflict and can't secure justice yet for female in their groups. Necessary one wider movement model until public's level arrangement and State policy that right ala gets to secure gender's justice. To it, necessary construction paradigmatic new, for example movement paradigm support that gets orientation on accrued by right of determines thyself (self determination), admitting politics rights (political recognition), get approaching of down (bottom up) and secures female justice at level was contemned by it communal environment. Utilized up to the effect that at requires good implementation strategy internally and also external. Internally, necessary stage strengthens consciousness, strengthening solidity and strengthens functional gender's movement. Externally, necessary steps for example: creating access room, participation, control and benefit that gets gender's justice on sector public and State policy. With paradigmatic construction and that reach strategy, expected by gender mainstreaming get multiculturalism basis manifestly can materialize deep spatial public and State politics policy that give surety will gender's equivalence and justice widely.

***Key Words**: Gender mainstreaming, multikulturalisme, ruang publik, Indonesia.*

A. Pendahuluan

Diskursus Gender sampai saat ini tetap menjadi topik menarik, bahkan gender mengalami *positioning* yang lebih kuat, bukan saja sebagai kajian keilmuan *(study issues)*, namun telah merambah hingga level praktik penguatan gender dalam ruang-ruang publik *(public issues)*. Gender bukan lagi sebatas wacana dan topik-topik kajian, namun sudah sampai level pengembangkan perspektif dan gerakan untuk menjadi kultur bersama yang harus ditata ulang *(re-constitution)* pada ruang-ruang publik. Kajian Gender saat ini semisal bukan lagi menyoal tentang relasi antara agama dan perempuan, namun telah masuk pada bentuk-bentuk penguatan dalam konstruksi sosial bernegara. Demikian juga, lingkup studi gender juga semakin signifikan dan luas ketika dipersandingkan dengan topik lain, seperti multikulturalisme.

Sebagai sebuah kajian, gender memang bermula dari adanya fakta ketimpangan relasi antara laki-laki dan perempuan yang bersifat hegemonik terhadap entitas inferior perempuan[16]. Problemnya kemudian berlanjut dengan massifnya perilaku sosial dengan berbagai alat legitimasi seperti doktrin-doktrin teologis, budaya, politik dan model-model lain yang merepresentasikan kontruksi gender tertentu yang jauh dari nilai persamaan *(equality)* sehingga membentuk sebuah konstruksi sosial. [17].

16 Tina Chanter, *Gender: Key Concepts in Philosophy*, (London: Continuum International Publishing Group, 2006), hlm. 9.
17 Chris Beasley, *Gender & Sexuality: Critical Theories, Critical Thinkers*, (London: Sage Publications, 2005), hlm. 11.

Dalam konstruksi sosial tertentu, kondisi ini menimbulkan dampak negatif yang semakin kuat ketika berada dalam ruang struktur masayarakat yang multikultur seperti Indonesia.

Ketika Ketimpangan gender telah menjadi konstruksi sosial, maka memunculkan pola perbedaan perlakuan antara laki-laki dengan perempuan dalam peran sehari- hari dan menjadi stereotipe tertentu di dalam masyarakat. Perempuan secara inferior dibingkai dalam fakta relasi dominatif, eksploitatif dan menjadi sasaran prilaku hegemonik.[18]

Pola sosial yang seperti ini akan mengakibatkan pada terbentuknya pola konstruksi kultural akan semakin sulit diubah. Apalagi jika pola seperti ini 'sengaja' dibentuk, disosialisasikan, diperkuat, dan bahkan dikonstruksi secara sosial atau cultural baik melalui ajaran keagamaan maupun kebijakan Negara.[19]. menurut Richard A. Lippa, situasi seperti ini dibahasakan dengan istilah *power relation.* [20]

Secara doktrinal, Islam melalui Alquran dan Sunnah sebenarnya secara tegas memandang laki-laki dan perempuan secara *equal (al Musawah),* sehingga eksistensi perempuan sesungguhnya merupakan kekuatan penyeimbang *(balancing power)* bagi laki-laki untuk melakukan kerjasama secara 'simbiosis-mutualistik' dalam penciptaan sistem kehidupan yang harmoni. Ziaul Haque dalam *Revelation and Revolution in Islam* pernah menjelaskan, ada tiga *reason* bagi diutusnya para nabi kepada manusia: *pertama,* untuk menyatakan kebenaran; *kedua,* untuk melawan kepalsuan *(bathil)* serta penindasan *(zulm)*; dan *ketiga,* untuk membangun komunitas atas dasar kesetaraan sosial, kebaikan, keadilan dan kasih sayang.[21] Dengan demikian, secara teknis dan sosial revolutif, kedatangan Islam memiliki tujuan untuk mengutamakan nilai-nilai persaudaraan yang universal *(universal brotherhood)*, kesetaraan *(equality)* dan keadilan social *(social justice).*[22]

Meski demikian, dalam praktiknya, ketidakadilan gender baik dalam ruang privat maupun ruang sosial/publik tetap menjadi fenomena yang masih tak terhindarkan. Dalam ruang sosial yang menjadi arena perebutan berbagai macam budaya (multikultur) dan perebutan aneka macam politik identitas, identitas perempuan menjadi salah satu pusaran perdebatan kunci. Namun ironisnya, perebutan identitas perempuan seringkali berakhir pada situasi yang tidak atau belum menguntungkan perempuan itu sendiri.

Penulis yakin, tentu ada sesuatu yang salah *(something wrong)* dari fenomena ini baik dikarenakan belum kuatnya pemahaman bersama *(world view)* soal keadilan gender maupun penguatan gender di ruang publik terlebih ditengah masyarakat yang multikultur. Padahal, masyarakat multikultural merupakan sebuah kondisi atau tatanan yang seharusnya berisi masyarakat yang bersedia menerima kelompok lain secara sama sebagai kesatuan, tanpa mempedulikan perbedaan budaya, etnik, gender, bahasa, ataupun agama. Singkatnya, masyarakat multikultur adalah masyarakat yang memberikan penegasan bahwa dengan segala bentuk perbedaannya, mereka adalah sama di dalam ruang publik.[23]

Berawal dari pemikiran itulah, diperlukan sebuah telaah kajian tentang pola-pola strategi pengarus-utamaan gender *(gender mainstreaming)* dalam tatanan masyarakat multikultur dengan fokus pada usaha memperkuat gerakan gender di sektor publik di Indonesia.

---

18 Fakta inilah yang memunculkan suatu bentuk pertanyaan dari Clane Chambers yaitu mengapa ketimpangan relasi gender terjadi sepanjang sejarah disamping persoalan penting atas perubahan sosial. Clane Chambers, *Sex, Culture, and Justice: The Limits of Choice*, (Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2008), hlm. 46.

19 Jasmani, *Pendidikan Islam Egaliter: Membangun Pendidikan Feminim atas Superioritas Maskulinitas*, (Yogyakarta: Absolute Media, 2011), hlm. 6.

20 Lebih detailnya tentang kedua teori ini lihat dalam Richard A. Lippa, *Gender, Nature, and Nurture*, (New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, Inc., 2002).

21 Ziaul Haque, *Revelation and Revolution in Islam,* (New Delhi: International Islamic Publishers, 1992), hlm. 30.

22 Asghar Ali Engineer, *Hak-Hak Perempuan dalam Islam*, (terj.) Farid Wajidi dan Cici Farkha Assegaf, (Yogyakarta: LSPPA, 2000), hlm. 22.

23 *Ibid*., hlm. 98.

B. Studi Gender dalam Multikulturalisme

Studi gender memiliki fokus kajian tentang kesetaraan *(equality)* tentang relasi laki-laki dan perempuan dalam kehidupan sosial. Namun ketika dipersandingkan dengan wacana multikulturalisme, maka sedikit memiliki fokus yang relatif berbeda. Jika multikulturalisme berfokus pada membela minoritas dalam kelompok, maka gender mainstreaming yang biasanya dilekatkan pada kaum feminisme membela minoritas gender, yakni perempuan.

Konsekuensinya, dalam konteks multikulturalisme yang seringkali berhubungan dengan identitas individu dalam kelompok, identitas perempuan yang menjadi *concern* studi gender mesti tidak dipahami sebagai identitas yang tunggal.[24] Kajian multikulturalisme akan memotret sekian banyak identitas perempuan-perempuan dalam kelompoknya masing-masing dan mesti dilihat sebagai fenomena yang berbeda-beda sesuai kondisi budayanya masing-masing. Hal ini berbeda dengan cara pandang dominan feminisme. Meski demikian, gender dalam multikulturalisme memiliki *core* semangat yang sama, yakni membela minoritas, dalam hal ini seringkali terjadi pada perempuan dalam ruang publik sosial.

Secara sederhana, multikulturalisme berarti "keberagaman budaya".[25] Terdapat tiga istilah yang kerap digunakan secara bergantian untuk menggambarkan masyarakat yang terdiri keberagaman tersebut, baik keberagaman agama, ras, bahasa, dan budaya yang berbeda yaitu pluralitas *(plurality)*, keragaman *(diversity)*, dan multikultural *(multicultural)*. Ketiga ekspresi itu sesungguhnya tidak merepresentasikan hal yang sama, walaupun semuanya mengacu kepada adanya 'ketidak-tunggalan'.

Secara konseptual terdapat perbedaan signifikan antara pluralitas, keragaman, dan multikultural. jika pluralitas *(plurality)* sekadar merepresentasikan adanya kemajemukan (yang lebih dari satu), maka multikulturalisme menunjuk pada makna kesediaan menerima kelompok lain secara sama sebagai kesatuan, tanpa memperdulikan perbedaan budaya, etnik, Gender, bahasa, ataupun agama. Dengan demikian, multikulturalisme memberikan penegasan bahwa dengan segala perbedaannya itu mereka adalah sama di dalam ruang publik.

Dalam konteks ruang publik, multikulturalisme menjadi semacam respons kebijakan baru terhadap keragaman. Adanya komunitas-komunitas yang berbeda saja tidak cukup; sebab yang terpenting adalah bahwa komunitas-komunitas itu diperlakukan sama oleh negara. Oleh karena itu, multikulturalisme sebagai sebuah gerakan menuntut pengakuan *(politics of recognition)* terhadap semua perbedaan sebagai entitas dalam masyarakat yang harus diterima, dihargai, dilindungi serta dijamin eksisitensinya.[26] multikulturalisme meniscayakan baik secara realitas maupun etika bagaimana keragaman semestinya dikelola dalam ruang publik.[27]

Dalam studi multikulturalisme, setidaknya terdapat 3 bentuk keragaman budaya yang paling umum dijumpai dalam masyarakat modern. Yakni, (1) keanekaragaman subkultur (*subcultural diversity*), (2) keanekaragaman perspektif (*perspectival diversity*) dan (3) keanekaragaman komunal (*communal diversity*).[28] *Pertama,* Keaneka-ragaman sub-budaya (*subcultural diversity*). Meskipun warga

---

24 Dalam isu pologami misalnya yang seringkali menjadi isu relasi laki-laki dan perempuan, respon perempuan-perempuan sangat variatif. Terdapat perempuan yang secara tegas menolak dengan dasar ketidaksetaraan, sementara perempuan yang lain dapat menerimanya, dengan alas an keberimanannya.

25 Andre A Scott Lash dan Mike Featherstone (ed.), Recognition And Difference: Politics, Identity, Multiculture (London: Sage Publication, 2002), hlm. 2-6.

26 Jurnal multikulturalisme dalam pendidikan Islam, http://ern.pendis.kemenag.go.id/DokPdf/ern-II-06.pdf, hlm. 3.

27 Tim Penyusun Martono dkk, *Hidup berbangsa dan Etika Multikultural* (Surabaya: Forum Rektor Simpul, 2003), hlm. 10.

28 Professor Bhikhu Parekh (kelahiran 1935) adalah pengajar di Pusat Studi Pemerintahan Global di *London School of Economics* (LSE) dan profesor emeritus jurusan teori-teori politik di University of Hull (Inggris). *Rethinking Multiculturalism* (2000) serta *Gandhi* (2001). Baca juga selengkapnya dalam Hendar Putranto, *Jurnal Ultima Humaniora*, Maret 2013, hal 11-28. Bandingkan juga Bandingkan dengan pernyataan yang dibuat oleh Paul Kelly (2002). Editor. *Multiculturalism Reconsidered.* Oxford: Polity Press, hlm. 1. Menurutnya, *"all modern states face the problems of multiculturalism even if they are far from endorsing multiculturalism as a policy agenda or oicial ideology. They do so because they face the conlicting claims of groups*

masyarakat sama-sama menganut dan meyakini sebuah kultur yang kurang lebih sama, namun mereka tidak menjalankan keyakinan dan praktik-praktiknya secara sama dalam sejumlah aspek kehidupan yang penting. Meskipun mungkin terlihat kurang lumrah, namun mereka merasa bahagia dalam menjalankan pola-pola budaya seturut pandangan mereka yang khas ini di dalam sebuah kultur yang dominan.

Kedua, Keanekaragaman perspektif (*perspectival diversity*). Sejumlah warga masyarakat teramat kritis dalam menyikapi atau menanggapi prinsip-prinsip dan nilai-nilai dari budaya yang dominan dan mereka berupaya untuk menyusun kembali nilai-nilai dan prinsip-prinsip kehidupan tersebut agar menjadi lebih seimbang. Contohnya, kaum feminis yang mengkritik bias-bias patriarkal yang sudah mengurat akar dalam struktur dan budaya masyarakat di mana mereka hidup. Mereka mengembangkan perspektif yang khas tentang bagaimana kultur bersama itu harus ditata ulang dan 'disusun kembali' (*re-constitution*). sedangkan *Ketiga,* Keanekaragaman komunal (*communal diversity*) merupakan sejumlah komunitas yang sadar-diri, yang cukup rapi terorganisasi dan yang percaya sekaligus menghidupi kepercayaan itu lewat praktik-praktik tertentu secara berbeda-beda.

Selain bentuk keragaman tersebut, dalam studi multikulturalisme juga ada dua model kemungkinan untuk menanggapi kemajemukan budaya ini. *Pertama,* kemajemukan dipersilakan dan bahkan dirayakan.[29] Kemajemukan dianggap sentral untuk mengembangkan pemahaman diri baik individu maupun warga masyarakat. Kemajemukan dihormati, tidak hanya lewat tutur kata melainkan juga lewat hukum dan kebijakan yang sengaja dibuat untuk menjamin kemajemukan tersebut. *Kedua*, dengan mengembangkan kebijakan asimilasi, dimana kemajemukan budaya, dengan satu atau lain cara, diupayakan untuk dilebur (diasimilasi) ke dalam budaya yang dominan (*mainstream*), entah sebagian saja atau seluruhnya. Multikulturalitas dengan demikian mengacu pada fakta kemajemukan budaya (*cultural plurality*) sementara multikulturalisme adalah tanggapan atas fakta tersebut.

Dengan mempertimbangkan arah kajian tersebut, maka studi gender dalam multikulturalisme meski berarah pada telaah 1) bagaimana tempat dan peran perempuan dalam pembuatan kebijakan dan model yang menjamin multikulturalisme tanpa menimbulkan gesekan konflik sosial, 2) Apakah multikulturalisme yang dibangun mendukung dan memajukan isu kesetaraan Gender serta menghapuskan kekerasan dan penindasan terhadap perempuan sebagaimana diperjuangkan kaum feminis dan 3) bagaimana aplikasi dari multikulturalisme dan problematika teoretis-praktis di lapangan yang muncul sebagai konsekuensi dari penerapan multikulturalisme sebagai sebuah cara menata masyarakat yang semakin majemuk.

Selain pertanyaan-pertanyaan tersebut, studi gender di era multikulturalisme juga mesti diarahkan pada pencarian format model paradigm gerakan gender yang efektif dalam era multikulturalisme dengan konteks Indonesia. Dalam konteks kajian, hal ini penting dipikirkan, sebab pada kenyataannya, seringkali gerakan gender dalam era multikulturalisme justru seringkali menimbulkan efek konflik sosial yang justru jauh dari nilai positif multikulturalisme itu sendiri. Juga demikian, apakah multikulturalisme yang dibangun mendukung dan memajukan isu kesetaraan Gender serta menghapuskan kekerasan dan penindasan terhadap perempuan itu sendiri.

C. Fenomena Gerakan Gender di Indonesia

Sejauh ini, gerakan gender *(gender movement)* di Indonesia telah mengalami perkembangan yang signifikan. Bermula dari sekedar memperkuat wacana kajian teoritis perspektif gender seperti penafsiran atas ayat-ayat teologi berperspektif gender, saat ini, telah memasuki gerakan-gerakan yang lebih bersifat praksis, seperti gerakan memperkuat gender dalam ruang kebijakan-kebijakan publik yang dibuat. Alhasil, gerakan gender pada masayarakat Indonesia yang multikultur mengalami dinamisasi

---

of people who share identities and identity-conferring practices that difer from those of the majority in the states of which they are a p art."

29 Bdk. Watson, C. W. (2000).*M ulticulturalism.* Buckingham-Philadelphia: Open University Press, hlm. 3-4.

yang cukup menarik. Gender[30] dalam perkembangannya yang seperti ini merupakan sesuatu yang wajar dan lumrah seiring dengan menguatnya kesadaran multikulturalisme.

Babak baru gerakan gender di Indonesia berkembang memasuki arena multikulturisme dari sekedar gerakan yang berisi penguatan wacana dan bengunan perspektif baru yang biasanya berisi kajian teks-teks agama. Babak baru ini di tandai dengan merasuknya gerakan gender pada wilayah dan kesadaran partisipatif yang lebih luas, yakni Negara *(State building)* yang bersentuhan dengan kebijakan-kebijakan publik yang memiliki konsekuensi pada relasi gender.

Perhatian publik terhadap isu-isu gender mutakhir di Indonesia menjadi tanda akan meningkatnya gerakan ini. Sebut saja beberapa contoh: dimulai dari momentum gerakan pengaturan kuota anggota parlemen bagi perempuan, beberapa aksi berskala massif dari ormas berbasis agama (FPI, MUI) yang ditandingi oleh Aliansi Bhinneka Tunggal Ika dan Aliansi Kebangsaan untuk Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan (AKKBB) seiring sejalan kontroversi seputar sosialisasi dan pemberlakuan Undang-Undang Pornografi (sebelumnya dirumuskan sebagai RUU Anti Pornografi dan Pornoaksi) periode 2006 - 2008, kontroversi soal fatwa MUI mengenai sunat perempuan (Fatwa MUI Nomor 9A Tahun 2008 tertanggal 7 Mei 2008) dan kontroversi seputar budaya poligami dan kawin cerai hingga yang paling terakhir adalah polemik seputar pengajuan judicial review soal UU pekawinan beda agama di Mahkamah Konstitusi (MK). Beberapa contoh tersebut manandai bahwa gerakan gender telah memasuki babak baru dalam pencarian, kontestasi, penentuan dan pengakuan identitas sosial dan budaya politik di Indonesia dalam ruang publik Negara.

Fenomena gerakan yang makin meluas tersebut tak terjadi secara otomatis, melainkan melalui segenap rentang gerakan yang panjang. Dalam konteks Indonesia, gerakan feminisme yang dikenal juga sebagai gerakan gender telah terdengar sejak awal tahun 60-an dan menjadi isu dalam kaitannya dengan pembangunan pada tahun 70-an.

Mansour Fakih memerinci tahapan gerakan feminisme ini pada tiga dasawarsa yang saling bersambung. Pada dasawarsa pertama, sekitar 1975-1985, permasalahan gender belum sepenuhnya dianggap sebagai masalah penting oleh Lembaga Swadaya masyarakat (LSM). Pada masa itu, belum terlihat isu keperempuanan begitu dianalisisis dengan perspektif gender secara memadai, sehinggna reaksi terhadap masalah ini sering menimbulkan konflik antar aktivis perempuan dan lainnya. Pada dasawarsa selanjutnya, sekitar 1985-1995, dinamakan dengan tahap pengenalan dan pemahaman dasar tentang apa yang dimaksud dengan analisis gender dan mengapa gender menjadi masalah pembangunan.

Pada tahap selanjutnya, dari 1995-hingga sekarang, gerakan feminisme telah menjadi gerakan yang kuat dengan basis dan strategi yang matang. Dimana ia telah diarahkan untuk menuju pengintegrasian gender ke dalam seluruh kebijakan dan program berbagai organisasi dan lembaga pendidikan.[31] Analisis di atas sangat terlihat dengan kemunculan LSM-LSM perempuan pada dasawarsa terakhir dengan konsentrasi yang berbeda-beda. Berbagai LSM memfokuskan diri pada isu-isu yang berkaitan dengan perempuan dan melihatnya dari sisi yang berlainan, bahkan terkadang antar satu LSM dengan LSM lainnya terdapat pertentangan yang mendasar.

Pengaruh gerakan feminisme di Indonesia juga telah melahirkan berbagai pusat-pusat studi wanita di berbagai lembaga pendidikan dan institusi sebagai bagian integral dan institusi tersebut. Dari lembaga-lembaga-lembaga pengkajian ini, lahir berbagai macam buku panduan yang ditulis berdasarkan riset dan penelitian terhadap fenomena yang terkait dengan perempuan. Kendati gerakan feminisme di

---

30 Gender merupakan tata nilai identitas yang dikonstruksikan secara sosial maupun kultural dengan identitas nilai dan norma yang melekat pada domain laki-perempuan. Pada alurnya kemudian muncul "seksualitas" di mana seksualitas sebagai proses sosial dengan relasi-relasi sosial dari gender diciptakan, diorganisir, diekspresikan, dan diarahkan, membentuk makhluk sosial yang dikenal dengan perempuan dan laki-laki. Relasi-relasi di antara mereka tersebut yang akhirnya membentuk masyarakat Baca: Catherine A. MacKinnon, *Toward A Feminist Theory of The State*, (London: Harvard University Press, 1989), hlm. 3.

31 Mansour Fakih, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003, Cet. VII, hlm. 160-163.

lembaga-lembaga kajian tingkat akademis ini terkesan elitis, namun ia cukup berpengaruh terhadap gerakan feminisme secara luas. Demikian juga pada setiap organisasi kemasyarakatan yang ada di tengah-tengah masyarakat. Kendati ia bukan *pure* feminisme, namun pengaruhnya terhadap perubahan paradigma dan budaya tidak bisa diabaikan.

Dampaknya di tingkatan politik, gerakan feminisme telah menduduki posisi yang tidak bisa diabaikan. Ia telah berhasil menelurkan berbagai kebijakan-kebijakan publik yang pengaruhnya dirasakan oleh masyarakat luas. Di tingkatan politik, analisis gender telah menelurkan berbagai undang-undang yang secara khusus ditujukan untuk perbaikan nasib perempuan di Indonesia. Undang-undang dibuat dengan asumsi bahwa selama ini telah terjadi banyak diskriminasi terhadap perempuan dan sudah saaatnya keadilan perempuan diperjuangkan dan diraih. Pada era seperti sekarang ini, analisis gender menjadi mata analisis wajib pada setiap persoalan. Dalam dunia pendidikan, analisis gender telah banyak digunakan, untuk menganalisis segala bentuk diskriminasi.

Meski demikian, gerakan feminisme yang berkembang dinamis di Indonesia bukanlah absen dari kritik. Terdapat beberapa catatan penting yang harus segera dipikirkan dalam upaya memperkuat gerakan gender, terlebih memasuki era multikulturalisme. Kajian-kajian kritis terhadap fenomena gender gender juga menjadi tanda akan tuntutan-tunturan era baru gerakan gender. Tuntutan-tuntutan tersebut merupakan respon atas berkembangnya cara pandang baru, seperti halnya era multikulturalisme.

Di antara kritik yang muncul semisal bahwa gerakan feminisme dengan paradigma yang mengagung-agungkan kebebasan perempuan dinilai telah memberikan dampak yang luar biasa terhadap pergeseran budaya di Indonesia. Banyak perempuan yang merasa bebas dan merdeka dengan segala tindakan yang dipilihnya, kendati itu bertentangan dengan adat dan norma yang berlaku di Indonesia seperti yang terjadi misalnya dalam semisal kontroversi RUU Pornografi dan Pornoaksi. Bahkan isu ini merambah pada isu pemisahan wilayah oleh beberapa kalangan di Indonesia. Tentu saja hal ini menjadi bahaya tersendiri bagi masa depan multikulturalisme di Indonesia.

Pengadopsian paham feminisme tanpa alienasi juga dinilai telah menjadikan sebagian perempuan Indonesia "memusuhi" laki-laki. Nah, jika fenomena seperti ini riil terjadi, maka hal ini tidak sesuai dengan prinsip multikulturalisme. Feminism liberal memang seakan menjadikan budaya patriarki menjadi musuh utama. sehingga tugas utama para feminis ini adalah penghancuran budaya patriarki itu sendiri. Dengan dalih keadilan dan kesetaraan gender, paham ini bisa merubah tatanan yang mapan dipakai oleh sebagian besar masyarakat Indonesia. Praksisnya barangkali, tidak tanggung-tanggung, pilihan melajang sengaja dipilih karena menganggap bahwa institusi keluarga telah menjadikan perempuan terdiskriminasi. Dan kampanye untuk meninggalkan institusi keluarga ini telah dan sedang digencarkan oleh sebagian feminis. Bisa dibayangkan, bila kondisi seperti ini dibiarkan tanpa kontrol yang memadai, keadaan Indonesia tidak akan jauh berbeda dengan Negara-negara Barat, tempat di mana feminisme muncul.

Disinilah kemudian, model gerakan feminisme mulai muncul kritik untuk konteks Indonesia. Pengadopsian pola gerakan tanpa seleksi ini tentunya bukan tanpa resiko dan konsekuensi. Karena bagi Indonesia yang memiliki karakteristik dan ciri khas yang membedakannya dengan negara lain harus siap membayar mahal bila paham feminisme dengan pandangan hidupnya dicatut tanpa disesuaikan dengan budaya dan latar belakang bangsa Indonesia. Indonesia adalah Negara beragama dan berbudaya. Oleh karenanya, dalam pengadopsian suatu paham, hendaknya disesuaikan dengan pandangan hidup bangsa Indonesia agar tidak berbenturan dengan jati diri bangsa Indonesia.

Tidak dapat dipungkiri bahwa budaya patriarki memang telah menimbulkan beberapa permasalahan terhadap perempuan. Namun untuk menghadapinya, pemakaian teori-teori femnisme secara penuh bukanlah jalan keluarnya. Menghindari institusi keluarga dan menghancurkannya tentu bukan hal bijak dipakai sebuah solusi untuk menghancurkan budaya patriarki. Beberapa teori feminisme yang disambung oleh para aktivis perempuan juga bukan tanpa masalah. Di satu sisi mereka memberikan

solusi, namun solusi itu ternyata menjadi permasalahan baru. Maka kritik terhadap gerakan feminisme ini akan selalu muncul, baik dari luar feminis maupun dari dalam tubuh feminis itu sendiri. Bahkan terdapat kritik bahwa lahirnya teori ekofeminisme dan feminisme global adalah respon sekaligus evaluasi terhadap feminisme yang marak di dunia. Karena juga telah menjadi masalah baru dalam dunia feminisme, karena kecenderungan mereka untuk mendominasi. [32]

D. Konstruksi Paradigmatik *Gender Mainstreaming* di Indonesia

Paparan diatas memberikan indikasi bahwa saat ini diperlukan sebuah paradigma baru dalam gerakan gender dalam bingkai multikulturalisme. Hemat penulis, dalam konteks Indonesia, diperlukan sebuah arah gerakan feminisme berbasis multikulturalisme. Sebuah model gerakan yang menekankan analisis lokal yang kontekstual menjadi dasar analisis gerakan feminisme. Model feminis Barat yang menganggap perempuan sebagai kelompok koheren yang sudah terbentuk dan dipandang sebagai suatu yang homogen oleh kacamata Barat telah menjadi arah yang kurang efektif. Senada dengan hal ini, Budiman pernah menyebut bahwa feminisme multikultural lebih menekankan perbedaan kondisi-kondisi perempuan yang menyebabkan penindasan terhadap perempuan juga berbeda. [33]

Untuk konteks Indonesia, feminisme multikultural ini lebih cocok dengan keragaman budaya yang dimilikinya. Karena tentunya kurang bijak bila menjadikan kacamata Barat untuk memandang permasalahan perempuan di Indonesia yang khas dengan pandangan hidupnya. Dibutuhkan paradigma yang sesuai dengan nilai-nilai agama dan budaya yang dianut oleh masyarakat Indonesia itu sendiri. Paradigma gerakan gender multikultur ini juga bisa disebut sebagai paradigma *inklusif*. Paradigma Inklusif menekankan bahwa relasi gender bukanlah model konflik yang berasumsi bahwa pola relasi sosial selalu berdasarkan konflik penguasa (laki-laki) dan subordinate (perempuan). Ia lebih cenderung mengartikan bahwa relasi yang ada antara laki-laki dan perempuan adalah fungsional.[34]

Untuk itu, diperlukan sebuah konstruksi paradigmatik baru dalam membangun gerakan gender di ruang public dalam konteks Indonesia yang multikultur. *Pertama,* diperlukan penguatan pengakuan hak menentukan diri sendiri *(self determination)* dan pengakuan politik *(political regocnition). Self determination* adalah bahwa dalam struktur murtikulturalisme, sebuah Paham kesediaan menerima kelompok lain secara sama sebagai kesatuan, tanpa memperdulikan perbedaan budaya, etnik, Gender, bahasa, ataupun agama merupakan sebuah keniscayaan. Demikian juga *political recognition* sebagai ruang pemberian hak dan pengakuan politik identitas atau kebijakan publik yang dibuat dan diatur mesti terbuka lebar. Ruang untuk menyuarakan keinginan mereka haruslah terbuka lebar untuk bisa terlibat dalam pengambilan keputusan-keputusan publik (Negara) seperti kebijakan sosial dan sebagainya.

Kedua, Gerakan gender berbasis multikulturalisme mesti menggunakan pendekatan *Bottom up.* Pendekatan dari bawah ke atas ini merupakan kesatuan yang utuh dengan yang pertama untuk memastikan bahwa hak-hak perempuan minoritas yang diperjuangkan lewat pengakuan kebijakan politik

---

32 Ratna Megawangi, *Membiarkan Berbeda,* Bandung: Mizan, 1998.

33 Manneke Budiman, Feminisme Multikultural: Refleksi sekaligus Proyeksi dalam *Perempuan Multikultural*, Jakarta: Desantara, 2005, hlm. 75-87.

34 pradigma ini selaras dengan pandangan sufisme Islam, yaitu nama-nama keindahan dan keagungan Tuhan. Dalam konsep Taoismemisalnya, disimbolkan dengan *yin* dan *yang*. Simbol ini menggambarkan kesatuan antara *yin* (kualitas feminine) dan *yang* (kualitas maskulin). Kesatuan ini tidak menjadikan keduanya hilang identitasnya, di mana masing-masing tetap mempunyai ciri khasnya, yaitu hitam (*yang)* dan putih *(yin)*. Bagian lekukan ke dalam sisi hitam akan diisi oleh bagian sisi putih, dan begitu sebaliknya. Laki-laki dan perempuan berbeda untuk menjalankan misinya masing-masing, tetapi untuk saling merengkuh mencapai satu tujuan, yaitu kelangsungan kehidupan dan peradaban manusia itu sendiri. Baca: Sachiko Murata, *The Tao of Islam (terj),* Bandung: Mizan, 2004, cet. XI, hal. 86. Dalam bahasa Ratna Megawangi, paradigm ini diilustrasikan Ketika laki-laki mempunyai sifat kasih sayang, dan perempuan memiliki sifat pemimpin, ia adalah wujud dari warna-warna yang masing dimilikinya, namun ia bukalah dominan. Ketika perempuan telah sukses pada pekerjaannya, karena situasi, kondisi, umur misalnya harus menjalankan peran keibuannya dan menjadi tergantung pada suaminya, maka ia akan menjalankannya tanpa harus mengalami konflik batin dan merasa tersubordinasi. Baca: Ratna Megawangi, *op.cit,* hlm. 219.

tidak menyebabkan dominasi baru di internal kelompoknya. Hal ini sekaligus sebagai antisipasi yang sudah disampaikan diatas, bahwa ditengah gerakan feminism justru terkadang menyebabkan di internal kelompok perempuan mempraktikkan dominasi baru 'tanpa laki-laki pun bisa'. Demikian juga semisal dalam regulasi-regulasi yang telah diatur resmi oleh negara harus bisa secara detail memastikan bahwa telah menyentuh tidak berlangsungnya dominasi laki-laki atas perempuan di dalam sub kelompoknya, semisal tentang peraturan tentang adat dan hak ulayat.

Sebab masih banyak dijumpai, bahwa regulasi yang dimaksudkan untuk melindungi hak semisal masyarakat Adat, *tidak serta-merta* menjamin adanya kesetaraan dan keadilan jender bagi perempuan yang tinggal *di dalam* masyarakat adat tersebut. Fakta-fakta sosial seperti juga masih banyak bisa dijumpai dalam budaya-budaya masyarakat Indonesia, semisal dalam budaya perkawinan. Misalnya, tradisi mahar yang dikenal dengan sebutan "Jujuran" pada komunitas etnis di Kalimantan Timur sebagai bentuk pemberian penghargaan tinggi bagi kaum perempuan, apakah terjamin tidak menjadi komoditi ekonomis keluarga yang lebih dominatif. Sebab, kasus yang sama juga banyak terjadi pada komunitas lain seperti di NTT, dimana perempuan dihargai mahal justru setelah pernikahan banyak di telantarkan, karena pemahaman 'telah terbeli'.

Ketiga, Bahwa kebijakan-kebijakan yang diambil oleh negara dalam melangsungkan gender berbasis multikulturalisme harus melihat apakah kebijakan itu sudah mencerminkan kepentingan dari anggota atau bagian dari kelompok itu yang kurang mempunyai kuasa dan suara. Artinya, *di dalam* lingkup kelompok budaya itu sendiri pun harus bisa mengakomodasi kepentingan dan suara kaum perempuan muda (karena kaum perempuan yang sudah tua cenderung di-kooptasi oleh pemimpin atau tetua kelompok, yang biasanya laki-laki, untuk melanggengkan struktur penindasan dan ketidaksetar aan dalam kelompok itu) dalam menegosiasikan hak-hak kelompok yang diajukan dan diminta untuk diakui secara publik – legal.

Hal ini pernah singgung dalam kajian dalam Esai dari Susan Moller Okin (1999)[35] berjudul "Is Multiculturalism Bad for Women?" yang mencoba menempatkan perspektif multikulturalisme dalam kerangka kritik feminis. Bagi Okin, salah satu implikasi penerapan kebijakan multikulturalis dalam sebuah negara, dengan memberikan hak-hak istimewa kepada kelompok kelompok budaya minoritas (*group rights*) bisa memunculkan bahaya baru yaitu pelanggengan struktur dan sistem budaya patriarkal yang menindas perempuan dalam kultur tersebut.

Lebih lanjut menurut Okin, Hal ini disebabkan 2 hal. Pertama, para pendukung hak-hak kelompok untuk minoritas cenderung memandang kelompok-kelompok budaya secara tunggal. Mereka cenderung memberikan perhatian lebih pada perbedaan *di antara* kelompok-kelompok budaya yang satu dengan lainnya daripada perbedaan-perbedaan *di dalam* sebuah kelompok minoritas budaya/etnis. Kedua, para pendukung kebijakan hak hak kelompok minoritas juga cenderung mengabaikan fakta yang terjadi di ranah privat (rumah tangga).

Dari sini bisa dipahami bahwa setidaknya terdapat Ada 2 model solusi, yakni teoretis – wacana dan politis – praktis. Dalam hal wacana, bahwa pemberian hak-hak cultural pada kelompok minoritas perlu

35 Susan Moller Okin (19 Juli 1946 – 3 Maret 2004) adalah seorang filsuf politik dan juga seorang feminis yang cukup rajin menulis buku, esai, dan artikel seputar isu perempuan dan kesetaraan jender. Pada 1990, Okin menjabat Profesor Etika dalam Masyarakat di Stanford University (USA). Karir akademisnya dimulai pada 1979, lewat publikasi buku pertamanya, *Women in Western Political Thought*. Dalam buku ini, Okin menggambarkan secara mendetil sejarah persepsi tentang perempuan dalam ilsafat politik Barat. Pada 1989, Okin memublikasikan bukunya yang kedua, *Justice, Gender, and the Family*. Dalam buku dimuat kritik Okin terhadap teori keadilan modern yang dikembangkan para ilsuf laki-laki seperti John Rawls, Robert Nozick, dan Michael Walzer. Menurut Okin, para ilsuf laki-laki ini menuliskan teori-teori mereka dari perspektif laki-laki yang mengasumsikan secara keliru bahwa pelembagaan keluarga adalah sesuatu yang adil. Okin berargumen bahwa keluarga melanggengkan ketidaksetaraan jender ke seluruh lapisan masyarakat, terutama karena anak-anak dididik dan dibesarkan dalam *seting* keluarga sehingga ketika mereka sudah besar, ide-ide dan kerangka nilai yang mereka jadikan acuan dalam berperilaku dan berpikir menyimpan bias patriarkal. Jika teori keadilan yang utuh-komplet mau dicapai, teori itu harus memeriksa ketidaksetaraan jender yang sudah mengurat-akar di dalam keluarga-keluarga modern.

lebih mencermati *ketidakadilan yang terjadi di dalam* kelompok-kelompok minoritas yang mereka bela itu. Ketidakadilan itu, secara lebih spesifik lagi, harus dilihat dalam relasi ketidakadilan di antara jenis kelamin yang berbeda (*inequalities between the sexes*) karena sifatnya yang tidak publik, dan karenanya lebih sulit dikenali (lebih sering tersamar). Sementara dalam hal politik dan kebijakan, agar kebijakan yang diambil oleh negara harus melihat cerminan kepentingan dari kelompok yang kurang mempunyai kuasa dan suara. Sementara *di dalam* lingkup kelompok budaya itu sendiri pun harus bisa mengakomodasi kepentingan dan suara kaum perempuan muda dalam menegosiasikan hak-hak kelompok yang diajukan dan diminta untuk diakui secara publik – legal.

E. Memperkuat *Gender Mainstreaming* di Ruang Publik

Meski diyakini bahwa sampai sejauh ini masih terjadi pemahaman dan praktik bias gender, namun gerakan gender semakin menemukan momentumnya dengan dialektika multikulturalisme. Multikulturalisme telah memberikan ruang yang semakin terbuka bahwa gerakan gender saat ini perlu diperkuat melalui kearah sektor-sektor publik kebijakan dan politik Negara. Gender dalam bingkai multikulturalisme yang menawarkan paradigma kebudayaan untuk mengerti perbedaan-perbedaan yang selama ini ada di tengah-tengah masyarakat menemukan ruang gerakan yang lebih kuat.

Dalam istilah yang lebih luas, upaya memperkuat gerakan gender ke dalam ruang publik kebijakan dan politik negara ini dikenal dengan istilah Pengarusutamaan gender (*Gender Mainstreaming*). *Gender mainstreming* adalah suatu strategi untuk mencapai kesetaraan dan keadilan gender melalui perencanaan dan penerapan kebijakan yang berperspektif gender pada organisasi dan institusi. Pengarusutamaan gender merupakan strategi alternatif bagi usaha pencepatan tercapainya kesetaraan gender karena nuansa kepekaan gender menjadi salah satu landasan dalam penyusunan dan perumusan strategi, struktur, dan sistem dari suatu organisasi atau institusi, serta menjadi bagian dari nafas budaya di dalamnya. Strategi ini merupakan strategi integrasi kesamaan gender secara sistemik ke dalam seluruh sistem dan struktur, termasuk kebijakan, program, proses dan proyek, budaya, organisasi.

Selain diperlukannya paradigma-paradigma baru gender dalam perspektif multikulturalisme di atas, pada level implementasi, diperlukan strategi-strategi yang bisa diterapkan dalam mencapai capaian yang diinginkan, baik secara internal maupun eksternal.

Strategi internal yang dimaksud adalah bahwa dalam rangka memperkuat gerakan gender perlu langkah-langkah ke dalam, yakni bagi komunitas gerakan gender seperti bagi LSM-LSM, aktifis peremuan, lembaga-lembaga pendidikan dan sebagainya. Secara internal, menegoisasikan gerakan gender dalam era multikulturalisme meniscayakan beberapa strategi baik dalam arti mengkampanyekan dan mewacanakan gerakan gender maupun memperjuangkan dan merekonstruksikannya menjadi kebijakan publik melalui politik Negara.

Pertama, membangun kesadaran egalitarianisme kultural berbasis gender. Kesadaran egalitarianisme menjadi kunci utama bagi upaya memperkuat gerakan gender di tengah multikulturalisme. Egalitarianisme meniscayakan kesadaran bahwa pola kesejajaran relasi antara laki-laki dan perempuan. Di mana realitas perbedaan gender tidak lagi dipandang sebagai suatu bentuk dikhotomik yang mendiametralkan posisi antara subjek-objek; superior-inerior atau publik-domestik, tetapi perbedaan tersebut dipandang sebagai bentuk pluralitas yang masing-masing memiliki nilai keunggulan dan kelemahan, sehingga terbangun saling "memerlukan" dan "mengisi" kekurangan serta saling "menghargai" kelebihan masing-masing.[36]

kesadaran ini mampu membawa pada pola-pola relasi kooperatif (kerjasama) yang tidak hanya dalam lingkup domestik *an sich* seperti dalam rumah tangga, akan tetapi juga dalam lingkup yang lebih luas (publik) seperti dalam lingkup masyarakat atau negara. Charles Horton Cooley memberikan gambaran bahwa kerjasama timbul apabila orang menyadari bahwa mereka mempunyai kepentingan-kepentingan

36 Baca: QS. al-Baqarah: 187.

yang sama dan pada saat yang bersamaan mempunyai cukup pengetahuan dan pengendalian terhadap diri sendiri untuk memenuhi kepentingan-kepentingan tersebut; kesadaran akan adanya kepentingan-kepentingan yang sama dan adanya organisasi merupakan fakta-fakta yang penting dalam kerjasama.[37]

Meskipun multikulturalisme sebagai paham yang lebih memperjuangkan minoritas dalam kelompok yang lebih besar, baik *wacana* maupun sebagai *agenda praktis perjuangan politik*, tidak perlu diperlawankan dengan agenda feminis yang berupaya untuk memajukan kesetaran dan keadilan jender. Meski masih terdapat ketegangan konseptual dan praktis antara kedua isu besar ini, namun ada satu hal yang dilihat penulis bisa menjadi kerangka kerja bersama baik bagi kaum multikulturalis maupun bagi kaum feminis, yaitu: *kesadaran membangun egalitarianism* akan keanekaragaman budaya, bangsa, kepentingan dan suara sekaligus *pengakuan* bahwa *keanekaragaman* itu bisa menyumbang pemahaman akan realitas dan menjadi *titik pijak* di ruang public untuk menolak model model homogenisasi dan eksploitasi baik oleh aparat negara, budaya patriarkal dan pemilik kuasa dominative lainnya.

Dengan kesadaran tersebut, diharapkan mampu menciptakan dan membangun perilaku-perilaku egaliter terhadap budaya dan atribut yang lain. Pandangan yang demikian memberikan implikasi pada tumbuh kembangnya pola pikir adanya kesetaraan budaya, sehingga antara satu entitas budaya dengan budaya lainnya tidaklah berada di dalam suasana bertanding untuk memenangkan pertarungan.[38]

Kedua, memperluas solidaritas bersama di antara kaum perempuan yang berbeda-beda yang memberi tekanan serta bobot pada 'perbedaan' dan 'keanekaragaman pengalaman' sebagai titik berangkat perjuangan. Momentum massif isu UU Anti pornografi dan Pornoaksi (UU APP) serta isu Poligami yang telah menyedot perhatian banyak pihak dan memunculkan banyak aliansi-aliansi masyarakat misalnya, bisa dilihat sebagai contoh starategi politis untuk menanggapi isu kontroversial yang potensial memecah-belah persatuan bangsa. Pembentukan Aliansi semacam ini perlu diapresiasi dan bisa dijadikan model "membangun gerakan solidaritas bersama" di atas kekayaan perbedaan dan keanekaragaman pengalaman. Ketertindasan dan ketidakadilan menjadi kunci utama yang mengikat aliansi-aliansi semacam ini, di hadapan musuh besar bersama, yaitu (1) negara dengan paradigm mengatur dan menyeragamkan perbedaan untuk menjamin (secara semu) stabilitas nasional dan (2) radikalisasi agama, yang mengatasnamakan suara mayoritas untuk membungkam suara-suara kecil *subaltern* yang jamak dalam hal penafsiran kitab, sekaligus politisasi agama (membawa simbol- simbol agama dan menyerukan klaimklaim kemutlakan untuk melanggengkan *status quo* kekuasaan) dalam ruang publik modern. Memperbanyak agen dan aktivis gender dan kaum multikultur menjadi kunci strategi ini.

Ketiga, membangun model *organis-fungsional*. Artinya, gerakan gender di era multikulturalisme perlu membangun mekanisme organis untuk secara fungsional memperjuangkan, mendesain dan mengelola gerakan gender sampai level publik melalui kebijakan-kebijakan Negara. individu dan kelompok gerakan gender berfungsi mengupayakan penafsiran baru terhadap identitas kebudayaan yang melukai hak-hak asasi anggotanya, sementara negara harus menyelesaikan fungsi distributifnya untuk memberikan ruang penafsiran terhadap identitas tersebut. Jika kedua fungsi ini berjalan dengan baik, muncullah *dual track* yang memungkinkan terciptanya ruang dialog sebagai prinsip demokrasi antara kelompok dan individu. Strategi ini juga dikenal dengan istilah *transformative accomodation by join government*. Penafsiran ulang terhadap status perempuan harus dimulai dari transformasi kelompok kultural di mana mereka hidup. Untuk mencapai transformasi ini, negara juga perlu ambil bagian melalui kebijakan-kebijakannya yang tidak diskriminatif terhadap perempuan.

Terkait strategi ini, juga patut dicatat bahwa bahwa strategi memperkuat gerakan gender adalah

---

37 Charles Horton Cooley, *Sociological Theory and Social Research*, (New York: Henry Holt and Company, 1999), hlm. 176.

38 Nur Syam, *Tantangan Multikulturalisme Indonesia: dari Radikalisme Menuju Kebangsaan*, (Yogyakarta: Kanisius, 2009), hlm. 79.

tak harus selalu konfrontatif. Perjuangan memperkuat gender bisa dengan strategi secara negoisatif, bertahap dan berlapis. Hal ini untuk menghindari bangkitnya kekuatan-kekuatan yang selalu berhadap-hadapan semisal sekuler-religius, sayap kanan-kiri, liberal fundamental. Jika hal ini terjadi, maka tak akan strategis di era multikulturalisme. Bukankah identititas perempuan tidak tunggal dan bangkitnya fundamentalisme, popularitas poligami yang mendapat dukungan sipil perempuan juga akibat dari situasi seperti ini, yakni selalu mengganggap fenomena perempuan sebagai identitas tunggal.

Sedangkan strategi eksternal menurut hemat penulis, Dalam konteks era multikulturalisme, *gender mainstreaming* harus diperluas fungsinya bukan saja strategi memperkuat gerakan melalui kebijakan-kebijakan institusi atau organisasi gender itu sendiri, malainkan mesti meluas dalam sektor Negara melalui pengaturan-pengaturan perundang-undangan yang mengikat kesatuan kultur-kultur yang berbeda.

Gender mainstreaming dalam struktur Negara meniscayakan beberapa hal, yakni akses, partisipasi, kontrol dan manfaat. 1) Akses. Wujud kesetaraan dan keadilan gender dalam Negara harus bisa memastikan pemberian kesempatan yang sama bagi perempuan dan laki-laki sebagai sumber daya yang diakui; 2) Partisipasi. Negara memberikan ruang kepada perempuan dan laki-laki berpartisipasi yang sama dalam proses pengambilan keputusan; 3) Kontrol: perempuan dan laki-laki mempunyai kekuasaan yang sama sebagai sumber daya Negara; dan 4) Manfaat, dimaksudkan bahwa pembangunan Negara harus mempunyai manfaat yang sama bagi perempuan dan laki-laki. Al hasil, keempat hal ini memiliki kata kunci *gender equality* dan *gender equity.*

Gender equality (kesetaraan gender) adalah sebuah kondisi yang dapat menjamin bahwa kesempatan dapat diperoleh semua orang baik perempuan dan laki-laki. Setiap perempuan dan laki-laki dapat mengaktualisasikan potensi dan hak mereka sebagai manusia, sehingga dapat berpartisipasi dan berkontribusi di semua bidang kehidupan manusia dan memiliki kesempatan yang sama untuk menikmati hasil yang diperoleh dari dan oleh negara. Namun juga diperlukan keadilan gender, yakni sebuah proses dimana perempuan dan laki-laki mendapatkan kesempatan yang sama tetapi tetap *fair* bagi keduanya disesuaikan dengan kondisi kodrati mereka *(gender equity).*

F. Penutup

Kajian gender *(gender studies)* telah mengalami penguatan posisi seiring datangnya era multikulturalisme. Gerakan gender saat ini bukan lagi terbatas pada wacana diskursus, tetapi telah merambah hingga level gerakan sektor publik melalui kebijakan dan bangunan politik Negara. Gerakan gender di era multikulturalisme memerlukan pendekatan studi yang lebih kritis sebab feminisme yang selama ini menjadi penopang gerakannya mengalami banyak polemik dan kritik seiring anggapannya yang menempatkan perempuan sebagai identitas tunggal. Pada saat yang sama, justru menciptakan dominasi dan hegemoni baru serta konflik sosial di internal identitas kebudayaannya serta tidak menjamin kesetaraan yang sedang diperjuangkan. Diperlukan strategi yang lebih komprehensif dalam memperjuangkan gerakan di tengah budaya multikulturalisme untuk mendapatkan nilai-nilai *equality* dan *equity* dalam praktik kehidupan diruang publik. *Wallahu A'lam bi al Shawab.*

DAFTAR PUSTAKA

Alvesson, Mats & Billing, Yvonne Due, *Understanding Gender and Organizations*, (London: Sage Publications, 2009).

Amstrong, Karen, *The Great Transformation: The World in the Time of Buddha, Socrates, Confucius and Jeremiah*, (London: Atlantic Books, 2006).

Anderson, Pemela Sue, *A Feminist Philosophy of Religion,* (New York: Blackwell Publisher, 1998).

Bahtiar, Riza, "Problem Tanah dan Identitas Komunitas Adat Dayak Pitap" dalam Hikmat Budiman (editor), (2005). *Hak Minoritas: Dilema Multikulturalisme di Indonesia*, Jakarta: The Interseksi Foundation,

Beasley, Chris, *Gender & Sexuality: Critical Theories, Critical Thinkers*, (London: Sage Publications, 2005).

Budiman, Manneke, Feminisme Multikultural: Refleksi sekaligus Proyeksi dalam *Perempuan Multikultural*, (Jakarta: Desantara, 2005).

Chambers, Clane, *Sex, Culture, and Justice: The Limits of Choice*, (Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2008).

Chanter, Tina, *Gender: Key Concepts in Philosophy*, (London: Continuum International Publishing Group, 2006).

Cooley, Charles Horton, *Sociological Theory and Social Research*, (New York: Henry Holt and Company, 1999).

Ember, Carol R. & Ember, Melvin (Edit.), *Encyclopedia of Sex and Gender*, London: Plenum Publishers, 2003).

Engineer, Asghar Ali, *Pembebasan Perempuan*, Peterj.: Agus Nuryatno, (Yogyakarta: LKiS, 2003).

-----, *Hak-Hak Perempuan dalam Islam*, (terj.) Farid Wajidi dan Cici Farkha Assegaf, (Yogyakarta: LSPPA, 2000).

Fakih, Mansour, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003, Cet. VII).

Gunawan, FX Rudy, *Refleksi atas Kelamin: Potret Seksualitas Manusia Modern*, (Magelang: Indonesia Tera, 2000).

Haque, Ziaul, *Revelation and Revolution in Islam,* (New Delhi: International Islamic Publishers, 1992)

Hasibuan, Muhammad Umar Syadat, *Revolusi Politik Kaum Muda*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2008).

Holmes, Mary, *What Is Gender?: Sociological Approaches*, (London: Sage Publications, 2007).

Jasmani, *Pendidikan Islam Egaliter: Membangun Pendidikan Feminim atas Superioritas Maskulinitas*, (Yogyakarta: Absolute Media, 2011).

Kusnadi, dkk., *Perempuan Pesisir*, (Yogyakarta: LKiS, 2006).

Lash, Andre A Scott & Featherstone, Mike (ed.), Recognition And Difference: Politics, Identity, Multiculture (London: Sage Publication, 2002).

Lentin, Alana & Titley, Gavan, *The Crises of Multiculturalism: Racism in Neoliberal Age*, (London: Zed Books, 2011).

Liliweli, Alo, *Prasangka & Konflik: Komunikasi Lintas Budaya Masyarakat Multikultur*, (Yogyakarta: LKiS, 2005).

Lippa, Richard A., *Gender, Nature, and Nurture*, (New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, Inc., 2002).

Maccoby, Eleanor E. & Jacklin, Carol N., *The Psychology of Sex Differences*, (Stanford: Stanford University Press, 1978).

MacKinnon, Catherine A., *Toward A Feminist Theory of The State*, (London: Harvard University Press, 1989).

Marhumah, *Konstruksi Gender, Hegemoni Kekuasaan, dan Lembaga Pendidikan*, dalam KARSA, Vol. 19 No. 2 Tahun 2011.

Martono dkk, *Hidup berbangsa dan Etika Multikultural* (Surabaya: Forum Rektor Simpul, 2003).

Matsumoto, David & Juang, Linda, *Culture and Psychology*, (Belmont: Wadsworth, 2013).

Megawangi, Ratna, *Membiarkan Berbeda,* Bandung: Mizan, 1998.

Munro, Surya, *Gender Politics: Citizenship, Activism and Sexual Diversity*, (London: Pluto Press, 2005).

Murata, Sachiko, *The Tao of Islam: Kitab Rujukan Tentang Relasi Gender dalam Kosmologi dan Teologi Islam*, Peterj.: Rahmani Astuti & M. Nasrullah, (Bandung: Mizan, 2000).

Pilcher, Jane & Whelehan, Imelda, *50 Key Concepts in Gender Studies*, (London: Sage Publications, 2004).

Rachman, Budhy Munawar, *Islam dan Liberalisme*, (Jakarta: Friedrich Naumann Stiftung, 2011).

Sterling, Anne Fausto, *Sex/Gender: Biology in a Social World*, (London: Routledge, 2012).

Syam, Nur, *Tantangan Multikulturalisme Indonesia: dari Radikalisme Menuju Kebangsaan*, (Yogyakarta: Kanisius, 2009).

Tilaar, H. A. R., *Multikulturalisme: Tantangan-tantangan global masa depan dalam transformasi Pendidikan Nasional* (Jakarta: Grasindo, 2004).

Ujan, Andre Ata dkk, *Multikulturalisme: Belajar Hidup Bersama dalam perbedaa*n (Jakarta: PT indeks, 2009).

Walby, Sylvia, *Gender Transformations*, (London: Routledge, 2005).

Watson, C. W..*M ulticulturalism.* (Buckingham-Philadelphia: Open University Press, 2000).

Tragedi "Berdarah" di Aceh Abad 17 M: Tinjauan Ulang Polemik Penyesatan Konsep Wujûdiyyat Hamzah Fansuri Oleh Syaikh Nûr Al-Dîn al-Ranîrî

Oleh: K. Muhamad Hakiki

Dosen Fakultas Ushuluddin IAIN Raden Intan Lampung

Abstrak

Pertentangan antara Hamzah Fansuri dan Syaikh Nûr Al-Dîn al-Ranîrî seputar paham Wujûdiyyat atau dalam istilah lain Wahdat al-Wujûd ternyata bukan hanya menarik pada masanya. Akan tetapi, sampai saat ini permasalahan tersebut masih tetap menarik untuk dibicarakan. Lihat saja, beberapa peneliti dengan ragam disiplin ilmu telah "melahirkan" berpuluh-puluh buah karya baik itu dari dalam maupun luar negeri. Penelitian ini, berusaha meninjau kembali seputar polemik antara Syaikh Nûr Al-Dîn al-Ranîrî dan Hamzah Fansuri dengan merumuskan sebuah masalah: Betulkan paham Wujûdiyyat Hamzah Fansuri menyesatkan sebagaimana yang diungkapkan oleh Nûr Al-Dîn al-Ranîrî?. Dari hasil penelitian dengan menggunakan seperangkat metode penelitian, maka penelitian ini menemukan penemuan yang bisa menjawab permasalahan yang di ajukan di atas. Bahwa tuduhan yang dilayangkan Syaikh Nûr Al-Dîn al-Ranîrî terhadap Hamzah Fansuri tidaklah terbukti, sehingga dengan begitu tidaklah tepat jika Hamzah Fansuri dan paham yang dibawanya termasuk sesat atau menyesatkan.

A. Pendahuluan

Aceh sebagai salah satu bagian bumi Nusantara yang terletak di ujung pulau Sumatera pada zaman dahulu berperan penting terutama dalam perkembangan pemikiran Islam umumnya dan tasawuf pada khususnya. Dengan kesultanan Islam yang maju dan makmur, dan tentram, pada periode pemerintahan Iskandar Muda, Aceh berhasil memposisikan diri sebagai pusat perdagangan terpenting di wilayah tersebut, bahkan menjadi jembatan penghubung antara Timur dan Barat. Aceh tidak saja maju dalam bidang material, tetapi juga dalam bidang pemikiran Islam dan kehidupan spiritual.

Pada masa periode antara abad ke-16 dan ke-17, Aceh sedikitnya "melahirkan" empat ulama besar yang berhasil memperkaya wacana tasawuf di Indonesia. Pemikiran-pemikiran mereka masih terlihat pengaruhnya dalam peta pemikiran Islam di Nusantara dewasa ini. Mereka secara berturut-turut adalah: Hamzah Fansuri, Syams Al-Dîn Al-Sumatrânî, Nûr Al-Dîn al-Ranîrî, dan 'Abd 'Abd Al-Ra'ûf Sinkel.

Keempat tokoh besar tasawuf di atas dilihat dari corak pemahaman tasawufnya terbagi dalam tiga kelompok; *Kelompok pertama*, diwakili oleh Hamzah Fansuri dan Syams Al-Dîn Al-Sumatrânî sebagai kelompok yang dikenal penganut paham tasawuf falsafi. *Kelompok kedua*, diwakili oleh Nûr Al-Dîn al-Ranîrî yang dikenal sebagai penganut aliran tasawuf sunni. *Kelompok ketiga*, 'Abd Al-Ra'ûf Sinkel yang dikenal sebagai tokoh tasawuf yang akomodatif dan moderat.

Ketiga kelompok di atas, pada masanya dipenuhi dengan berbagai macam kontraversial bahkan sampai menimbulkan konflik yang berkepanjangan, terutama antara kelompok pertama dan kelompok kedua yaitu antara Hamzah Fansuri dan muridnya Syams Al-Dîn Al-Sumatrânî dengan Nûr Al-Dîn al-Ranîrî.

Hamzah Fansuri dan muridnya Syams Al-Dîn Al-Sumatrânî adalah merupakan tokoh tasawuf Wujûdiyyat yang berpengaruh berkat karya-karyanya, baik dalam bahasa Arab maupun bahasa Melayu, dengan murid dan pendukung yang cukup banyak. Di bawah pengaruh dan dominasi intelektual Syams Al-Dîn Al-Sumatrânî sebagai mufti dan penasehat Sultan Iskandar Muda, aliran Wujûdiyyat

berkembang luas. Namun setelah masa tokoh Syams Al-Dîn Al-Sumatrânî dan Sultan Iskandar Muda wafat perkembangan tersebut mengalami kemerosotan.

Setelah Sultan Iskandar Muda dan Syams Al-Dîn Al-Sumatrânî wafat, maka Sultan Iskandar II naik tahta, dan posisi mufti kemudian dijabat oleh Nûr Al-Dîn al-Ranîrî. Posisi strategis ini di manfaatkannya untuk melancarkan kampanye pemberantasan terhadap apa yang disebutnya tasawuf *Wujûdiyyat*. Metode yang digunakan oleh Nûr Al-dîn al-Ranîrî di dalam memberantas paham tersebut adalah dengan menggunakan karya tulis dalam bentuk buku, di samping itu, beliau juga melakukan perdebatan dengan para pengikut Hamzah Fansuri dan Syams Al-Dîn Al-Sumatrânî. Pada masa itu, tak kurang dari 40 ulama dan ahli tasawuf yang berhasil di himpun untuk mendiskusikan pemikiran-pemikiran *Wujûdiyyat*. Pada akhirnya Nûr Al-Dîn al-Ranîrî menfatwakan bahwa paham *Wujûdiyyat* dan para pengikutnya adalah *murtad* yang menurut hukum, halal diperangi jika tidak bertobat dan kembali kepada jalan yang benar.[39]

Akibat dari vonis dan fatwa tersebut, maka berbagai karya Hamzah Fansuri dan muridnya Syams Al-Dîn Al-Sumatrânî dibakar dan para pengikutnya yang setia dikejar-kejar dan dibunuh termasuk saudara kandung Sultan sendiri. Kampanye anti Hamzah Fansuri demikian banyak meminta korban sehingga hanya sedikit pengikutnya yang dapat selamat.[40]

Dua tokoh yakni Hamzah Fansuri dan Nûr Al-Dîn al-Ranîrî merupakan dua tokoh tasawuf yang saling berkaitan dalam sejarah bangsa Indonesia. Jika salah satu dari nama mereka disebut, maka orang akan selalu ingat pada nama satu lagi. Kisah dua tokoh ini hampir sama dengan kisah yang terjadi dalam dunia pemikiran Islam yaitu antara Al-Ghazâlî dan Ibn Rusyd atau antara Ibn Taimiyah dengan Ibn ‘Arabî.

Hamzah Fansuri dengan Nûr Al-Dîn al-Ranîrî adalah dua tokoh yang saling bertentangan. Nûr Al-Dîn al-Ranîrî bersikap sangat menentang pendapat-pendapat Hamzah Fansuri, yang menurutnya (baca: Nûr Al-Dîn al-Ranîrî) terdapat kerancuan pada paham yang dianut oleh Hamzah Fansuri. Menurut Nûr Al-Dîn al-Ranîrî, Hamzah Fansuri telah menyamakan antara Tuhan dengan makhluk-Nya. Pendapat ini menurut Nûr Al-Dîn al-Ranîrî tidaklah benar. Dari adanya kesalahan tersebut maka Nûr Al-Dîn al-Ranîrî menganggap paham yang dianut oleh Hamzah Fansuri adalah termasuk faham yang dianggap sesat. Untuk itu demi mencegah paham tersebut berkembang luas maka Nûr Al-Dîn al-Ranîrî melakukan pencegahan dengan cara melakukan berbagai macam kritikan terhadap paham tasawuf Hamzah Fansuri.

Diantara kritikan yang disampaikan oleh Nûr Al-Dîn al-Ranîrî terhadap Hamzah Fansuri adalah:

> *“Dengan meyakini bahwa ruh-ruh dan semua yang ada di alam ini merupakan bagian dari Allah swt. Karena Allah swt yang menciptakan segala sesuatu yang akan kembali kepada-Nya. Keyakinan inilah yang di anut oleh Hamzah Fansuri dan Syams Al-Dîn Al-Sumatrânî, dan keduanya adalah sesat. Di mana sebagian orang yang meyakini pendapat ini menyamakan antara ciptaan dengan Sang Pencipta dan antara yang membuat dengan yang di buat’.*[41]

Kritikan yang dilancarkan oleh Nûr Al-Dîn al-Ranîrî tidak hanya dari segi ajaran saja akan tetapi nampaknya ia terkesan ingin menghilangkan ajaran Wujûdiyyat tersebut. Untuk itu dalam penelitian ini di lakukan penelusuran ulang terhadap kritikan Nûr Al-Dîn al-Ranîrî atas Hamzah Fansuri dengan merumuskan permasalahan: Betulkan paham Wujûdiyyat Hamzah Fansuri menyesatkan sebagaimana yang diungkapkan oleh Nûr Al-Dîn al-Ranîrî?.

B. Hamzah Fansuri: Biografi, Kehidupan, dan Karya-karyanya

39 Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri*, Kuala Lumpur, Malay University, 1970, hlm. 66.

40 Ahmad Daudy, *Allah dan Manusia dalam Konsepsi Syaikh Nuruddin Al-Raniri*, Rajawali, 1983, hlm. 42.

41 Nuruddin al-Raniri, *Al-Tibyan fi Ma’rifah Al-Adyan*, Kuala Lumpur, h. 26-27, sebagaimana yang di kutip oleh Alwi Shihab, *Islam Sufistik*; *Islam Pertama dan Pengaruhnya Hingga kini di Indonesia,* Mizan, Bandung, 2001, hlm. 130.

Untuk mengetahui sejarah kehidupannya nampaknya para sarjana tidak menemukan data yang akurat. Hal tersebut disebabkan tidak adanya sebuah karya awal pun yang menceritakan sejarah kehidupan beliau. Bahkan dalam *Hikayat Aceh* dan *Bustân al-Salâthîn*, dua buah kitab yang dipercayai paling lengkap memuat rekaman sejarah Aceh pada abad ke-16 dan ke-17, tidak tertera nama Hamzah Fansuri.[42] Dari kondisi ini para peneliti menduga bahwa alasan kenapa nama Hamzah Fansuri tidak disebut dalam dua buah buku tersebut, salah satu dari peneliti itu adalah Kraemer mengemukakan sebagaimana dikutip oleh Abdul Hadi W.M bahwa sosok Hamzah Fansuri ini sering mengembara dan jarang sekali berada di Aceh.

Akan tetapi sebenarnya, adanya ketidakjelasan mengenai sejarah kehidupan Hamzah Fansuri tersebut bisa kita lakukan dengan melacak keterangan dari karya-karya yang pernah ditulis olehnya.

Jika kita melihat dari nama yang disandangnya yakni Hamzah Fansur, maka kita dapat memperkirakan bahwa ia berasal dari Fansur yakni suatu daerah yang berada di daerah Sumatera. Menurut ketarangan, ia dilahirkan di Syahru Nawi di Siam, kini termasuk wilayah Thailand. Hal tersebut sebagaimana diungkapkan dalam bait Syairnya:

Hamzah berasal dari Fansuri
Lahir di Syahru Nawi.[43]

Menurut keterangan lain sebagaimana diungkapkan oleh al-Attas, dengan melakukan analisa dari segi bahasa dalam syair tersebut bahwa terdapat keterangan dari kata "empat" dan "asal". Kata "*Asal*" di situ bukan berarti Hamzah dilahirkan di Fansuri, melainkan keluarga, sanak famili dan nenek moyangnya berasal dari Fansuri.[44] Keterangan ini ternyata mendapat sanggahan dari Drewes sebagaimana dikutip oleh M. Afif Anshori dengan alasan penyebutan nama-nama daerah lain seperti Kudus, Makkah, Bagdhad, dan Shahru nawi dalam syair-syair Hamzah Fansuri adalah bagian dari kesan pengalaman ber-agama-nya.[45]

Menurut Afif Anshori bahwa pangkal tolak perbedaan pendapat mengenai tempat kelahiran Hamzah terlepak pada perbedaan pemahaman kata "*wujûd*" dalam bait *mendapat wujud di tanah Shahrnawi*.[46] Menurut al-Attas, kata "*wujûd*" diartikan dengan "*existence*". Jika kita merujuk pada bahasa Inggris, memang kata "*wujûd*" sering diterjemahkan dengan istilah "*existence*" yang dalam bahasa Indonesia berarti "*ada*".[47]

Lebih lanjut, Afif Anshari melakukan elaborasi berkaitan dengan pencarian dimana sebenarnya Hamzah Fansuri di lahirkan. Afif melakukan elaborasi berawal dari pengertian istilah "*wujûd*". Menurutnya istilah "*wujûd*" dalam bahasa Arab mempunyai arti baru yakni "yang ada rupa dan bentuknya (dapat diraba, dilihat, dan sebagainya); benda yang nyata (bukan roh, dan sebagainya); maksud; tujuan.[48]

Berdasarkan pengertian etimologis di atas, kata "*wujûd*" tidak hanya mengandung pengertian "objektif" tetapi juga "subjektif". Maksud dari "objektif" adalah kata "*wujûd*" merupakan bentuk *Mashdar* dari *wujida*, yang berarti "ditemukan". Sedangkan pengertian "subjektif", kata "*wujûd*"

---

42 Abdul Hadi.W.M., *Tasawuf yang Tertindas; Kajian Hermeneutik terhadap Karya-karya Hamzah Fansuri,* Paramadina, Jakarta, 2001, hlm. 116.

43 Hamzah Fansuri, *Ruba'iyat,* dalam Syed Muhammad Naquib al-Attas, "*Tasawwuf Al-Fansuri*", Universitas Malaya, 1970, hlm. 7. Syair tersebut dikutip juga oleh Alwi Shihab, *Islam Sufistik*…….,hlm. 125.

44 Syed Muhammad Naquib al-Attas, *The Mysticisme of Hamzah Fansuri*, Kuala Lumpur, University of Malaya Press, 1970. h. 5. M. Afif. Anshori, *Tasawuf Falsafi, Syaikh Hamzah Fansuri*, Gelombang Pasang, Yogyakarta, 2004, hlm. 63.

45 M. Afif Anshori, *Ibid*, hlm. 63.

46 *Ibid*.

47 Syed Muhammad Naquib al-Attas, *The Mysticisme...,* hlm. 7.

48 *Kamus Besar Bahasa Indonesia,* disusun oleh Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, Depdikbud & Balai Pustaka, Jakarta, 1980, hlm. 1013.

adalah *Masdar* dari *wajada*, yang berarti "menemukan". Lebih lanjut uraian pengertian di atas, jika dikaitkan dengan teori Ibn 'Arabi, maka akan jelas pengertiannya. Ternyata, pengertian pertama, kata "*wujûd*" memiliki unsur ontologis, yakni wujud Tuhan. Sedangkan arti kedua, yang mengandung aspek epistimologis, kata "*wujûd*" mengandung pengertian "menemukan" Tuhan, atau merasakan kehadiran Tuhan sebagai pengalaman rohani.[49]

Dari pengertian di atas, Afif Anshori menyimpulkan bahwa Hamzah Fansuri dilahirkan di Fansur (Barus), sedangkan Shahru nawi adalah tempat pertama kali ia menemukan atau memperoleh pengalaman rohani tentang Tuhan.[50] Pendapat tersebut nampaknya mendapatkan penguat dari ugkapan Ali Hasymy yang dikutip oleh Zakaria Ahmad.[51]

Kota Fansur, sebutan orang-orang Arab terhadap Barus yang berada di pesisir pantai barat Sumatra utara yang terletak antara kota Sibolga dan Singkel.. Sejarah daerah ini sebenarnya sangat tua, setua ketika kapal-kapal asing beribu tahun sebelum Masehi singgah mencari kapur barus di sana. Dari Barus pula, agama Islam dan Kristen pertama-tama dikenalkan ke seluruh Nusantara. Barus barangkali satu-satunya kota di Nusantara yang namanya telah disebut sejak awal abad Masehi oleh literatur-literatur dalam berbagai bahasa, seperti dalam bahasa Yunani, Siriah, Armenia, Arab, India, Tamil, China, Melayu, dan Jawa. Hal tersebut bisa dilihat ditemukannya sebuah peta kuno yang dibuat oleh Claudius Ptolemaus, seorang gubernur dari Kerajaan Yunani yang berpusat di Alexandria, Mesir, pada abad ke-2. Di peta itu disebutkan, di pesisir barat daerah Sumatera terdapat sebuah bandar niaga bernama Barousai (Barus) yang menghasilkan wewangian dari kapur barus. Diceritakan, kapur barus yang diolah dari kayu kamfer dari Barousai itu merupakan salah satu bahan pembalseman mayat pada zaman kekuasaan Firaun sejak Ramses II, atau sekitar 5.000 tahun sebelum Masehi.

Berdasakan buku Nuchbatuddar tulisan Al-Dimasqi, Barus juga dikenal sebagai daerah awal masuknya agama Islam sekitar abad ke-7. Makam tua di kompleks pemakaman Mahligai Barus, yang di batu nisannya tertulis Syekh Rukunuddin wafat tahun 672 Masehi atau 48 Hijriah, menguatkan adanya komunitas Muslim di daerah ini pada era itu. Bukan saja Islam yang pertama masuk melalui daerah ini, akan tetapi pihak Keristen mempercayai sejak tahun 645 M di daerah Barus telah masuk umat Kristen dari sekte Nestorian. Keyakinan tersebut didasarkan pada buku kuno tulisan Shaikh Abu Salih al-Armini. Sementara itu, penjelajah dari Armenia, Mabousahl mencatat bahwa pada abad ke-12 telah terdapat Gereja Nestorian. Keterangan tersebut juga mendapat dukungan dari hasil Penggalian arkeologi yang dilakukan oleh Daniel Perret dan kawan-kawannya dari Ecole francaise d'Extreme-Orient (EFEO) Perancis bekerja sama dengan peneliti Pusat Penelitian Arkeologi Nasional (PPAN) di Lobu Tua, Barus, membuktikan pada abad IX-XII perkampungan multietnis dari suku Tamil, China, Arab, Aceh, Jawa, Batak, Minangkabau, Bugis, Bengkulu, dan sebagainya juga telah ada di sana. Perkampungan tersebut dikabarkan sangat makmur mengingat banyaknya barang-barang berkualitas tinggi yang ditemukan.

Pada tahun 1872, pejabat Belanda, GJJ Deutz, menemukan batu bersurat tulisan Tamil. Tahun 1931 Prof Dr K A Nilakanta Sastri dari Universitas Madras, India, menerjemahkannya. Menurutnya, batu bertulis itu bertahun Saka 1010 atau 1088 M di zaman pemerintahan Raja Cola yang menguasai wilayah Tamil, India Selatan. Tulisan itu antara lain menyebutkan tentang perkumpulan dagang suku Tamil sebanyak 1.500 orang di Lobu Tua yang memiliki pasukan keamanan, aturan perdagangan, dan ketentuan lainnya. Namun, Lobu Tua yang merupakan kawasan multietnis di Barus ditinggalkan secara mendadak oleh penghuninya pada awal abad ke-12 sesudah kota tersebut diserang oleh kelompok yang dinamakan Gergasi. Setelah ditinggalkan oleh komunitas multietnis tersebut, Barus kemudian dihuni oleh orang-orang Batak yang datang dari kawasan sebelah utara kota ini. Situs Bukit Hasang merupakan situs Barus yang berkembang sesudah penghancuran Lobu Tua.

---

49 M. Afif Anshori, *Tasawuf Falsafi...,* hlm. 64-65.
50 *Ibid.*, hlm. 66.
51 Zakaria Ahmad, *Sekitar Kerajaan Atjeh dalam tahun 1520-1675,* Monora, Medan, 1972, hlm. 110.

Sampai abad ke-16, kota ini masih merupakan pelabuhan dagang yang sangat penting yang dikunjungi para saudagar dan musafir dari negeri-negeri jauh. Sumber-sumber sejarah Yunani, misalnya Ptolomeus abad ke-2 SM, menyatakan bahwa kapal-kapal Athena telah singgah di kota ini pada abad-abad terakhir sebelum tibanya tarikh Masehi, begitu pula rombongan kapal Fir'aun dari Mesir telah berkali-kali berlabuh di Barus antara lain untuk membeli kapur barus sebagai bahan untuk pembuatan mumi.[52]

Akan tetapi, sangat disayangkan kota Barus yang sebelumnya merupakan kota makmur harus mengalami perubahan yang menyedihkan pada permulaan abad ke-17. Pamor kota ini merosot diakibatkan oleh maraknya perkembangan kerajaan Aceh Darussalam yang berkeinginan menjadi penguasa mutlak di seluruh pesisir Sumatra. Dibawah pemerintahan Sultan Iskandar Muda, Aceh berhasil menaklukkan kerajaan Barus dan memaksanya untuk tunduk pada pemerintahan Aceh.[53] Lebih parah dari itu, Sultan memperkecil peranan Barus baik sebagai pusat perniagaan maupun kebudayaan.[54] Kehancuran Barus kian jelas ketika pada tanggal 29 Desember 1948, kota ini dibumihanguskan oleh pejuang kemerdekaan Indonesia karena Belanda yang telah menguasai Sibolga dikabarkan akan segera menuju Barus. Kini, Barus tak lebih dari kota kecamatan lain di daerah pinggiran yang hampir-hampir tak tersentuh roda pembangunan. Sebagian warganya meninggalkan desa, mencari pekerjaan atau pendidikan di luar daerah.

Pada akhirnya, kota Barus yang sebelumnya ramai dikunjungi oleh para pendatang dari luar negeri, kini menjadi kota sunyi dan hanya pantas dihuni oleh para nelayan kecil. Kemegahan yang sebelumnya bersinar, kini harus redup bahkan pupus. Untung saja, di saat Barus mulai dilupakan orang, muncullah seorang tokoh yang kembali memperkenalkan kota ini seperti masa-masa kejayaannya. Hal tersebut diungkapkan oleh Valentijn yang dikutip oleh Abdul Hadi W.M., seorang sarjana Belanda yang mengunjungi Barus pada tahun 1706, menulis dalam sebuah karyanya:

> *"Seorang penyair Melayu, Hamzah Pansur….yakni seorang yang sangat terkemuka di lingkungan orang-orang Melayu oleh karena syair-syair dan puisi-puisinya yang menakjubkan, membuat kita karib kembali dengan kota tempat lahir sang penyair. Bilamana di dalam puisi-puisinya yang agung dia mengangkat naik dari timbunan debu kebesaran dan kemegahan masa lampau kota itu dan mencipta kembali masa-masa gemilang dari kebesarannya."*[55]

Selanjutnya, mengenai kapan atau tahun berapa Hamzah Fansuri hidup ternyata para sarjana pun memperdebatkannya. Drewes yang mengutip statemen Snouck Hurgronje, mengemukakan bahwa usia Hamzah Fansuri lebih tua dari Syams Al-Dîn Al-Sumatrânî, oleh sebab itu Hamzah Fansuri diperkirakan hidup pada akhir abad ke-16 M.[56] Menurut H. Kraemer, Hamzah Fansuri hidup setelah tahun 1636 dan bukan sebagai pendahulu, melainkan sezaman dengan Syams Al-Dîn Al-Sumatrânî. Menurut keterangan, antara Hamzah Fansuri dan Syams Al-Dîn Al-Sumatrânî selisih usia paling-paling hanya sepuluh tahun.[57] Pendapat tersebut mendapat dukungan dari Winstead dan Harun Hadiwijono.[58] Argumentasi yang dibangun oleh Kelompok ini berdasarkan kata "*Marhum Makuta Alam"* yang terdapat dalam syair Hamzah Fansuri:

> *"Berkatalah faqîr dha'if (lemah) jang boediman,*
> *Amat adjaib maqâm di loear poen: ada ia chabar*
> *Di Tanah Djawa, dari Atjeh Marhoem Makota 'Alam*
> *Dihimpoenkan sekalian sjarat dinazarkan*

---

52 Abdul Hadi W.M. *Hamzah fansuri; Risalah Tasawuf dan Puisi-puisinya,* Mizan, 1995, hlm. 9.

53 *Ibid*., hlm. 11.

54 Denys Lombard, *Kajian Aceh; Jaman Sultan Iskandar Muda (1607-1636),* terjemahan Hasan Muarif Ambary, Balai Pustaka, Jakarta, 1986, hlm. 110-111.

55 Abdul Hadi W.M. *Hamzah Fansuri…..t*., hlm. 12.

56 M. Afif Anshori, *Tasawuf Falsafi...,* hlm. 67.

57 Abdul Hadi W,M. Hamzah Fansuri..., hlm. 13.

58 *Ibid.*

Kepada rasanya jang ni'mat ditoeroenkan".[59]

Kata "Marhoem Makota 'Alam" yang terdapat dalam syair itu adalah gelar yang disandang oleh Sultân Iskandar Muda, yang memerintah Aceh pada tahun 1606-1636.[60] Dari data ini, maka diasumsikan bahwa Hamzah Fansuri hidup pada masa Sultân Iskandar Tsâni.

Berbeda dengan pendapat di atas, al-Attas bahkan menolak pendapat tersebut dengan alasan bahwa syair tersebut tidak dapat dijadikan rujukan karena syair tersebut terdapat interpolasi (penambahan/ penyisipan) kalimat. Lebih lanjut ia mengatakan bahwa Hamzah Fansuri hidup pada masa Aceh diperintah sebelum Sultân Iskandar Muda, yakni Sultân Ala al-Dîn Ri'ayat Syah al-Mukammîl (1571-1607 M). Argumentasi yang disodorkan adalah syair yang berjudul "*Ikatan-ikatan 'Ilm al-Nisâ'*".

"Hamba mengikat sjair ini
Di bawah hadharat radja jang wali
Karuni Allah akan toehan kami…"[61]

Menurut keterangan al-Attas, Syair ini merupakan pesanan Sang Sultân, atau paling tidak, Hamzah Fansuri sendiri yang menghadiahkan pada Sultân.[62] Adapun istilah "*Raja jang wali*" dalam syair tersebut tertuju pada Sultân 'Ala al-Din Ri'ayat Syah, yang dikenal sebagai Syah Alam.[63]

Mengenai perjalan hidupnya tidak dapat ditemukan dengan jelas, dimana dia hidup. Akan tetapi jika kita melihat dalam karya-karyanya, Hamzah Fansuri adalah seorang ulama yang pada usia mudanya banyak melakukan perjalanan dan mengunjungi berbagai negara. Dalam salah satu karyanya "Syair Dagang", Hamzah Fansuri menceritakan bahwa ia telah menjadi yatim piatu semenjak kecil. Kedua orang tuanya meninggalkannya dalam keadaan menderita, sebagaimana dalam syairnya ia mengaku sebagai orang yang miskin, hina, bebal, dha'îf dan sebagainya. Ia mengaku berasal dari masyarakat biasa. Kondisi tersebut justru membuat Hamzah Fansuri bersemangat untuk berjuang mencari ilmu sampai kenegari orang.

"Yâ Ilahi yâ wujûdi bi al-dawân (kekal)
Ukhruj kan (keluarkan) Hamzah daripada pangkat awam (orang awam)
Peliharakan ia daripada kerja yang haram (dilarang)
Supaya dapat ke dâr al-Salâm (tempa yang selamat)"

Syair yang lain
Hamzah Fansuri terlalu Bebal (dungu/bodoh)
Disangka Dunya nin manisnya kekal
Terlalu Ghâfil (lalai)mencari bekal
Tidak syak (ragu) esok akan menyesal"

Dalam menuntut ilmu, Hamzah Fansuri memulainya di kampunag halamannya di kota Barus. Ketika itu kota Barus telah mempunyai lembaga pendidikan, khususnya sekolah-sekolah agama. Di sekolah tersebut orang dapat mempelajari berbagai bahasa asing, khususnya bahasa Arab dan Persia (Iran sekaran).[64] Kondisi tersebut membuat kemahiran bahasa yang dimiliki oleh Hamzah Fansuri tidaklah aneh. Ditempat itu pula Hamzah Fansuri sebelum berangkatnya ke luar negeri mempelajari berbagai disiplin ilmu seperti tasawuf, kesusastraan, dan ilmu-ilmu agama lainnya.

---

59 J. Doorenbos, *De Geschriften van Hamzah Pansoeri* (leiden: N.V. v.h. Batlejee dan Tremptra), 1933. dikutip oleh Afif Anshori, *Ibid*., hlm. 68.

60 A. Hasymy, *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia*, PT. Al-Ma'arif, Bandung, 1993, hlm. 240.

61 J. Doorenbos, *Ibid*. dikutip oleh Afif Anshori, *Ibid*., hlm. 69.

62 Afif Anshori, *Ibid.*, hlm. 69-70.

63 R, Housen Djajadiningrat, *Kesultanan Aceh: Suatu Pembahasan Tentang Sejarah Kesultanan Aceh Berdasarkan Bahan-bahan yang Terdapat Dalam Karya Melayu*, trans. Teuku Hamid, Depdikbud & Proyek Pengembangan Permesiuman daerah istimewa Aceh, 1982, hlm. 213.

64 Abdul Hadi W.M. *Hamzah Fansuri…*, *Op. Cit.*, hlm. 10.

Ketika ilmu yang dipelajarinya di Barus merasa cukup, ia pun pergi ke luar negeri dengan tujuan yang sama, diantara tempat yang ia kunjungi seperi Makkah, Madinah, Bagdad, Thailand (Shahrnawi), Malaya, dan Jawa.[65] Kunjungannya ke berbagai negera membuatnya menjadi ulama, penyair, dan sufi yang masyhur.

Mengenai karya-karya Hamzah Fansuri, menurut Alwi Shihab sejauh yang didapatkannya bahwa karya Hamzah Fansuri ada tiga yakni *Kitab Asrârul 'Ârifîn, Kitab Syarâh al 'Âsyiqîn, Kitab al-Muntahî*.[66] Abdul Hadi W.M. menambahkan diantara karya-karya Hamzah Fansuri yang telah dijumpai ialah tiga risalah tasawuf dan 33 ikat-ikatan syair (setiap ikat-ikatan terdiri dari 13,15 atau 19 bait syair).[67] Abdul Hadi saendiri menambahkan meskipun ia sendiri dan para peneliti lain meragukannya bahwa *Sya'ir Perahu, Bahr al-Nisâ', Sya'ir Dagang* diduga adalah buah karyanya.[68] Berbeda dengan M. Afif Anshori dengan dukungan Karel A. Steenbrink meyakinkan bahwa *Sya'ir Perahu, Sya'ir Dagang, Syai'ir Burung Pingai* adalah buah karya dari Hamzah Fansuri, akan tetapi ia tidak memasukan *Bahr al-Nisâ'* sebagai karya Hamzah Fansuri.[69]

1. Kitab Syarâh al 'Âsyiqîn (Minuman Orang Birahi)

Kitab ini menurut keterangan Abdul Hadi W.M. mempunyai nama lain *Zînat al-Wahidîn* atau *Zînat al-Muwahhidîn* yang diperkirakan ditulis pada akhir abad ke-16, ketika perdebatan sengit tentang *Wujûdiyyat* sedang berlangsung di Aceh, yang melibatkan ahli-ahli tasawuf, ushuluddîn, dan ilmu fiqih terkemuka pada waktu itu. Perdebatan tentang *Wujûdiyyat* ini lebih dikenal dengan perdebatan al-*a'yân* al-*tshâbithah* (esensi segala sesuatu) yang merupakan persoalan sentral di dalam ajaran *Wujûdiyyat*.[70] Ajaran *Wujûdiyyat* yang menjadi perdebatan pada waktu itu dibawa oleh dua orang ulama dari Makkah, yaitu Abu al-Kahhar ibn Syeikh Ibn Hajâr pengarang kitab *Saif al-Qâti'*, serta Syaikh Yamani. Dalam perdebatan itu, mereka tidak dapat mempertahankan argumentasi kebenarannya, sehingga keduanya harus angkat kaki dan kembali ke Makkah.[71] Dalam perdebatan itu, menurut Abdul Hadi, Hamzah Fansuri dan beberapa muridnya ikut terlibat dalam perdebatan yang menegangkan tersebut.

Naskah yang ada adalah koleksi Snouck Hurgronje yang ditemukannya di Aceh pada akhir abad ke-19 dan sekarang tersimpan di Moseum perpustakaan Leiden (MS Cod.Or. 7291). Naskah yang lebih lengkap di jumpai di Banten dan disimpan di tempat yang sama (MS.Cod.Or. 2016). Pada tahun 1933 Doorenbos menyalin risalah ini dengan mempergunakan dua naskah tersebut, karena naskah yang ditemukan di Aceh tidak lengkap, maka hasil penyalinan itu tidak memuaskan al-Attas sehingga mendorongnya untuk menyalin dan menyunting lagi serta menerjemahkannya ke dalam bahasa Inggris.[72]

Pada akhir abad ke-17, kitab ini diterjemahkan ke dalam bahasa jawa bersamaan dengan tersebarnya paham *Wujûdiyyat* di Jawa. Naskah versi terjemahan ini ditemukan di Banten, kepunyaan Sultân Abu al-Mahasîn Zayn al-'Abidîn raja Banten tahun 1690-1733 M.[73]

Jika dilihat dari kandungannya, kitab ini adalah ringkasan ajaran *wahdat al-Wujûd* Ibn 'Arabî, Sadr al-Dîn al-Qunawi, dan 'Abd Karîm al-Jillî, dan cara mencapai *makrifât*, kemungkinan mengikuti amalan tarekat Qadiriyah yang di anut oleh Hamzah Fansuri. Dilihat dari sistematikanya, kitab ini memuat tujuh bab dan uraiannya tentang tasawuf sangatlah ringkas.[74]

---

65 Syed Muhammad Naquib al-Attas, The *Mysticism……..t.*, hlm. 8.

66 Alwi Shihab…..., hlm. 126.

67 Abdul Hadi W.M., *Hamzah Fansuri*..., hlm. 13.

68 Abdul Hadi W.M., *Tasawuf Yang Tertindas; Kajian Hermeneutik terhadap karya-karya Hamzah Fansuri*, Paramadina, Jakarta, 2001, hlm. 146-155, 171-179.

69 M. Afif Anshori, *Tasawuf Falsafi...,* hlm. 74.

70 Abdul Hadi.W.M, Hamzah Fansuri..., hlm. 17-18.

71 Muhammad Said, *Aceh Sepanjang Abad*, PT. Percetakan dan Penerbitan Pustaka, Medan, 1981, hlm. 251-252.

72 Abdul Hadi W.M., *Tasawuf Yang Tertindas...,* hlm. 146.

73 *Ibid*., hlm. 147.

74 *Ibid*.

Bab 1,2,3 dan 4 menguraikan tahap-tahap ilmu suluk yang terdiri dari *syari'at, tarekat, hakikat,* dan *makrifat*.

Bab 5 menguraikan *tajallî* Zat Tuhan Yang Maha Tinggi. Dalam bagian ini diuraikan asas-asas ontologi *Wujûdiyyat*.

Bab 6 menguraikan sifat-sifat Allah SWT.

Bab 7 menguraikan '*isyq* dan *sukr* (kemabukan mistik). [75]

Kitab ini ditulis dengan tujuan sebagai pedoman bagi pemula dalam ilmu *sulûk*. Sehingga uraian dalam kitab ini ringkas, jelas, dan bahasanya sangat mudah dicerna dan terpelihara. Dalam kitab ini, Hamzah Fansuri menganjurkan kepada seorang ahli *tarikat* untuk tidak meninggalkan syari'at, karena syari'at ialah permulaan tarekat. Intisari atau makna keruhanian syari'at ialah kewajiban berbuat kebajikan di dunia dan menjauhkan diri dari segala perbuatan jahat. Wujud lahiriyahnya berupa amalan rukun Islam yang lima.[76]

2. Asrârul 'Ârifîn (Rahasia Ahli Makrifat)

Kitab ini merupakan karya prosa Hamzah Fansuri yang paling panjang. Karya ini dilihat dari tampilan isinya sangatlah unik, tidak ada duanya dalam khazanah sastra Melayu. Menurut Abdul Hadi W.M., Penulis kitab ini terilhami oleh *Sawânih* karya Ahmad Al-Ghazâlî, *Tarjuman al-'Asywâq* karya Ibn 'Arabî, *Lama'at* karya al-'Irâqi. Kesemua kitab itu merupakan risalah-risalah tasawuf yang uraiannya diselingi dengan puisi atau merupakan penafsiran atas puisi karya penulisnya sendiri. Jika dibandingkan dengan kitab Hamzah Fansuri lainnya, maka kitab ini merupakan kitabnya yang terbesar dan orisinil.[77]

Dalam kitab ini Hamzah Fansuri menurunkan lima belas syair karangannya dan ditafsirkannya sendiri serta ditelaah baris demi baris. Telaah-telaah tersebut merupakan uraian yang panjang mengenai doktrin metafisika atau ontologi Wujûdiyyat.

3. Al-Muntahî

Risalah yang ketiga ini merupakan karya Hamzah Fansuri yang paling ringkas tetapi padat dan sangat dalam kandungan isinya. Risalah ini menurut cerita ditemukan dalam dua versi, yaitu versi Melayu dan Jawa yang merupakan terjemahan dari naskah aslinya. Versi Melayu ditemukan mengandung dua naskah dan versi Jawa ditemukan satu naskah di Banten, milik Sultân Abu al-Nasr 'abd al-Qahhâr alias Sultân Haji (w. 1687 M). Teks yang ditemukan di Melayu tidak lengkap dan tulisannya tidak jelas. Teks ini sekarang tersimpan di Perpustakaan Leiden (MS.Cod.Or. 5176 I dan II. Kitab ini sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris oleh Syed M. Naquib al-Attas.[78]

Secara ringkas, kitab ini membicarakan:

a.. Tentang kejadian atau penciptaan alam semesta sebagai panggung manifestasi Tuhan dan Kemahakuasaan-Nya.

b. Tentang bagaimana Tuhan memanifestasikan Diri-Nya dan bagaimana alam semesta dipandang dari sudut pemikiran ahli-ahli makrifat, serta mengenai sebab pertama segala kejadian.

c. Tentang bagaimana seseorang itu dapat kembali lagi ke asalnya, yaitu kepada keadaan

75 *Ibid*.
76 Hamzah Fansuri, *Syarâh al 'Âsyiqîn,* dikutip oleh Abdul Hadi W.M. *Ibid.,* hl. 147
77 *Ibid.*, hlm. 152.
78 *Ibid*., hlm. 155.

"*kanz makhfi*" (perbendaharaan tersembunyi).[79]

Dalam kitab ini Hamzah Fansuri banyak mengambil rujukan berupa sajak-sajak al-'Iraqi dalam kitabnya *Lama'at*.[80] Menurut keterangan Alwi Shihab kitab *al-Muntahî* inilah yang dijadikan "amunisi" atau sasaran kritik oleh Syaikh Nuruddin al-Raniri di dalam membabat habis paham *Wujûdiyyat* di Aceh.[81]

C. Nûr Al-Dîn al-Ranîrî Kehidupan dan karya-karyanya

Kajian mengenai Syaikh Nûr Al-Dîn al-Ranîrî (selanjutnya ditulis al-Ranîrî) ternyata cukup ramai dilakukan baik itu oleh para sarjana luar (misal: P. Voorhoeve, G.W.J. Drewes, C.A.O. Van Nieuwenhuijze, Syed Muhammad Naquib al-Attas) maupun dalam negeri (misal: R.H. Djajadiningrat, Ahmad Daudy, Tujimah, Azyumardi Azra). Namun pun begitu kajian suatu tokoh yang menyangkut tentang kehidupan dan pemikirannya ternyata tidak pernah mencapai kata sepakat dan final. Atas dasar itu penelitian ini kembali dilakukan dengan tujuan memperkaya dan melengkapi kajian serupa.

Al-Ranîrî mempunyai nama lengkap Nûr al-Dîn Muhammad bin 'Ali bin Hasan al-Hâmid (atau al-Humayd) al-Syâfi'î al-Asy'âri Al-Ranîrî,[82] dilahirkan dalam keluarga Quraisy di Ranîr atau Randir, suatu bandar yang letaknya tidak seberapa jauh dari Surat, Gujarat, India.[83] Mengenai tahun kelahirannya sampai saat ini belum dikatahui tanggal dan tahun berapa sebenarnya Al-Ranîrî dilahirkan, akan tetapi menurut perkiraan kemungkinan besar ia dilahirkan menjelang akhir abad 16.[84] Sedangkan waktu meninggalnya tercatat pada 22 Zulhijjah 1096 H/21 September 1658 M di India. [85] Al-Ranîrî dilahirkan Ibunda seorang Melayu dan Ayahanda yang berasal dari Gujarat. Menurut sumber lain sebagaimana diungkapkan oleh Azyumardi Azra, Ayahnya berasal dari keluarga imigran Hadhrami yang mempunyai tradisi berpindah ke Asia Selatan dan Asia Tenggara.[86] Berbeda dengan pendapat di atas, Abdullah Arif berpendapat bahwa Ayah Al-Ranîrî keturunan Arab Quraisy kelahiran India, dan Ibunya seorang muslimat bangsa India.[87]

Karier pendidikannya dimulai di Ranir, kemudian melanjutkan ke daerah Tarim (Arab Selatan) yang termasuk wilayah Hadramaut pada tahun 1030 H (1621 M). Lamanya masa studi pada fase ini tidak ditemukan keterangan berapa lama ia menghabiskan waktu di sana dan siapa saja guru-gurunya, apakah Al-Ranîrî selama rentang studi di wilayah tersebut pernah pulang ketempat kelahirannya. Pertanyaan-pertanyaan itu sampai saat ini masih tetap menjadi misteri.

Setelah menuntut ilmu di Tarim, kemudian ia pergi ke Haramayn dalam rangka menunaikan ibadah haji dan ziarah ke makan Nabi Muhammad saw. Menurut keterangan Al-Hasani sebagaimana yang dikutip oleh Azyumardi Azra, ia berada di Makkah dan Madinah pada tahun 1030 H/1620 M atau 1031 H/1621 M.[88] Dari kondisi itu, maka sangat dimungkinkan Al-Ranîrî menjalin hubungan dengan murid-

---

79 *Ibid.,* hlm. 157.

80 *Ibid.,*

81 Alwi Shihab, *Islam Sufistik...*, hlm. 131-132.

82 Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara abad XVII dan XVIII*, Mizan, bandung, Cet. IV, 1998, hlm, 169.

83 Nuruddin al-Raniri, *Bustân al-Salâthîn fî Dzikr al-Awwalîn wa al-Âkhirîn*, (Penyusun. T. Iskandar), Dewan Bahasa dan Pustaka, Kuala Lumpur, 1966, hlm. 2.

84 Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah...*, hlm 169.

85 Ahmad Rifa'i Hasan, *Warisan Intelektual Islam Indonesia; Telaah Atas Karya-karya Klasik,* Mizan, Bandung, 1987, hlm 22. Ahmad Daudy, *Allah dan Manusia Dalam Konsepsi Syaikh Nuruddin al-Raniri*, Mizan, Bandung, 1978, hlm. 47. M. Afif Anshori, *Tasawuf Falsafi Syaikh Hamzah Fansuri*, Gelombang Pasang, Yogyakarta, 2004, hlm. 191-192.

86 Azyumardi Azra*, Jaringan Ulama Timur Tengah...,* hlm. 169.

87 Abdulllah Arif, "*Syaikh Nûr Al-Dîn al-Ranîrî Ulama/Politikus Azad ke-XVII*, dalam buku, *Tokoh-tokoh Sastra Melayu Klasik*, (ed. Muhammad Daud Mohammad), Kuala Lumpur, Dewan bahasa dan Pustaka Kementrian Pendidikan Malaysia, 1987, hlm. 86. M. Afif Anshori, Tasawuf Falsafi..., hlm. 192.

88 Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah...,* hlm. 171-172.

murid dan jamaah haji dari jawi sebelum kembali ke Gujarat.[89]

Adapun guru Al-Ranîrî yang paling berjasa menjadikan al-Raniri seorang ulama yang mumpuni adalah Abu Hafs 'Umâr bin 'Abdullâh Ba Syaybân al-Tarimi al-Hadhrâmi (w. 1066 H/1656 M), yang dikenal di wilayah Gujarat sebagai Sayyid 'Umâr al-Aydarus.[90] Dari ulama inilah kemudian Al-Ranîrî mendapatkan ijazah tarekat Rifâ'iyah.[91] Di samping ijazah tarekat Rifâ'iyah yang ia sandang, ia juga mendapat dan mempunyai silsilah dari tarekat Aydarusiyyah[92] dan tarekat Qadiriyah.[93]

Setelah mempelajari berbagai disiplin ilmu dan menyandang tiga ijazah tarekat, kemudian ia berkunjung ke tanah Melayu. Kedatangannya ke Melayu yakni mengikuti jejak pamannya Syaikh Muhammad Jailani Ibn Hasan yang berkunjung ke Aceh lima puluh tahun sebelumnya. Al-Ranîrî tiba di Aceh pada 6 Muharram 1047 H atau 3 Mei 1637 M, yaitu pada masa pemerintahan Sultân Iskandar II.[94] yang merupakan menantu dari Sultân Iskandar Muda.[95] Pada tahun itu pula Al-Ranîrî diangkat oleh Sultân Iskandar II menjadi Syaikh al-Islam atau setingkat mufti.[96] Dari keterangan tersebut, maka bisa diasumsikan bahwa Al-Ranîrî sebelumnya pernah datang ke Aceh. Ada beberapa argumentasi yang bisa memperkuat asumsi tersebut, diantaranya: *pertama*, sebelum ia datang ke Aceh, ia telah mahir berbahasa Melayu seperti yang dapat kita lihat pada karya-karyanya yang ditulis sebelum ia datang ke Aceh seperti kitab *al-Shirâth al-Mustaqîm* yang ditulis pada tahun 1633 M. *Kedua,* karya yang dihasilkan oleh Al-Ranîrî berjumlah 29-30 judul buku. Hal tersebut tidak mungkin semuanya ditulis oleh Al-Ranîrî selama tujuh tahun ia menetap di Aceh. Karena disamping menulis, ia juga bertugas sebagai mufti kerajaan dan penasihat Sultan.

Jika asumsi di atas itu benar, maka pertanyaannya, mengapa ketika Al-Ranîrî datang untuk pertama kali sebelum tahun 1637 M, ia tidak muncul atau dalam arti mendapat sambutan dari pihak penguasa pada waktu itu?. Untuk menjawab pertanyaan di atas, nampaknya melihat kondisi sejarah sosial politik pada waktu itu dapat menjadi titik terang menjawab pertanyaan tersebut.

Pada masa pemerintahan Sultân Iskandar Muda, jabatan mufti pada waktu itu dipegang oleh Syams Al-Dîn Al-Sumatrânî yang mengajarkan doktrin *Wujûdiyyat*. Pada masa Al-Sumatrânî inilah, paham *Wujûdiyyat* berada pada puncak kejayaannya. Kondisi itu menurut Al-Ranîrî dirasa tidak tepat untuk menentang tatanan politik dan keagamaan yang berkuasa. Al-Ranîrî merasa perlu menunggu situasi yang tepat melancarkan pahamnya. Alasan yang kedua, adanya perbedaan mazhab antara Al-Ranîrî dengan penguasa pada waktu itu.[97]

Barulah pada saat Syams Al-Dîn Al-Sumatrânî meninggal dan diikuti oleh meninggalnya Sultân Iskandar Muda yang kemudian digantikan dengan Sultân Iskandar Tsani (II), al-Raniri kembali lagi ke Aceh yakni pada tahun 1637. Menurut keterangan lain, datangnya Al-Ranîrî ke Aceh bukan atas kemauannya sendiri akan tetapi ia dipanggil oleh Sultân Iskandar Tsani untuk diangkat menjadi mufti.[98] Pada saat itu gendang permusuhan antara Al-Ranîrî dan pengikut paham *Wujûdiyyat* Hamzah Fansuri dan muridnya Syams Al-Dîn Al-Sumatrânî dikumandangkan.

Dari pertanyaan yang diajukan di atas, nampaknya masih ada satu pertanyaan yang luput dari perhatian peneliti mengenai Al-Ranîrî. Sampai penelitian ini ditulis, penulis belum mendapatkan data

89 *Ibid.*, hlm. 172.
90 *Ibid.*, hlm. 172.
91 Alwi Shihab, Alwi Shihab, *Islam Sufistik...*, hlm. 51.
92 Lihat dalam karyanya *Jawâhir Al-'Ulûm fi Kasyf al-Ma'lûm*
93 Lihat dalam karyanya *Safinât al-Najah* karya Syaikh Yusuf al-Maqassari.
94 Nuruddin al-Raniri, *Bustanus Salatin...*, hlm. 2. Ahmad Daudy, *Allah dan Manusia...*, hlm. 38.
95 Ahmad Daudy, *Ibid.,* hlm. 39.
96 Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah...*, hlm. 177.
97 Alwi Shihab, *Islam Sufistik...*, hlm. 51.
98 Alwi Shihab, *Ibid.,* hlm. 51-52.

mengenai apa sebenarnya motifasi atau ada kaitan apa antara Sultân Iskandar Tsani menggaet Al-Ranîrî untuk dijadikan sebagai mufti?

Pada saat Al-Ranîrî menjabat sebagai mufti, ia tidak menyiakan kesempatan tersebut untuk digunakan dalam menyerang paham *Wujûdiyyat* yang dianggapnya sesat. Untuk menyerang paham *Wujûdiyyat* tersebut, ia menggunakan empat bentuk cara*: pertama*, ia menyerang dengan cara membuat buku yang berisi kecaman disertai argumentasi terhadap paham *Wujûdiyyat*. *Kedua,* ia melakukan perdebatan secara terbuka dengan para pengikut paham *Wujûdiyyat*. *Ketiga*, ia menggunakan alat legitimasi mufti untuk mengeluarkan fatwa tentang sesatnya ajaran *Wujûdiyyat* yang dibawa oleh Hamzah Fansuri dan Syams Al-Dîn Al-Sumatrânî. *Keempat*, ia mengusulkan kepada penguasa atau Sultân yang berkuasa pada waktu itu untuk menghukum mati bagi masyarakat yang tidak mengikuti anjuran dari Al-Ranîrî untuk bertaubat dan meninggalkan paham *Wujûdiyyat* tersebut, disamping itu ia juga menganjurkan untuk membakar kitab-kitab yang dijadikan rujukan oleh mereka.

Selama masa jabatan sebagai mufti yakni sekitar tujuh tahun, Al-Ranîrî banyak mengeluarkan fatwa keagamaan, seperti larangan bagi masyarakat mencaci Mu'awiyyah dan anaknya, Yazid.[99] Fatwa tersebut diperuntukan sehubungan semakin menguatnya ajaran Syi'ah yang mengutuk Mu'awiyyah dan Yazid, yang telah merampas hak khalifah dari tangan Ali bin Abi Thalib dan membunuh anaknya Husain di Karbala.[100]

Akan tetapi dari fatwa-fatwa yang dikeluarkan oleh Al-Ranîrî, nampaknya fatwa yang ditujukan untuk menghakimi para pengikut paham *Wujûdiyyat* adalah fatwa yang paling keras. Fatwa yang dikeluarkan oleh Al-Ranîrî tersebut ternyata mengundang reaksi yang luas, tidak saja dalam batas wilayah Aceh, tetapi juga meluas ke wilayah lain samapi ke Haramayn. Bahkan menurut keterangan sarjana Belanda P. Voorhoeve dalam satu tulisannya sebagaimana dikutip oleh Ahmad Daudy mengatakan bahwa Syaikh Ibrahim Hasan al-Kurani, maha guru kebanyakan ulama Indonesia mengecam keras fatwa tersebut dan mengingatkan melalui karya tanggapannya atas fatwa yang dikeluarkan oleh Al-Ranîrî dan mengingatkan akan bahaya yang dapat ditimbulkan oleh penafsiran yang tidak memahami maksud ungkapan para sufi.[101]

Menurut keterangan, fatwa yang dikeluarkan oleh Al-Ranîrî bukannya memperkokoh kedudukannya sebagai mufti, malah justru sebaliknya. Fatwa tersebut malahan menjadi bumerang baginya. Setelah ia melakukan eksekusi terhadap para pengikut paham *Wujûdiyyat*, ia harus meninggalkan Aceh dan kembali ke kampung halamannya, Ranir untuk selama-lamanya. Hal tersebut dijelaskan oleh salah satu muridnya dalam kolofon karya al-Raniri, *Jawâhir Al-'Ulûm fî Kasyf al-Ma'lûm*:

> *"Maka kitab ini selesai dikarang pada hari senin, waktu dzuhur, 20 Zulhijjah 1076….Kitab ini telah dikarang pengarangnya dari awal sampai akhir Bab Kelima. Setelah selesai bagian ini datanglah taqdir yang tak dapat ditolak. Ia berlayar (kembali ke tanah airnya Ranir pada tahun 1054 H, dan menyuruh salah seorang muridnya untuk menyelesaikannya".*[102]

Informasi yang disampaikan muridnya di atas, ternyata tidak dapat memberikan informasi apa penyebab Al-Ranîrî pulang ke kampung halamannya. Adanya ketidakjelasan ini membuat para sarjana berspekulasi dalam mencari motifasi di balik kepulangan Al-Ranîrî.

Ahmad Daudy dalam bukunya "*Syaikh Nûr Al-Dîn al-Ranîrî*" berspekulasi bahwa pulangnya Al-Ranîrî ke tanah kelahirannya disebabkan oleh ketidaksukaannya terhadap kebijaksanaan Sultanah Safiyyat al-Dîn yang berencana menghukum mati orang-orang yang menolak diperintah oleh penguasa

---

99 Ahmad Rifa'i Hasan*, Warisan Intelektual Islam Indonesia...,* hlm, 23.

100 A. Hasyimi, *Syi'ah dan Ahlussunah Saling Berebut Pengaruh dan Kekuasaan Sejak Awal Sejarah Islam di Kepulauan Nusantara*, Bina Ilmu, Surabaya, 1983, hlm. 45-56.

101 Ahmad Daudy, *Allah dan Manusia...,* hlm. 42-45. Alwi Shihab, *Islam Sufistik...*, hlm. 52.

102 Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah...,* hlm. 178.

(raja) wanita. Mereka percaya, menurut tradisi setempat dan juga syari'at, tidaklah layak bagi wanita untuk jadi penguasa. Akibatnya timbul pernentangan terhadap pemerintahannya; dan keberangkatan Al-Ranîrî mewakili sikap oposisi tersebut.[103] Spekulasi yang dilakukan oleh Ahmad Daudy ini, nampaknya mendapat bantahan dari Azyumardi Azra yang menurutnya alasan tersebut tidaklah masuk akal. Ia beralasan "Kita memang dapat mengharapkan munculnya semacam oposisi atau resistensi suatu masyarakat Muslim yang berorientasi pada syari'at terhadap pemerintahan seorang wanita. namun, sepanjang menyangkut keberangkatan Al-Ranîrî, sulit dipercaya, kembalinya ke kota kelahirannya disebabkan ketidaksukaannya diperintah oleh wanita yang telah menunjukan kebaikan hati kepadanya. Bahkan banyak karyanya yang ditulis untuk memenuhi perintah sang Sultanah, termasuk karya-karya yang ditulis pada saat-saat akhir sebelum keberangkatannya".[104]

Teka-teki keberangkatan Al-Ranîrî secara mendadak itu pun akhirnya terjawab setelah Takeshi Ito menerbitkan sebuah artikel berjudul "Why Did Nuruddin al-Raniri leave Aceh in 1054 H" yang ia dapatkan keterangannya dari seorang *opperkoopman* (pedagang tinggi) Peter Sourji, yang pada tahun 1053 H/1643 M dikirim VOC sebagai komisaris perdagangan ke Jambi dan Aceh. Keterangan tersebut kemudian diyakini oleh para sarjana Indonesia sebagai data yang lebih akurat. Lihat saja misalnya Azyumardi Azra yang dengan yakin mengutip pendapat tersebut dalam bukunya,[105] atau Ahmad Daudy yang kemudian merobah spekulasi dan mengganti penjelasannya dalam bukunya "*Allah dan Manusia*" mengatakan bahwa kepergian al-Raniri yang mendadak itu diakibatkan oleh kekalahan yang dialaminya dari serentetan diskusi keagamaan yang terjadi dengan Saif al-Rijâl, seorang ulama yang berpaham *Wujûdiyyat* yang baru kembali dari India.[106] Menurut keterangannya, Ulama tersebut berasal dari Minangkabau dan pernah tinggal beberapa lama di Aceh untuk belajar pada Syaikh Maldin.[107] Syaikh Maldin adalah seorang ulama berpaham *Wujûdiyyat* dari kalangan murid Syams Al-Dîn Al-Sumatrânî, dan kemudian ia melanjutkan studinya ke India. Menurut keterangan Syaikh Maldin adalah seorang mufti pada masa Sultan Iskandar Tsâni, akan tetapi karena suatu kesalahan, ia diusir dari Aceh dan akhirnya digantikan oleh Al-Ranîrî yang baru tiba dari Ranir.[108] Bertemunya dua tokoh tersebut (Al-Ranîrî dan Saif al-Rijâl) ternyata membuat perdebatan disekitar paham *Wujûdiyyat* menjadi kian menarik. Dan perdebatan tersebut pada akhirnya dimenangkan oleh Saif al-Rijâl. Kondisi tersebut membuat para ulama lainnya berbalik arah yang tadinya mendukung Al-Ranîrî menjadi mendukung Saif al-Rijâl, sehingga pada akhirnya Al-Ranîrî terdesak dan memutuskan pulang ke negerinya India. Jabatan mufti pun kemudian beralih ketangan ulama berpaham *Wujûdiyyat* yakni Saif al-Rijâl.[109]

Polemik antara Al-Ranîrî dan Saif al-Rijâl tersebut sebenarnya telah diungkapkan oleh Al-Ranîrî dalam salah satu karyanya:

> *Kemudian dari itu maka datanglah Saif al-Rijâl, maka berbahaslah ia dengan kami seperti bahas mereka itu yang dahulu juga. Maka jawab kami: "Betapa kau benarkan akan kaum yang berkata: Wa Allah bi Allah ta Allah, insan itulah Allah dan Allah itulah insan?....maka sahutnya (Saif al-Rijâl): "Inilah iktikadku dan itikad segala ahli Makkah dan Madinah....." maka berlanjutanlah perkataannya, maka kembalilah kebanyakan orang kepada iktikad yang sesat itu juga.*[110]

Kekalahan dalam perdebatan bagi Al-Ranîrî membuat ia harus angkat kaki dan meninggalkan Aceh pada tahun 1054 H/1644-45 M, sebagaimana disebutkan dalam catatan pada karyanya *Jawâhir Al-'Ulûm fî Kasyf al-Ma'lûm*. Dia melewatkan kehidupannya selama 14 tahun di Ranir sepulangnya dari

---

103 Ahmad Daudy, *Syaikh Nûr Al-Dîn al-Ranîrî*, Bulan Bintang, Jakarta, 1978, hln. 17.
104 Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah...*, hlm. 178.
105 *Ibid*.
106 Ahmad Daudy, *Allah dan Manusia...*, hlm. 45.
107 *Ibid*., hlm. 46.
108 *Ibid*.
109 *Ibid*.
110 Nûr Al-Dîn al-Ranîrî, *Fath al-Mubîn*. Ungkapan ini pun dikutip oleh A. Hasjimy, *Syi'ah dan Ahlussunah...*, hlm. 107-109.

Aceh. Meskipun ia tidak berada lagi di negeri Aceh, akan tetapi ia tetap masih peduli pada masyarakat Muslim di Nusantara.[111] Al-Hasani sebagaimana dikutip oleh Azyumardi Azra meriwayatkan setelah kembali ke tanah kelahirannya, Al-Ranîrî masih tetap menulis, sedikitnya tiga buah karya atau menurut Ahmad Daudy[112] dan Alwi Shihab[113] dua buah karya telah dihasilkannya, yang berkaitan dengan masalah-masalah yang dihadapi oleh masyarakat Aceh. Salah satu karyanya yang ia tulis sebagai jawaban atas pertanyaan yang diajukan oleh Sultan Banten, Abu al-Mufakir 'Abd al-Qadir al-'Ali. Al-Ranîrî menghembuskan nafas terakhirnya pada hari sabtu, 22 Zulhijjah 1068 H/21 September 1658.[114]

Meskipun Al-Ranîrî tinggal di Aceh tidaklah lama hanya sekitar tujuh tahun, akan tetapi namanya masih di kenang oleh masyarakat Aceh khususnya dan Nusantara umumnya. Hal tersebut bisa dilihat dengan diabadikan namanya menjadi nama salah satu perguruan tinggi Islam yang ada di Nusantara, yaitu IAIN Al-Ranîrî yang berlokasi di Provinsi Aceh. Hal tersebut menurut Alwi Shihab mengindikasikan bahwa pemikiran-pemikiran Al-Ranîrî dapat mereduksi laju perkembangan tasawuf falsafi dan ajaran *pantaisme* di Aceh disatu pihak, dan melapangkan jalan bagi kemajuan tasawuf Sunni, di pihak lain. Pemikiran-pemikiran Al-Ranîrî telah berhasil memantapkan pengaruh dan dominasi *Ahl al-Sunnah wa al-jama'ah*.[115]

Al-Ranîrî adalah seorang tipe ulama yang sangat berani dan produktif, lihat saja begitu banyaknya karya yang telah di hasilkannya. Menurut Ahmad Daudy[116] dan Azyumardi Azra[117] ada sekitar 29 buah buku karangannya, sedangkan menurut Alwi Shihab ada sekitar 30 judul buku telah dihasilkannya.[118] Adapun dianatara karya-karya Al-Ranîrî adalah sebagai berikut: *Pertama*, *Al-Shirâth al-Mustaqîm*, dalam bahasa Indonesia dengan topik pembahasan bidang fikih meliputi sholat, puasa, zakat, haji, dan kurban, serta hukum-hukumnya. *Kedua*, *Durrah al-Farâ'idh fî Syarâh al-'Aqâ'id*, dalam bahasa Indonesia dengan topik pembahasan analisis kritik terhadap *Syarâh al-'Aqâ'id al-Nasafiyyâh*, karya Imam Sa'duddin al-Taftazani. Ketiga, *Hidâyah al-Habib fî al-Targhîb wa al-Tarhîb fî al-Hadîts*, dalam bahasa Arab dan Indonesia memuat 831 hadits. *Keempat, Bustân al-Salâthîn fî Dzikr al-Awwalîn wa al-Âkhirîn*, merupakan karya terbesar dalam sejarah wilayah Aceh, dengan topik pembahasan meliputi sejarah nabi-nabi, raja-raja, menteri-mentri, dan wali-wali. Pada bagian penutup sejarah negeri-negeri Melayu, sedangkan bab terakhir membicarakan akal, firasat, sifat-sifat perempuan, dan cerita-cerita "aneh". Dan masih banyak lagi karya-karya lainnya.

D. Kritik Syaikh Nûr Al-Dîn al-Ranîrî terhadap *Wujûdiyyat*

Istialah *Wujûdiyyat* sebenarnya istilah yang digunakan oleh Al-Ranîrî sendiri dalam mengkanter pemikiran tasawuf Hamzah Fansuri. Sebab dari seluruh karya yang ditulis oleh para ulama sebelum dan selain Al-Ranîrî istilah ini tidak pernah ditemukan, bahkan dalam karya Hamzah Fansuri sendiri istilah ini tidak ditemukan. Menurut beberapa tokoh, istilah *Wujûdiyyat* mempuyai persamaan arti dengan istilah *wahdat al-wujud,* suatu paham yang dicetuskan oleh Ibn 'Arabî, meskipun bukan dia yang menamakannya akan tetapi muridnya yakni al-Qunawi. Istilah *Wujûdiyyat* yang dicetuskan oleh Al-Ranîrî inilah sehingga para sarjana atau peneliti menggunakannya sampai saat ini.

Kritik Al-Ranîrî terhadap mistik Hamzah Fansuri ternyata menjadi perhatian yang menarik. Banyak hasil penelitian telah dilakukan dengan beragam hasil penemuan,[119] di satu pihak membenarkan kritikan

111 Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah...,* hlm. 180.
112 Ahmad Daudy, *Allah dan Manusia...,* hlm. 47.
113 Alwi Shihab, *Islam Sufistik...*, hlm. 52.
114 Alwi Shihab, *Islam Sufistik...*, hlm. 52.
115 *Ibid.,* hlm. 48-49.
116 Ahmad Daudy, *Allah dan Manusia...,* hlm. 48-57.
117 Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah...,* hlm. 180.
118 Alwi Shihab, *Islam Sufistik...,* hlm. 51-52.
119 Dianta hasil [enelitian: C.A.O. Van Nieuwen Huyse, *Nur al-Din al-Raniri als Bestrijder der Wugudija,* BKI 104,

tersebut, di pihak lain mengkritik kritikan Al-Ranîrî yang dianggapnya kurang tepat. Kajian tentang polemik tersebut, ternyata cukup ramai juga dikaji oleh ilmuan dalam negeri sebut saja misalnya Ahmad Daudy,[120] Abdul Hadi W.M.[121] Alwi Shihab,[122] dan Afif Anshori.[123]

Adapun permasalahan yang mendapat kritikan dari Al-Ranîrî sebagaimana diungkapkan oleh al-Attas dapat disimpulkan sebagai berikut:

1. Hamzah mengajarkan ajaran *Wujûdiyyat* dalam arti Tuhan berada dalam kandungan (immanen) alam ini. Ini artinya, Tuhan adalah hakikat fenomena alam empiris.
2. Hamzah mengatakan bahwa nyawa itu bukan Khalik dan bukan makhluk.
3. Hamzah mengatakan bahwa al-Qur'an itu makhluk.
4. Hamzah mengatakan bahwa nyawa berasal dari Tuhan dan akan kembali bersatu dengan-Nya, seperti ombak kembali ke laut.[124]

Dari empat permasalahan di atas, yang menjadi perhatian penting karena masalah tersebut adalah masalah yang esensial adalah permasalahan yang pertama yakni permasalahan tentang *tanzîh* (menyatakan bahwa Tuhan melebihi sifat atau kualitas apa pun yang dimiliki oleh makhluk-makhluknya) dan *tasybîh* (menyerupakan Tuhan dengan ciptaan-ciptaan-Nya) atau dalam istilah teologi *transendensi* (Tuhan berada jauh di luar alam) dan *imanensi* (yang ada dalam/berada dalam struktur) Tuhan.

Sebagai puncak dari permusuhannya itu, maka Al-Ranîrî mengatakan bahwa perkataan-perkataan golongan *Wujûdiyyat* lebih jahat dibandingkan dengan perkataan Namrud dan Fir'aun. Untuk itu, maka pihak penguasa atau raja dan orang-orang besar di seluruh negeri membakar karangan dua ulama zindik itu dan menghukum mati setiap pengikutnya (Hamzah Fansuri dan Syams al-Din al-Sumatrani), karena mereka telah menyekutukan Allah dengan berkata "alam dan manusia ialah wujudnya Allah".

E. Tinjauan Atas Kritik Nûr Al-Dîn Al-Ranîrî Terhadap Konsep *Wujûdiyyat* Hamzah Fansuri

Hamzah Fansuri adalah seorang ulama sekaligus juga penyair yang memercikkan "api" paham yang dianggap menyimpang yakni paham *Wujûdiyyat*. Percikkan "api" tersebut lambat laun menjadi kobaran "api" yang berujung diklaimnya menjadi seorang yang membawa paham kesesatan. Jika kita mengingat pertentangan antara Al-Ranîrî dan Hamzah Fansuri, maka kita akan teringat kondisi serupa yang menimpa Ibn 'Arabî dan para pengikutnya yang juga divonis serupa oleh Ibn Taimiyah.

Kondisi tersebut sangatlah wajar terjadi mengingat Hamzah Fansuri adalah pengagum ajaran Ibn 'Arabî dan ulama-ulama sufi serupa lainnya. Hal tersebut terlihat dalam beberapa karyanya *Asrârul 'Ârifîn* (Rahasia orang-orang yang bijaksana), *Syarâh al 'Âsyiqîn* (Perhiasan orang-orang yang meng-Esakan), *al-Muntahî,* ia banyak mengutip ucapan-ucapan para tokoh sufi seperti Abu Yazid al-Bisthami yang mengajarkan paham *ittihâd*,[125] al-Hallâj yang mengajarkan paham *hulûl*,[126] Ibn 'Arabî yang

---

1952. Syed Muhammad Naquib al-Attas, *The Mysticisme of Hamzah Fansuri*, Kuala Lumpur, University of Malaya Press, 1970.

120 Ahmad Daudy, *Allah dan Manusia Dalam Konsepsi Syaikh Nuruddin al-Raniri*, Mizan, Bandung, 1978.

121 Abdul Hadi W.M., *Tasawuf Yang Tertindas; Kajian Hermeneutik terhadap karya-karya Hamzah Fansuri*, Paramadina, Jakarta, 2001

122 Alwi Shihab, *Islam Sufistik*, Mizan, Bandung, 2001.

123 M. Afif Anshori, *Tasawuf Falsafi Syaikh Hamzah Fansuri*, Gelombang Pasang, Yogyakarta, 2004.

124 Syed Muhammad Naquib al-Attas, *The Mysticisme…...,* hlm. 31.

125 Ajaran ini mengajarkan bahwa manusia dapat bersatu dengan Tuhan, setelah melewati fase *fana* (pengosongan diri) dan kemudian *baqa'* (hidup dalam diri Tuhan). Abû al-Wafâ' al-Ghunaimî al-Taftazâniî, *Madkhal ilâ Al-Tashawwuf Al-Islâmî*, (Kairo: Dâr al-Saqafâh, 1983) hlm. 113-115.

126 Ajaran ini menyatakan bahwa Tuhan memilih tubuh manusia pilihan untuk mengambil tempat dalam dirinya, setelah sifat-sifat buruk dalam tubuh itu dihilangkan. Abû Nashir al-Thusi, *Al-Luma'* (Dar al-Kutub al-

mengajarkan *wahdat al-Wujûd*. Sementara itu di dalam karya-karya lainnya yang berbentuk syair, ia banyak mengutip pendapat beberapa ulama sufi lainnya seperti Fariduddin al-Attar, Syekh Junaid al-Bagdadi, al-Iraqi dalam karyanya *Manthîq al-Thayr* (Musyawarah burung), *Lama'at,* Jami', dan ulama sufi lainnya. Akan tetapi dalam syair-syairnya, Hamzah Fansuri nampak lebih banyak mengutip ucapan-ucapan al-Iraqi dalam kitabnya *Lama'at*, hal tersebut menurut Abdul Hadi W.M memeperlihatkan adanya pertalian istimewa antara pandangan Hamzah Fansuri dengan Fakhruddin al-Iraqi.[127]

Berbeda dengan penjelasan di atas, ternyata banyak orang beranggapan bahwa ajaran *Wujûdiyyat* yang dibawa oleh Hamzah Fansuri yang kemudian berkembang di Indonesia sampai saat ini adalah merupakan ajaran yang menginduk atau hasil tafsiran dari ajaran *martabat tujuh*. Pendapat tersebut jika ditelusuri adalah tidak benar.[128] Sebab jika kita melihat sejarah, ajaran *martabat tujuh* baru berkembang pada awal abad ke-17 dengan Syaikh Syamduddin Pasay sebagai penganjur pertama.[129]

Menurut Abdul Hadi W.M,[130] Syekh Hamzah Fansuri dan juga para wali di pulau Jawa abad ke-16 seperti Sunan Bonang dan Sunan Kalijaga, tidak pernah menjadi penganjur ajaran *martabat tujuh*. Meskipun begitu memang ajaran *martabat tujuh* termasuk ajaran *Wujûdiyyat,* namun telah menempuh perkembangan agak lain dan kedalamnya telah terasuki pengaruh India, seperti praktik *Yoga* di dalam amalan dzikirnya, dan hal itu merupakan hal yang di kritik oleh Hamzah Fansuri dalam karyanya. Penggagas ajaran *martabat tujuh* adalah Mohammad Fadhullâh al-Burhanpuri (w. 1620), adalah merupakan ulama yang berasal dari India dan ketika ajaran ini diasaskan, berbagai gerakan sinkritis keagamaan dan mistik telah berkembang di India, khususnya pada masa Sultan Akbar dan Dara Sukoh. Dari data ini semakin jelaslah bahwa Hamzah Fansuri tidak memiliki hubungan dengan tasawuf yang berkembang di India pada abad ke-16 dan ke-17.[131]

Jika kita melihat secara jernih dan tidak emosional mengenai pertentangan antara Al-Ranîrî dan Hamzah Fansuri, maka kita akan bisa menemukan jawaban yang lebih objektif tentang hal tersebut.

Dari ungkapan-ungkapan al-Raniri di atas, maka Al-Ranîrî menganggap Hamzah Fansuri melalui karya-karyanya berpaham bahwa Tuhan itu *imanen* dengan segala ciptaan-ciptaan-Nya. Sehingga dengan demikian Hamzah Fansuri dapat digolongkan menganut paham *panteisme*. Jika kita perhatikan ungkapan dan syair berikut ini, maka kesan demikian akan terasa benar:

> *"Segala rupa-rupa-Nya; segala warna, warna-Nya; segala bunyi, bunyi-Nya; karena Ia Wahdahû lâ syarîka lahû. Jikalau dikatakan ada yang lain daripada-Nya, syirik dengan zhulm hukumnya".*

Juga diungkapkan dalam syairnya:

> *"Hakikat itu terlalu 'iyan*
> *Pada rupa kita sekalian insan*
> *Ayna mâ tuwallû suatu burhân*
> *Fa tsamma wajhu Allâh* pada sekalian *maqâm"*

Dari ungkapan tersebut maka al-Raniri menganggap Hamzah Fansuri berprilaku syirik dengan mempersamakan Tuhan dengan makhluk, seolah-olah tiada perbedaan, dan mempertuhankan api, air, tanah dan udara dalam karyanya. Anggapan Al-Ranîrî di atas akan terbantahkan jika kita melihat keterangan Hamzah Fansuri yang ada dalam kitab *Asrârul 'Ârifîn:*

Haditsat, Kairo, 1960), hlm. 299.

127 Abdul Hadi W.M. *Hamzah Fansuri*...,hlm. 21. Hal senada pun di ungkapkan oleh Braginsky dalam bukunya "*Tasawuf dan Sastra Melayu*", RUL, Jakarta, 1993, hlm. 38-45.

128 *Ibid*., hlm. 20. Atau juga lihat pendapat yang menolak anggapan tersebut seperti Simuh. (Simuh, *Mistik Islam Kejawen Raden Ngabehi Ranggawarsito*, Penerbit Universitas Indonesia, Jakarta, 1988, hlm. 330-334).

129 *Ibid*., hlm. 20.

130 *Ibid*.

131 Syed Muhammad Naquib al-Attas, *The Mysticisme...,* hlm. 16-17.

"Fa'lam–hukum dua lagi: khadim dan ratu, Ya'ni jangan menyembah cahaya seperti embun dan matahari dan bulan dan bintang, dan seperti rupa budak; dan jangan ber-maqam di ubun-ubun, atau di antara kening atau di pucuk hidung, atau di dalam jantung. Sekalian ini hijab kepada Dzat-Nya. Adapun akan orang Ahli Suluk, da'im (ia) menyerahkan diri (nya) kepada Tuhannya".[132]

Keterangan lain yang diungkapkan Hamzah Fansuri

"Sungguh pun dzat dapat diibaratkan, tetapi tiada lulus pada ibarat karena tiada di atas akan Dia, tiada di bawah akan Dia, tiada dahulu akan Dia, tiada kemudian akan Dia, tiada kanan akan Dia, tiada kiri akan Dia, tiada jauh akan Dia, tiada hampir akan Dia, tiada di luar akan Dia, tiada di dalam akan Dia, tiada bercerai akan Dia, tiada bertemu akan Dia, tiada dengan betapanya, dan tiada di mana dan tiada ke mana, dan tiada sekarang dan tiada sekedjap mata, dan tiada ketika dan tiada masa; tiada Ia jadi dan tiada Ia menjadi, tiada Ia tempat dan tiada Ia bertempat……..

Firman Allah ta'ala: "Subhâna l-Lah'ammâ yashifûn". Yakni Maha Suci Allah tiada dapat di perikan. Lagi Firman Allah ta'ala: "laisa kamisylihî syai'un". Yakni Tiada suatu pun barang yang kita bicarakan dengan hati kita atau dengan makrifat kita sudah-sudah, yaitu sama-sama". [133]

Tudahan selanjutnya yang di tujukan pada Hamzah Fansuri bahwa ia penganut paham hulûl (inkarnasi) yang dinisbatkan pada al-Hallâj dan ittihâd yang dinisbatkan pada Suhrawardi al-Maqtûl.134 Pendapat tersebut bertentangan dengan ucapan syair Hamzah Fansuri:

"Aho segala kita umat Rosul
Tuntut 'ilmu haqiqât al-wushûl
I'tiqâd-mu jangan ittihâd dan hulûl".

Tuduhan yang lain yang di tujukan Al-Ranîrî pada Hamzah Fansuri adalah Hamzah Fansuri dianggap tidak mementingkan syari'at untuk di tegakkan. Padahal kalau kita melihat ucapan Hamzah dan syairnya, maka anggapan itu akan terbantahkan.

Aho segala kita anak Adam
Jangan lupa akan Syahi 'Alam
Pada bahr al-dzunûb jangan terkaram
Supaya 'asyîq siang dan malam

'Asyîq-mu itu jangan bercawang
Meninggalkan dunya jangan kepalang
Suluh Muhammad yogya kau pasang
Pada Rabb al-'âlamîn supaya kau datang

Syari'at Muhammad terlalu 'amîq
Cahayanya terang di Bayt al-'Athîq
Tandanya ghalib lagi sempurna tharîq
Banyaknya kafîr menjadi raîîq

Bayt al-'athîq itulah nama ka'bah
Ibadat di dalamnya tiada berlelah
Tempatnya ma'lûm di tanah Makkah
Akan kiblat Islam menyembah Allah

Berkaitan dengan ungkapan-ungkapan *syathahât* dan tuduhan meninggalkan syari'at. Al-Ranîrî telah menilai Hamzah Fansuri membolehkan penganjuran ucapan-ucapan tersebut, dan hal ini menurut Al-Ranîrî adalah prilaku yang menyimpang. Jika kita menelusuri ungkapan-ungkapan Hamzah Fansuri maka anggapan tersebut jelas akan terbantahkan:

---

132 Hamzah Fansuri dalam *Asrârul 'Ârifîn*. Dikutip oleh Abdul Hadi W.M. *Tasawuf Yang Tertindas*..., hlm. 164-165 dari Syed Muhammad Naquib al-Attas, *The Mysticisme...,* hlm. 287.

133 Hamzah Fansuri dalam *Asrârul 'Ârifîn*. hlm. 242-243. Dikutip oleh Ahmad Daudy, *Allah dan Manusia...,* hlm. 214.

134 *Ibid.*, hlm. 228.

"banyak lagi masyâ'ikh yang berkata demikian (ungkapan-ungkapan shathahat) tiada tersebut. Adapun mereka itu sekalian berkata demikian karena makrifat mereka itu sempurna. Jangan kita yang tiada bermakrifat berkata demikian, jangan kita turut-turutan, maka dikufurkan pandita yang menghukumkan demikian supaya jangan segala yang jahil, yang tiada bermakrifat mengatakan demikian, karena makrifat itu terlalu musykil. Barangsiapa belum sempurna bermakrifat dan berahi seperti mereka itu, jika ia berkata seperti mereka itu, kafir hukumnya".[135]

Lebih lanjut berkaitan dengan amalan syari'at Hamzah Fansuri menambahkan:

"Jangan kita meninggalkan sembahyang dan jangan kita meninggalkan syari'at karena syari'at dengan hakikat esa jua. Barangsiapa belum mabuk atau mahwu (hilang sadar) atau belum junun (gila) datang daripada Allah, jikalau meninggalkan sembahyang dan puasa dan makan haram fisik dan 'ashi (durhaka) mereka itu hukumnya".[136]

Dari penjelasan-penjelasan di atas, jelaslah tuduhan-tuduhan yang dilayangkan Al-Ranîrî terhadap Hamzah Fansuri tidaklah terbukti. Lantas pertanyaan yang muncul kemudian adalah apa motivasi Al-Ranîrî mengkritik Hamzah Fansuri? Apakah ada perbedaan sudut pandang antara Hamzah Fansuri dan Al-Ranîrî dalam melihat konsep *Wujûdiyyat*?

Jika melihat dari mana Al-Ranîrî berasal, maka kita akan bisa menarik titik temu salah satu penyebab pertentangan tersebut. Al-Ranîrî adalah seorang ulama yang berasal dari India. Pada masa Al-Ranîrî tinggal di India, kondisi India pada waktu itu diselimuti oleh permusuhan antara penganut Hindu dan penganut Islam yang minoritas. Sehingga dengan begitu konflik sosial dan keagamaan yang berkepanjangan antara muslim dan Hindu membuatnya tidak bisa toleran di dalam segmen-segmen kedua golongan masyarakat itu.

Akan tetapi jika kita melihat dari akar substansi konflik tersebut, maka kita akan menemukan sudut pandang yang berbeda antara keduanya. Al-Ranîrî dalam melihat konsep *Wujûdiyyat* mensintesakan dua kutub yang berbeda; yakni antara kutub mutakallim dan kutub sufi.

Akan tetapi dalam masalah tentang perdebatan wujud Allah sebenarnya antara Al-Ranîrî dan aliran-aliran kalam baik Asy'ariyah maupun Mu'tazilah terdapat perbedaan yang mendasar. Hal tersebut terwujud dari pendapatnya yang memandang tidak perlu membuktikan *wujûd* (keberadaan Allah), mengingat hal itu merupakan kepastian yang telah final dalam persepsi akal maupun wahyu. Ia berpendirian bahwa adanya Allah merupakan suatu kenyataan iman yang harus di yakini. Sebagaimana ungkapannya:

"Menurut para ahli kalam, wujud dua macam: wujud hakiki dan wujud alam; keberadaab Allah SWT merupakan wujud pasti, sedangkan keberadaan alam wujud mumkin (ketergantungan), yang berarti Allah SWT yang mengadakan alam sehingga menjadi wujud empiris. Artinya, keberadaan alam tergantung kepada Allah SWT. oleh karena itu, hakikat kedua wujud tersebut berbeda, yang pertama qadim (keberadaan awal yang tidak didahului wujud apa pun); dan yang kedua 'tercipta" dan 'baru". Dari sini, menurut ahli kalam, wujud dua macam: yang pertama, wujud Allah SWT., sedangkan wujud yang kedua bersifat majazi, yakni milik wujud Allah (yang dipinjamkan). Apabila keduanya tidak berbeda berarti menjadi satu. Oleh karena itu, setiap yang percaya bahwa Allah SWT dan alam merupakan satu wujud, berarti dia telah kafir mengingat wujud Allah SWT dan wujud alam bukan satu wujud".[137]

Dalam masalah ketuhanan, nampaknya Al-Ranîrî mengkompromikan antara pendapat mutakallim dan para sufi yang terwakili oleh Ibn 'Arabî. Dan antara keduanya saling berbeda. Para mutakallim nampak kecenderungannya untuk mempertahankan kesucian Allah dari sesuatu persamaan dengan

---

135 Hamzah Fansuri dalam *Asrârul 'Ârifîn*. hlm. 277. Atau bisa juga dilihat dalam buku Ahmad Daudy, *Allah dan Manusia...,* hlm. 217.

136 Hamzah Fansuri dalam *Asrârul 'Ârifîn,* hlm. 292. Bandingkan dalam buku, Ahmad Daudy, *Ibid*., hlm. 214.

137 Nûr Al-Dîn al-Ranîrî, *Hujjah al-Shiddiq li Daf'i al-Zindiq*, dikutip dari Syed Muhammad Naquib al-Attas, *al-Raniri and the Wujudiah of 17 Century,* hlm. 82.

makhluk-Nya (tanzih), sedangkan para sufi lebih memperlihatkan persamaan dalam kesatuan hakikat Allah dengan alam ini. Berdasarkan dua kutub yang berbeda itu, maka Al-Ranîrî berusaha mengkompromikan dalam konsepsi lain. Sikap ini menurut Ahmad Daudy bukanlah sesuatu yang dibuat-buat, akan tetapi telah menjadi watak pembawaan dan keyakinannya sebagai seorang ulama *Ahl al-sunah wa al-jama'ah* dan serang Syaikh dari tarekat Rifâ'iyyah.[138]

Dalam menyikapi dua kutub yang berbeda pandangan itu, Al-Ranîrî meskipun mengakui kebenaran dua pandangan di atas, akan tetapi nampaknya pandangan dari kutub ahli sufi mendominasi pandangannya. Hal tersebut dapat dilihat dari pendapatnya:

> *"Bahwa kami pun kabulkan akan iktikad dan perkataan Mutakallimin itu. Adapun istilah kami bahwa wujud itu esa jua, yaitu zat Allah ta'ala. Dan dalam itu tiada berwujud, dan tiada layak dinamai akan dia dengan nama wujud karena ia "adamu' al mahdh' (tiada mutlak). Maka apabila adalah alam itu "adamu' al mahdh" dan wujud Haqq Ta'ala itu wujud al-mahdh (wujud mutlak), maka manakah jadi sewujud 'adam al-mahdh dengan wujud al-mahdh?... maka wujud Haqq Ta'ala dengan alam berlainan pun tiada dan bersuatu pun tiada, karena berlainannya dan bersuatu itu menghendaki dua wujud mustqil (wujud tersendiri) sendirinya. Maka apabila adalah wujud Allah jua yang esa, dan alam itu tiada berwujud, maka tiadalah jadi berlain-lainan. Daripada karena inilah kami kata wujud Allah dengan alam esa. Jikalau ada alam itu maujud kelihatan sekali pun tetapi tiada kebilangan wujudnya dari karena ia tiada berwujud hakiki".*[139]

Dari pernyataan di atas, nampaknya Al-Ranîrî di satu sisi sependapat dengan para mutakallim dan di sisi lain ia lebih sependapat dengan konsep *wahdat al-Wujûd* Ibn 'Arabî dengan alasan:

> *"Adapun pendapat ahli sufi itu pun dengan dalili akal dan naql (wahyu) jua, lagi di tambah pula kasyf dan dzauq (pengalaman batin). Maka ditilik mereka itu dengan mata hatinya dan dirasanya dengan perasaannya bahwa wujud itu esa jua, yaitu wujud Allah yang tiada kelihatan dengan mata kepala itu yaitu alam yang tiada berwujud seperti wujud Allah. Maka wujud Allah itu wujud hakiki lagi mutlak, dan wujud alam itu wujud majazi lagi muqayyad (relatif)–zhill–dan milik bagi wujud Allah. Maka akan zhill (bayangan) itu tiada dapat dikata akan dia wujud, dan tiada dapat dikata akan dia 'adam mutlak; dari karena jika dikata akan dia wujud niscaya sekutulah ia dengan wujud Allah; dan jika dikata akan dia 'adam mutlak, maka 'adam itu tiada ada sesuatu syaj' jua pun, dan alam itu ada kelihatan. Maka nyatalah alam itu mazhhar wujud Haqq ta'ala. Maka nisbah antara wujud Allah dan alam itu bersuatu pun tiada dan berlainan pun tiada karena alam itu mazhhar dan milik bagi Allah ta'ala".*[140]

Jika melihat berbagai pernyataan Al-Ranîrî yang diungkapkan di atas, jelaslah bahwa ia tidak menolak ajaran *wahdat al-Wujûd* yang diajarkan oleh Ibn 'Arabî bahkan mengaguminya sebagai gagasan yang brilian. Akan tetapi kenapa Al-Ranîrî justru bersikap sebaliknya menolak bahkan menuduh sesat ajaran yang dibawa oleh Hamzah Fansuri yang merupakan seorang ulama pentafsir ajaran *wahdat al-Wujûd* Ibn 'Arabî di wilayah Aceh. Keanehan ini membuat spekulasi Syed Muhammad Naquib al-Attas yang mengatakan adanya muatan atau tendensi-tendensi kepentingan pribadi atau adanya unsur politik dalam pertentangan Al-Ranîrî dan Hamzah Fansuri mendapat ruang kebenarannya.

F. Kesimpulan

Sebagai kata akhir yang penulis ungkapkan dalam kesempatan ini adalah bahwa berdasarkan data di atas, menurut hemat penulis, tuduhan bahwa Hamzah Fansuri menyamakan Tuhan dengan alam sehingga tidak ada lagi perbedaan antar keduanya dan dengan demikian mengajarkan doktrin sesat, yang menyalahi ajaran *tawhid* yang murni, tidak dapat dibenarkan. Kemudian apa yang disimpulkan oleh Ahmad Daudy bahwa Hamzah Fansuri menganut paham *panteisme* tidaklah benar. Anggapan-anggapan di atas muncul akibat mereka melihat dan menonjolkan hanya pada sisi *tasybîh* dan *imanensi* Tuhan dalam doktrin *Wujûdiyyat* dan mengabaikan sisi *tanzîh* dan *transendensi* Tuhan. Justru Hamzah Fansuri

138 Ahmad Daudy, *Allah dan Manusia...,* hlm. 81-82.
139 Nûr Al-Dîn al-Ranîrî, *Hujjah al-Shiddiq li Daf'i al-Zindiq,* hlm. 83., Dikutip oleh Ahmad Daudy, *Ibid*., hlm. 85.
140 *Ibid.,* hlm. 86.

sangat menekankan kedua sisi ini dan memadukan antara keduanya. Sekali lagi sebagai kesimpulan, penulis ingin menyatakan secara tegas bahwa tuduhan sesat atau menyesatkan yang dilontarkan oleh Al-Ranîrî terhadap Hamzah Fansuri tidak terbukti adanya.

Daftar Pustaka

Abdul Hadi W.M. *Hamzah fansuri; Risalah Tasawuf dan Puisi-puisinya,* Mizan, 1995

Abdul Hadi.W.M., *Tasawuf yang Tertindas; Kajian Hermeneutik terhadap Karya-karya Hamzah Fansuri,* Paramadina, Jakarta, 2001

Abdulllah Arif, "*Syaikh* Nûr Al-Dîn al-Ranîrî *Ulama/Politikus Azad ke-XVII*, dalam buku, *Tokoh-tokoh Sastra Melayu Klasik*, (ed. Muhammad Daud Mohammad), Kuala Lumpur, Dewan bahasa dan Pustaka Kementrian Pendidikan Malaysia, 1987

Abû al-Wafâ' al-Ghunaimî al-Taftazâniî, *Madkhal ilâ Al-Tashawwuf Al-Islâmî*, (Kairo: Dâr al-Saqafâh, 1983)

Abû Nashir al-Thûsi, *Al-Luma'* (Dar al-Kutub al-Haditsat, Kairo, 1960)

A. Hasyimi, *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Islam di Indonesia*, PT. Al-Ma'arif, Bandung, 1993

A. Hasyimi, *Syi'ah dan Ahlussunah Saling Berebut Pengaruh dan Kekuasaan Sejak Awal Sejarah Islam di Kepulauan Nusantara*, Bina Ilmu, Surabaya, 1983

Ahmad Daudy, *Allah dan Manusia dalam Konsepsi Syaikh* Nûr Al-Dîn al-Ranîrî, Rajawali, 1983

Ahmad Rifa'I Hasan, *Warisan Intelektual Islam Indonesia; Telaah Atas Karya-karya Klasik,* Mizan, Bandung, 1987

Alwi Shihab, *Islam Sufistik*; *Islam Pertama dan Pengaruhnya Hingga kini di Indonesia,* Mizan, Bandung, 2001

Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara abad XVII dan XVIII*, Mizan, bandung, Cet. IV, 1998

Braginsky, "*Tasawuf dan Sastra Melayu*", RUL, Jakarta, 1993

Denys Lombard, *Kajian Aceh; Jaman Sultan Iskandar Muda (1607-1636),* Penj. Hasan Muarif Ambary, Balai Pustaka, Jakarta, 1986

Harun Hadiwijono, *Konsep Tentang Manusia dalam Kebatinan Jawa*, Sh, Yogyakarta, 1967

Kamus Besar Bahasa Indonesia, disusun oleh Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, Depdikbud & balai Pustaka, Jakarta, 1980

Muhammad Afif Anshori, *Tasawuf Falsafi, Syaikh Hamzah Fansuri*, Gelombang Pasang, Yogyakarta, 2004

Muhammad Said, *Aceh Sepanjang Abad*, PT. Percetakan dan Penerbitan Pustaka, Medan, 1981

Nûr Al-Dîn al-Ranîrî, *Al-Tibyân fî Ma'rifah Al-Adyân fî Al-Tashawwuf*, Dewan Bahasa dan Pustaka, Kuala Lumpur. 1981

___, *Bustân al-Salâthîn fî Dzikr al-Awwalîn wa al-Âkhirîn*, (Penyusun. T. Iskandar), Dewan Bahasa dan Pustaka, Kuala Lumpur, 1966

R, Housen Djajadiningrat, *Kesultanan Aceh: Suatu Pembahasan Tentang Sejarah Kesultanan Aceh Berdasarkan Bahan-bahan yang Terdapat Dalam Karya Melayu*, trans. Teuku Hamid, Depdikbud & Proyek Pengembangan Permesiuman daerah istimewa Aceh, 1982

Simuh, *Mistik Islam Kejawen Raden Ngabehi Ranggawarsito*, Penerbit Universitas Indonesia, Jakarta, 1988

Syed Muhammad Naquib al-Attas, *The Mysticisme of Hamzah Fansuri*, Kuala Lumpur, University of Malaya Press, 1970

___, "*Tasawwuf Al-Fansuri*", Universitas Malaya, 1970

Zakaria Ahmad, *Sekitar Kerajaan Atjeh dalam tahun 1520-1675,* Monora, Medan, 1972

Demokrasi, Fundamentalisme, dan Pluralisme: Rekonstruksi Habitus yang Memberdayakan

Oleh: Ngainun Naim

IAIN Tulungagung

A. Pengantar

Pasca jatuhnya rezim Orde Baru, tumbuh fenomena baru dalam kehidupan sosial keagamaan di Indonesia. Datangnya era reformasi membuka lebar kesempatan kepada siapa pun—individu atau kelompok—untuk mengekspresikan diri. Maka kita menyaksikan munculnya berbagai bentuk pemikiran dan aksi dalam berbagai varian yang mengisi ruang-ruang sosial.

Realitas semacam ini mencerminkan spirit demokrasi yang cukup menggembirakan. Sistem otoriter yang dikembangkan pemerintahan Soeharto membatasi berbagai ekspresi dan aktualisasi yang dinilai mengganggu stabilitas. Pemerintahan Presiden Soeharto mengembangkan kontrol sosial secara sangat ketat. Sistem kontrol dilakukan secara rapi dan terstruktur mulai tingkat pusat sampai desa. Implikasinya, ruang untuk aktualisasi betul-betul sangat terbatas.

Saat era reformasi datang, berbagai kelompok menemukan peluang yang besar untuk mengembangkan diri. Sekarang kita menyaksikan betapa sangat beragamnya wajah Islam sekarang ini, mulai dari yang paling liberal sampai yang paling ekstrim. Semuanya tampil secara bebas dan berusaha untuk menunjukkan eksistensinya. Selain berimplikasi positif, era kebebasan ini juga membawa efek negatif, di antaranya munculnya perbenturan antar kelompok.

Ruang kebebasan sebagai manifestasi demokrasi sekarang ini berhadapan dengan tantangan yang tidak ringan. Tantangannya bukan dari rezim otoriter, tetapi dari kelompok yang melakukan berbagai tindakan yang melawan kebebasan. Mereka melakukan berbagai tindakan anarkhis yang sesungguhnya bertentangan dengan nilai-nilai demokrasi. Kelompok semacam ini sering diidentifikasi sebagai kelompok fundamentalis atau konservatif.[141]

Keberadaan kelompok fundamentalis menjadi menarik untuk dibahas dalam relasinya dengan pluralisme agama dan demokrasi. Pemikiran dan aksi kelompok fundamentalis tidak jarang mengganggu hubungan antaragama. Kelompok fundamentalis pada umumnya dipersepsi secara pejoratif karena berkaitan dengan eksklusivitas, kerap menggunakan kekerasan, dan pemaksaan terhadap kelompok yang lainnya. Stigma atau persepsi semacam ini sesungguhnya tidak selalu tepat. Tidak semua kelompok fundamentalis memiliki karakter yang semacam itu.

Fundamentalisme berasal dari kata fundamen, yang berarti dasar. Secara terminologis, fundamentalisme adalah aliran pemikiran keagamaan yang cenderung menafsirkan teks-teks keagamaan secara rigid dan literalis.[142] Sementara menurut Irwan Masduqi, terjemah bahasa Arab untuk istilah ”fundamentalisme” adalah *usûliyyah* yang bermakna: dasar-dasar dalam *usûl fiqh* (kaidah-kaidah penentuan hukum fikih) dan *usûl al-dîn* (pokok-pokok agama). Meskipun secara harfiah istilah *usûliyyah* tidak dapat mewakili sebuah gerakan politik dan keagamaan tertentu, tetap saja istilah fundamentalisme Islam sering diidentikkan dengan gerakan revivalisme yang menggunakan jargon *ni'ma al-salaf wa bi'sa*

141Karya yang mengulas secara menarik tentang hal ini, antara lain: Ed Husain, *The Islamist, Why I Joined Radical Islam in Britain, What I Saw Inside and Why I Left?* (London: Penguin Book, 2007); Karen Amstrong, *Berperang Demi Tuhan,* terj. Satrio Wahono, M. Helmi dan Abdullah Ali (Jakarta&Bandung: Serambi&Mizan, 2002); Khaled M. Abou el Fadl, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, terj. R. Cecep Lukman Yasin (Jakarta: Serambi, 2007).

142Mahmud Amin al-Alim, “Al-Fikr al-Arâby al-Mu'ashir bayna al-Uhuliyyah wa al-Almaniyah”, dalam *Al-Ushûliyyah al-Islâmiyah,* (Qadhaya Fikriyah Li al-Nasyr wa al-Tawzi, 1993), h. 10.

al-khalaf (sebaik-baiknya generasi adalah generasi pendahulu, sedangkan sejelek-jeleknya generasi adalah generasi belakangan). Revivalisme adalah gerakan yang ditopang oleh romantisme kejayaan masa lalu dan mengidolakan ajaran-ajaran klasik yang diwariskan oleh generasi pendahulu.[143]

Istilah fundamentalisme Islam mulai popular pada tahun 1979 seiring Revolusi Iran. Revolusi Iran membawa berbagai implikasi, salah satunya adalah munculnya sebuah kelompok yang disebut Azra sebagai Muslim Syi'ah radikal dan fanatik. Tetapi jika dicermati lebih jauh, sesungguhnya beberapa prinsip dasar dan karakteristik fundamentalisme telah ada jauh pada masa sebelumnya. Pasca revolusi Iran, istilah fundamentalisme Islam digunakan untuk menggeneralisasi berbagai gerakan keagamaan yang disebut "kebangkitan Islam". Azra menyatakan:

> *"Generalisasi ini merupakan simplifikasi yang distortif. Lebih jauh Azra menjelaskan bahwa fundamentalisme Islam merupakan bentuk ekstrim dari gejala "revivalisme". Pada revivalisme, intensifikasi keislamannya lebih ke dalam, sementara fundamentalisme intensifikasi keislamannya juga diarahkan ke luar.*[144]

Secara lebih detail, Azra—dengan mengutip pendapat Marty—memberikan penjelasan tentang karakteristik fundamentalisme, yaitu: *pertama,* "*oppositionalism*" (paham perlawanan). Fundamentalisme dalam agama mana pun mengambil bentuk perlawanan terhadap ancaman yang dipandang membahayakan eksistensi agama. Acuan dalam menilai ancaman itu adalah kitab suci al-Qur'an dan hadis. *Kedua,* penolakan terhadap hermeneutika. Dengan kata lain, kaum fundamentalis menolak sikap kritis terhadap teks dan interpretasinya. Teks al-Qur'an harus dipahami secara literal—sebagaimana adanya, karena nalar dipandang tidak mampu memberikan interpretasi yang tepat terhadap teks. *Ketiga,* penolakan terhadap pluralisme dan relativisme. Pluralisme dipandang kaum fundamentalis sebagai hasil pemahaman yang keliru terhadap teks kitab suci. Pemahaman dan sikap keagamaan yang tidak selaras dengan pandangan kaum fundamentalis merupakan bentuk dari relativisme keagamaan. *Keempat,* penolakan terhadap perkembangan historis dan sosiologis karena membawa manusia semakin jauh dari doktrin literal kitab suci. Perkembangan masyarakat harus menyesuaikan dengan kitab suci, dan bukan sebaliknya.[145]

Fundamentalisme sesungguhnya merupakan fenomena sosial keagamaan yang tidak sederhana. Jika disebut kata fundamentalisme—termasuk fundamentalisme Islam—memiliki pengertian, sifat, dan bentuk yang beranekaragam. Stigma yang umum berkembang terhadap kelompok fundamentalisme umumnya bersifat negatif. Fundamentalisme lebih berkaitan dengan berbagai hal yang kurang apresiatif. Karena itu, keberadaannya menjadi salah satu penghambat penghargaan terhadap pluralisme agama dan menjadi tantangan tersendiri bagi kehidupan demokrasi.

B. Signifikansi Demokrasi

Demokrasi sekarang ini menjadi sistem yang kita anut. Sebagai sistem yang mendasari tata kehidupan sosial politik, sikap konstruktif yang penting dikembangkan adalah bagaimana demokrasi bisa memberikan manfaat secara nyata terhadap kemajuan masyarakat Indonesia. Perdebatan tidak substansial sebaiknya dihindari. Justru yang lebih penting adalah menjadikan demokrasi semakin berkualitas demi kemajuan bangsa Indonesia secara keseluruhan.

Proses demokratisasi di Indonesia, sebagaimana dijelaskan Madjid, merupakan kelanjutan dari gelombang politik berdimensi global, yaitu kecenderungan ke arah sistem politik yang lebih terbuka. Bagi Indonesia, proses demokratisasi juga merupakan akibat logis dari pemerataan relatif kecerdasan umum lewat sistem pendidikan yang tersedia untuk sebagian warga negara, dan keterpenuhan nisbi

---

143Irwan Masduqi, *Berislam Secara Toleran, Teologi Kerukunan Umat Beragama* (Bandung: Mizan, 2011), h. 83.

144Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, Modernisme, Hingga Post-Modernisme* (Jakarta: Paramadina, 1996), h. 107-108.

145Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam,* h. 109-110.

keperluan hidup pokok lewat keberhasilan pembangunan ekonomi.[146]

Tujuan demokrasi adalah pemberdayaan masyarakat untuk menata diri mereka sendiri yang terkait dengan hak dan kewajiban dalam kehidupan sosial dan politik. Rakyat dalam perspektif demokrasi mempunyai kekuasaan "mutlak" untuk menentukan nasib mereka sendiri berdasarkan peraturan-peraturan yang telah disepakati bersama. Hal ini selaras dengan pengertian demokrasi yang berasal dari kata *demos* yang mempunyai arti rakyat, dan *kratos* atau *kratein* yang artinya kekuasaan, pemerintahan.[147] Demokrasi umumnya dipahami sebagai kekuasaan dari, oleh, dan untuk rakyat. Dalam konsep demokrasi rakyatlah yang memegang kendali keputusan atau kekuasaan atau pihak yang memiliki otoritas, baik melalui demokrasi representatif (perwakilan) maupun demokrasi langsung.

Ditinjau dari sisi sejarah, mulai muncul sejak abad ke-5 SM. Pada saat awal kemunculannya, demokrasi merupakan respons terhadap pengalaman buruk monarkhi dan kediktatoran di negara-negara kota Yunani Kuno. Seiring dengan perkembangan zaman, ide-ide demokrasi modern berkembang selaras dengan ide-ide dan lembaga-lembaga dari tradisi pencerahan (*renaissance*) yang dimulai pada abad ke-16 M. Ide-ide tersebut antara lain ide sekularisasi yang diprakarsai oleh Niccolo Machiavelli (1469-1527), ide negara kontrak yang diprakarsai oleh Thomas Hobbes (1588-1678), gagasan tentang konstitusi negara dan liberalisme, serta pemisahan kekuasaan legislatif, eksekutif, dan lembaga federal oleh John Locke (1632-1704), kemudian ide pemisahan kekuasaan menjadi lembaga legislatif, eksekutif dan yudikatif, serta ide-ide tentang kedaulatan rakyat dan kontrak sosial oleh Jean Jacques Rousseau (1712-1778). Ide-ide tersebut merupakan respon terhadap monarkhi absolut akhir abad pertengahan dalam sejarah Eropa yang menggantikan kekuasaan gereja (theokrasi).[148]

Tujuan demokrasi adalah untuk menjamin hak individu ataupun kelompok untuk mengaktualisasikan diri tanpa unsur represif dan intimidatif. Sebuah demokrasi disebut sehat jika memenuhi beberapa ciri: *pertama,* akuntabilitas pemerintah. Pemerintah harus bertanggung jawab kepada setiap rakyat atau kelompok tertentu. *Kedua,* adanya partisipasi (politik) dari masyarakat, artinya melibatkan seluruh komponen masyarakat untuk terlibat aktif dalam menentukan sebuah keputusan. *Ketiga,* terjaminnya hak-hak individu yang disertai kebebasan untuk menentukan pilihan masing-masing.[149]

Demokrasi sesungguhnya menjadi sistem yang sudah tepat dipilih oleh bangsa Indonesia. Sebagai sistem, demokrasi memiliki kelebihan dan kekurangan. Berbagai kritik, komentar, dan bahkan gugatan terhadap demokrasi merupakan sesuatu yang wajar dan dapat dijadikan sebagai sarana untuk meningkatkan kualitas demokrasi. Ditinjau secara komparatif dari berbagai sistem yang ada, demokrasi merupakan sistem terbaik di antara sistem-sistem yang ada. Demokrasi memiliki beberapa kelebihan, yaitu: *pertama,* kekuasaan tertinggi dalam urusan politik dimiliki oleh rakyat.[150] Rakyat merupakan pemilik kedaulatan yang sesungguhnya. Eksistensi dan kiprahnya menjadi penentu jalannya sistem pemerintahan.

Kedua, janji persamaan kesempatan dalam berbagai bidang kehidupan tiap individu yang dijamin oleh hukum. Setiap individu yang memiliki syarat dan ketentuan memiliki kesempatan yang sama untuk memasuki bidang-bidang tertentu. Sistem demokrasi memungkinkan rakyat bersatu dalam berbagai bentuk perbedaan. Hal ini dimungkinkan karena rakyat mempunyai dasar dan tujuan yang sama yang diatur melalui pola kekuasaan yang distributif dan partisipatif. Kompetisi politik yang terbuka menjadi mekanisme kontrol yang efektif.

146Nurcholish Madjid, *Cita-cita Politik Islam Era Reformasi* (Jakarta: Paramadina, 1999), h. 142.

147Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia, 2000), h. 154.; Masykuri Abdullah, *Demokrasi di Persimpangan Makna,* terj. Wahib Wahab (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999), h. 71.

148*Ibid.,* h. 71-72.

149Louis J. Cantori, "Semua Demokrasi Tidak Liberal", dalam Mansoor al Jamri dan Abdlwahab el-Affendi (ed.), *Islamisme, Pluralisme dan Civil Society,* terj. Machnun Husein (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2007), h. 117.

150James H. Smylie, "Theocracy," dalam *The Encyclopedia Americana,* Volume 26 (Danburg Connecticut Glorier Incorporated, 1985), h. 684.

Ketiga, legitimasi yang berpangkal prosedural dan diatur dalam konstitusi. Artinya, kekuasaan dipilih berdasarkan pada pilihan rakyat yang diatur secara konstitusional. Rakyat dalam prinsip demokrasi bukan kumpulan massa anonim melainkan kekuatan sosial yang terhimpun dalam berbagai organ. Demokrasi karenanya bukan semata-mata prinsip politik melainkan juga dasar ideologi yang kerapkali dijadikan alat perjuangan berbagai gerakan rakyat.[151]

Demokrasi di Indonesia memiliki karakteristik khas yang berbeda dengan model demokrasi di negara-negara lain. Demokrasi menurut UUD 1945 adalah demokrasi Pancasila. Tiap sila, termasuk sila Ketuhanan Yang Maha Esa, menjadi dasar bagi demokrasi di Indonesia. Dalam perwujudan demokrasi, rakyat dan penguasa terikat oleh nilai-nilai Pancasila. Oleh karena negara tidak memisahkan urusan urusan agama dan negara, maka demokrasi pun tidak lepas dari agama. Selain itu, umat beragama tidak akan lepas dari agama dalam pelaksanaan demokrasi. Ini merupakan konsekuensi imani dari kepercayaan dan ketakwaan kepada Tuhan.[152]

Apresiasi terhadap demokrasi melahirkan berbagai gagasan. Dalam kerangka ini, kita tidak bisa mengabaikan jasa besar Prof. Dr. Kuntowijoyo. Telaah Kuntowijoyo merupakan artikulasi lebih lanjut tentang demokrasi yang berbasis nilai-nilai Islam. Beberapa hasil pemikiran Kuntowijoyo adalah: *pertama, ta'aruf* atau saling mengenal. Menurut Kunto, *ta'aruf* berasal dari kata *'arafa* yang berarti mengerti. Dalam suatu masyarakat demokratis semua orang harus mengerti kepentingan—baik horisontal maupun vertikal—orang lain, sehingga hak-hak orang lain tidak dilanggar. *Ta'aruf* hanya berjalan kalau ada *equality,* persamaan. Tidak ada warga negara yang dinomorduakan. *Ta'aruf* mempunyai asumsi *liberty,* kemerdekaan. *Ta'aruf* juga berarti adanya komunikasi dialogis. Tidak ada dominasi satu kelompok atas kelompok yang lain. Semua hal diselenggarakan berdasar kepentingan pihak-pihak yang terkait, tidak monologis oleh kelompok mayoritas yang dominan. Ada pengakuan bahwa kelompok yang lain juga mempunyai kepentingan yang sama dan mungkin bertabrakan dengan kepentingan sendiri. *Ta'aruf* mempunyai asumsi negara hukum. Hukum positif yang diketahui bersama mencegah pandangan tentang relativitas nilai-nilai. Kelompok-kelompok sosial dengan latar belakang sejarah, kepentingan, dan tujuan berbeda menyebabkan perbedaan pandangan. Sumber relativitas nilai itu dihilangkan oleh pandangan yang sama yang dicerminkan dalam hukum positif yang secara objektif mengikat seluruh warga.[153]

Kedua, syûrâ atau musyawarah. Musyawarah diwajibkan dalam Islam, karena itu bagi umat Islam komitmennya pada demokrasi tidak diragukan lagi. Musyawarah harus dilakukan dengan catatan tidak boleh melanggar hak Tuhan dan Rasul-Nya. Di Indonesia tradisi musyawarah masih sangat muda karena baru dimulai tahun 1918 sehingga wajar jika perjalanannya masih tertatih-tatih.[154]

Ketiga, ta'âwun atau kerja sama. Ada dua kepentingan yang diharuskan untuk bekerja sama, yaitu kepentingan manusia dan "kepentingan" Tuhan. Islam menghendaki demokrasi yang tidak hanya "merdeka dari", tetapi juga perlu diperluas menjadi kerja sama antar warga, "merdeka untuk", yaitu Demokrasi Sosial dan Demokrasi Ekonomi. *Ta'âwun* nasional hanya dapat berjalan jika kita dapat menghilangkan dualisme ekonomi, monopoli, oligopoli, nepotisme, dan *ersatz capitalism,* serta mempunyai pemerintahan yang bersih (tanpa korupsi dan kolusi). Syarat pertama ke arah itu adalah adanya *syûrâ* yang aktif melakukan kontrol terhadap kekuasaan. *Ta'âwun* yang bermula dari kaidah normatif, perlu dasar legal-rasional melalui proses demokratis.[155]

Keempat, mashlahah atau menguntungkan masyarakat. *Mashlahah* sama akarnya dengan kata

---

151Eko Prasetyo, *Demokrasi Tidak Untuk Rakyat!* (Yogyakarta: Resist Book, 2005), h. 15.

152Ahmad Sukardja, "Keberlakuan Hukum Agama dalam Tata Hukum Indonesia," dalam Cik Hasan Bisri (ed.), *Hukum Islam dalam Tatanan Masyarakat Indonesia* (Jakarta: Logos, 1998), h. 22.

153Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam* (Bandung: Mizan, 1997), h. 91-94.

154*Ibid.,* h. 95-98.

155*Ibid.,* h. 98-100.

shâlih yang berarti ”baik” menurut agama. Agama dapat berperan sebagai *moral force* supaya orang berbuat baik. Peran agama tidak langsung, tetapi melalui individu atau kebudayaan. Sesungguhnya agama, tegas Kuntowijoyo, juga dapat berperan secara langsung melalui apa yang disebutnya sebagai objektivikasi. *Mashlahah* memang sering tertumbuk pada faktor sosial budaya. Karena itu dibutuhkan usaha dan perjuangan keras untuk mewujudkannya.[156]

Kelima, ’adl atau adil. Islam mengharuskan keadilan secara mutlak. Sehubungan dengan demokrasi, Kuntowijoyo mengemukakan dua macam keadilan, yaitu *distributive justice* dan *productive justice.* Beda antara *distributive justice* dan *productive justice* adalah pada pelaku, bentuk, dan penerima. *Distributive justice* pelakunya adalah negara, bentuknya bermacam-macam jaminan, dan penerimannya adalah semua warga negara dengan kategori tertentu. *Productive justice* pelakunya adalah perusahaan, bentuknya pembagian pemilikan kekayaan perusahaan, dan penerimanya karyawan di perusahaan yang bersangkutan.[157]

Keenam, taghyîr atau perubahan. Manusia adalah subjek sejarah. Peranan manusia yang berkesadaran sangat menentukan dalam perubahan. Tujuan masyarakat Indonesia adalah masyarakat Pancasila. Dalam hal ini demokrasi Pancasila. Perubahan yang dimaksud adalah dari demokrasi kapitalisme ke demokrasi Pancasila. Sejarah sudah mengajarkan bahwa perubahan tidak bisa terjadi dalam satu malam. Perubahan yang drastis biaya sosialnya tinggi, dan kebanyakan korbannya justru *wong cilik* yang semestinya diuntungkan oleh perubahan itu.[158]

Formulasi kaidah yang dirumuskan Kuntowijoyo tersebut merupakan kerangka penting dalam membangun demokrasi Pancasila. Di tengah pengalaman Indonesia berdemokrasi pada masa reformasi yang ditandai oleh berbagai hal yang seolah-olah mencerminkan *breakdown of democracy,* maka sumbangan pemikiran Kuntowijoyo menemukan titik signifikansinya. Apalagi terdapat kalangan masyarakat yang menganggap, yang berkembang bukanlah demokrasi, tetapi ”*demo-crazy*”, alias demokrasi kebablasan yang sering berujung dengan konflik, kekerasan, dan anarki.

Implementasi demokrasi tidak bisa secara instan. Meminjam penjelasan Nurcholish Madjid, demokrasi bukanlah sesuatu yang statis. Demokrasi bersifat dinamis. Ia menyatu pada masyarakat dalam bentuk proses-proses progresif mengikuti suatu garis kontinum.[159] Untuk itu, kita harus belajar demokrasi dengan sebaik-baiknya. Tanpa proses belajar yang sungguh-sungguh dan terus-menerus, bisa jadi praktik demokrasi di Indonesia akan mengalami kegagalan untuk kesekian kalinya.[160]

Jika mencermati kehidupan demokrasi di Indonesia, sesungguhnya sudah banyak kemajuan yang dicapai. Tetapi harus disadari bahwa masih banyak agenda yang harus diperjuangkan. Demokrasi di Indonesia seperti berlari di atas landasan yang goyah. Secara teknik mengalami kemajuan pesat, namun secata etik mengalami kemunduran yang cukup signifikan.

C. Pertautan Dinamis

Pilihan terhadap demokrasi memiliki implikasi konstruktif pada sikap apresiatif terhadap pluralisme. Tetapi seharusnya dipahami bahwa implikasi ini tidak terjadi secara otomatis. Sifatnya potensial sehingga dibutuhkan ikhtiar serius untuk merekonstruksinya agar bisa dioperasionalkan.

Indonesia merupakan sebuah bangsa dengan keanekaragaman yang tinggi. Keanekaragaman ini, jika dikaitkan dengan demokrasi, sesungguhnya merupakan ”modal dasar”. Disebut demikian karena dapat menjadi penyangga mekanisme kehidupan berbangsa, bernegara, dan bermasyarakat. Demokrasi

156*Ibid.,* h. 100-101.
157*Ibid.,* h. 101-103.
158*Ibid.,* h. 104.
159Nurcholish Madjid, *Cita-cita Politik Islam,* h. 70-71.
160M. Amien Rais, *Menyembuhkan Bangsa yang Sakit* (Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 1999), h. 66.

berkorelasi erat karena mengakui dan mengapresiasi secara positif terhadap adanya keanekaragaman dalam berbagai bentuk.

Keanekaragaman atau kemajemukan merupakan sarana yang dapat didayagunakan untuk menciptaan kehidupan demokrasi yang berkualitas. Demokrasi yang berkualitas ditandai oleh—di antaranya—sikap mental yang toleran. Bentuk sikap toleran tersebut adalah saling menghormati, menghargai, dan mengapresiasi sesama. Jika ini mampu terwujud maka memiliki relevansi yang erat dengan kehidupan politik yang senantiasa mesti menyentuh nilai-nilai kemanusiaannya. Bingkai-bingkai demokrasi seperti masalah multietnis pun tidak bisa dielakkan, bahkan merupakan potensi yang berarti, sehingga pluralitas sebagai aset seharusnya diwadahi dalam tatanan struktur politik yang kondusif.[161]

Salah satu penyangga struktur politik tersebut adalah partai politik. Secara substansial, partai politik diharapkan mampu menjembatani kepentingan masyarakat dan negara. Kemampuan menerjemahkan kepentingan ini yang akan menentukan eksistensi partai politik. Jika mampu menerjemahkan secara baik, dukungan yang didapat juga akan bertahan lama. Sebaliknya, rendahnya kemampuan menerjemahkan juga akan berimplikasi pada lemahnya dukungan masyarakat.

Ada kesan kuat yang berkembang di masyarakat bahwa partai politik sekarang ini secara umum memperlihatkan *performance* yang kurang menggembirakan. Kinerjanya kurang selaras dengan aspirasi masyarakat. Bagi partai yang menang, setelah kekuasaan didapat, berbagai agenda kerakyatan sebagai agenda mutlak partai kepada konstituennya tidak dilaksanakan. Sementara partai yang kalah, apalagi tidak mendapatkan kursi di legislatif, kiprah mereka secara otomatis surut. Tidak ada lagi usaha untuk memberdayakan masyarakat konstituennya.

Realitas semacam ini tentu saja membawa implikasi luas terhadap masyarakat. Secara umum masyarakat menilai bahwa kinerja partai politik kurang sesuai dengan harapan masyarakat. Sesungguhnya banyak orang pintar dan berkarakter di partai politik yang memungkinkan bagi optimalisasi peran dan kinerja. Sayangnya, mereka biasanya luntur dan hanyut dalam kultur politik yang korup. Kalau situasi demikian tidak dikoreksi dengan melakukan *transformasi radikal* dalam tubuh parpol, ke depan panggung politik kita akan semakin suram dan ujungnya rakyat yang menderita.[162]

Secara teori, partai memiliki beberapa fungsi. *Pertama,* artikulasi kepentingan. Artikulasi kepentingan adalah suatu proses peng-*input*-an berbagai kebutuhan, tuntutan, dan kepentingan melalui wakil-wakil kelompok yang masuk dalam lembaga legislatif agar kepentingan, tuntutan, dan kebutuhan kelompoknya dapat terwakili dan terlindungi dalam pembuatan kebijakan publik. Pemerintah dalam mengeluarkan suatu keputusan dapat bersifat menolong masyarakat dan bisa pula dinilai sebagai kebijakan yang justru menyulitkan masyarakat.[163]

Kedua, fungsi agregasi kepentingan. Agregasi kepentingan merupakan cara bagaimana tuntutan-tuntutan yang dilancarkan oleh kelompok-kelompok yang berbeda, digabungkan menjadi alternatif-alternatif pembuatan kebijakan publik. Agregasi kepentingan dijalankan dalam ”sistem politik yang tidak memperbolehkan persaingan partai secara terbuka, fungsi organisasi itu terjadi di tingkat atas, mampu dalam birokrasi dan berbagai jabatan militer sesuai kebutuhan dari rakyat dan konsumen. Agregasi kepentingan ini erat kaitannya dengan relasi antara masyarakat luas yang mengagregasikan diri atau diagregasikan oleh pemimpin politik, terutama di dalam partai politik.[164]

Ketiga, fungsi sosialisasi politik. Sosialisasi politik merupakan suatu cara untuk memperkenalkan nilai-nilai politik, sikap-sikap dan etika politik yang dianut di suatu negara. Pembentukan sikap politik

---

161Silahudin, “Inklusivisme Politik, Itulah Sosial Demokratisasi”, dalam Frans M. Parera dan T. Jacob Koekerits (peny.), *Demokratisasi dan Otonomi, Mencegah Disintegrasi Bangsa* (Jakarta: Kompas, 1999), h. 150-151.

162Komaruddin Hidayat, ”Kegagalan Kaderisasi Parpol,” *Kompas,* Senin, 9 Juli 2012.

163Koirudin, *Partai Politik dan Agenda Transisi Demokrasi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), h. 86.

164*Ibid.,* h. 93.

ini membutuhkan waktu yang panjang dan berkesinambungan.[165]

Di samping itu, sosialisasi politik juga mencakup proses melalui mana masyarakat menyampaikan norma-norma dan nilai-nilai dari satu generasi ke generasi berikutnya. Dalam usaha menguasai pemerintahan melalui kemenangan dalam pemilihan umum (dan pemilihan kepala daerah), partai harus memperoleh dukungan seluas mungkin. Untuk itu partai berusaha menciptakan ”image” bahwa ia memperjuangkan kepentingan umum. Di samping menanamkan solidaritas dengan partai, partai politik juga mendidik anggota-anggotanya menjadi manusia yang sadar akan tanggungjawabnya sebagai warga negara dan menempatkan kepentingan sendiri di bawah kepentingan nasional. Proses sosialiasi politik diselenggarakan lewat pendidikan politik, ceramah, kursus, dan sebagainya.[166]

Keempat, fungsi sarana pengatur konflik. Dalam demokrasi, persaingan dan perbedaan dalam masyarakat merupakan soal yang wajar. Jika sampai terjadi konflik, partai harus berusaha untuk mengatasinya.[167]

Kelima, fungsi komunikasi politik. Salah satu tugas partai adalah menyalurkan aneka ragam pendapat dan aspirasi masyarakat dan mengaturnya sedemikian rupa sehingga kesimpangsiuran pendapat dalam masyarakat berkurang. Dalam msyarakat modern yang begitu luas, pendapat dan aspirasi seseorang atau kelompok akan hilang jika tidak ditampung dan digabung dengan pendapat dan aspirasi senada. Proses ini dinamakan ”penggabungan kepentingan” (*interest aggregation*). Sesudah digabung, pendapat dan aspirasi ini diolah dan dirumuskan dalam bentuk yang teratur. Proses ini dinamakan ”perumusan kepentingan” (*interest articulation*).[168]

Fungsi-fungsi tersebut sifatnya normatif-idealis. Tidak jarang fungsi tersebut hanya sebagai landasan idealis dan tidak terejawantahkan pada tataran aplikatif. Oleh karena itu, ada beberapa catatan penting yang seyogyanya menjadi perhatian partai politik untuk mengembalikan kredibilitas dan perannya dalam sistem demokrasi. *Pertama,* peran edukasi politik. Partai politik jarang yang melakukan edukasi. Mereka lebih banyak melakukan mobilisasi, khususnya pada momentum menjelang pemilihan. Sejauh ini, belum ada satupun partai politik yang memiliki institusi pendidikan sebagaimana yang pernah dirintis oleh para ideolog kemerdekaan. Implikasi lebih lanjut dari kondisi ini, partai kekurangan eksponen yang matang dan berkembang secara intelektual. Padahal, insan intelektual sangat penting artinya untuk membuat partai semakin maju dan berkembang. Edukasi politik yang ditangani kader partai yang memiliki wawasan dan intelektualitas yang memadai menjadi modal penting kepercayaan publik.

Kedua, kurang maksimal dalam mengagregasi kepentingan-kepentingan yang ada di arus bawah. Partai politik sekarang ini memiliki kecenderungan menjadi institusi politik yang bergerak bukan karena memenuhi aspirasi masyarakat melainkan memenuhi kebutuhan para pengurusnya. Secara umum, peran partai mulai mengendur dan kemudian macet setelah anggotanya dilantik menjadi wakil rakyat.

Ketiga, memberikan sanksi pada anggotanya yang terbukti berkhianat pada rakyat. Walaupun sudah terjerat pada persoalan korupsi, partai jarang yang menjatuhkan sanksi tegas pada anggotanya. Sanksi biasanya baru diberikan setelah ramai menjadi bahan perdebatan publik lewat media massa. Sebagai bagian dari kekuatan politik, yang mengikat partai bukan lagi ideologi dan etika melainkan kepentingan apa yang perlu diselamatkan.

Keempat, akibat lebih lanjut dari ketiga hal di atas, basis konstituen partai tidak tertata dengan baik. Dukungan basis pada partai hanya diukur dari sejauh mana mereka memberikan suara menjelang pemilu atau seberapa banyak mereka hadir dalam setiap musim kampanye. Massa menjadi himpunan

165*Ibid.,* h. 94.
166Miriam Budiardjo, *Dasar-dasar Ilmu Politik,* Cet. XVII (Jakarta: Gramedia, 1996), h. 164.
167*Ibid.*
168*Ibid.,* h. 163.

anonim yang digerakkan karena instruksi dan sentimen para pengurus. Kepatuhan massa pada program partai berjalan karena yang mereka ketahui umumnya adalah program menjelang pemilihan umum atau pilkada.

Kelima, partai kemudian tidak memiliki kejelasan 'ideologi'. Ikatan ideologi perlu diperteguh agar jangan hanya menjadi pelengkap atau lapisan pemanis yang dimanfaatkan untuk memenuhi kebutuhan pengurus.

Agenda penting yang mendesak untuk diperjuangkan oleh sekarang ini adalah partisipasi masyarakat. Menurunnya kepercayaan masyarakat terhadap sistem demokrasi menjadi tantangan yang tidak ringan. Demokrasi dan partisipasi adalah dua hal yang saling berkaitan. Demokrasi tanpa partisipasi bukanlah demokrasi. Partisipasi yang tinggi menunjukkan kualitas demokrasi.

Perjalanan demokrasi memang membutuhkan proses yang tidak mudah. Ia menuntut tanggung jawab individu, kelompok, dan juga negara untuk berkhidmat mempromosikan nilai-nilai, ide, dan prinsip-prinsip dasar yang esensial bagi demokrasi. Mengutip Gabriel Almond, Noorhaidi Hasan menyatakan bahwa ada korelasi yang erat antara keberhasilan demokratisasi suatu bangsa dan keberadaan kultur dan struktur sosial politik yang demokratis. Baginya, kultur demokratis merupakan kultur campuran antara kebebasan/partisipasi di satu pihak dan norma-norma perilaku di pihak yang lainnya.[169] Hal ini bermakna bahwa terdapat relasi yang erat antara demokrasi dengan pluralisme.

Tinggi-rendahnya partisipasi masyarakat dalam politik dipengaruhi oleh dua faktor. *Pertama,* kesadaran terhadap hak dan kewajiban sebagai warga negara. *Kedua,* sikap dan kepercayaan atau penilaian warga negara terhadap pemerintah. Namun, kedua faktor ini tidak berdiri sendiri. Bisa jadi, kedua faktor tinggi-rendahnya partisipasi politik warga negara ini juga dipengaruhi oleh faktor lain yang mengitari, misalnya status sosial dan status ekonomi, afiliasi politik orangtua dan pengalaman berorganisasi.[170]

Partisipasi politik dapat diartikan sebagai keterlibatan setiap warga negara yang dilakukan secara sukarela dalam mengambil bagian dalam proses penentuan pilihan dan perbuatan untuk mempengaruhi pembuatan dan pelaksanaan keputusan yang dilakukan oleh pemerintah, baik langsung maupun tidak langsung, atau aktif maupun tidak aktif. Partisipasi itu bisa bersifat pribadi atau kolektif, terorganisasi atau spontan, mantap atau sporadis, damai atau kekerasan, efektif atau tidak efektif, legal atau ilegal.[171]

Ditinjau dari perspektif Islam, partisipasi sosial-politik berakar pada adanya hak-hak pribadi dan masyarakat yang tidak boleh diingkari. Hak pribadi dalam masyarakat menghasilkan adanya tanggung jawab bersama terhadap kesejahteraan para warga, dan hak masyarakat atas pribadi para warganya menghasilkan kewajiban setiap pribadi warga kepada masyarakat.[172]

Berkaitan dengan usaha untuk meningkatkan partisipasi ini, penting untuk mempertimbangkan pemikiran filosof Hanah Arendt. Menurut Arendt, membangun partisipasi yang baik dilakukan dengan sarana kata-kata yang meyakinkan dan tidak melalui paksaan atau kekerasan. Memaksa orang lain dengan kekerasan, memerintah dan bukannya dengan meyakinkan, oleh orang Yunani dianggap sebagai cara pergaulan prapolitis yang lazim di luar polis.[173] Pemaksaan tidak saja bertentangan dengan demokrasi tetapi juga 'mengebiri' pluralisme yang seharusnya ditumbuhkembangkan secara konstruktif.

D. Rekonstruksi Habitus

169Noorhaidi Hasan, "Multikulturalisme dan Tantangan Radikalisme", dalam Elza Peldi Taher (ed.), *Merayakan Kebebasan Beragama, Bunga Rampai 70 Tahun Djohan Effendi* (Jakarta: Yayasan Abad Demokrasi, 2011), h. 238.

170Ramlam Surbakti, *Memahami Ilmu Politik,* Cet. IV (Jakarta: Grasindo, 1999), h. 140-148.

171Miriam Budiardjo, *Partisipasi dan Partai Politik,* Cet. III (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1998), h. 3.

172Nurcholish Madjid, *Islam, Doktrin, dan Peradaban, Sebuah Telaah Kritis Tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan* (Jakarta: Paramadina, 2005), h. 562.

173F. Budi Hardiman, *Memahami Negativitas: Diskursus tentang Massa, Teror, dan Trauma* (Jakarta: Kompas, 2005), h. 27.

Partai politik sekarang ini sedang menghadapi tantangan yang tidak ringan. Ada kecenderungan luas di masyarakat yang semakin kurang simpatik terhadap parpol. Kecenderungan ini memiliki kemungkinan untuk semakin meningkat dari waktu ke waktu. Indikasinya sederhana, yaitu semakin meningkatnya angka golput dalam setiap momentum pemilihan.

Jika partai politik tidak melakukan perubahan, besar kemungkinan partai politik akan semakin ditinggalkan oleh masyarakat. Kondisi ini jelas tidak sehat dalam iklim demokrasi. Oleh karena itu, membangun habitus baru yang memberdayakan masyarakat menjadi kebutuhan yang tidak bisa diabaikan.

Habitus adalah istilah yang diperkenalkan pertama kali oleh ilmuwan Prancis, Pierre Bourdieu. Bourdieu mengartikan habitus sebagai, "..suatu sistem disposisi yang berlangsung lama dan berubah-ubah (*durable, transposible disposition*) yang berfungsi sebagai basis generatif bagi praktik yang terstruktur dan terpadu secara objektif." Dengan pengertian semacam ini, habitus merupakan ketidaksadaran-kultural, yaitu pengaruh sejarah yang secara tidak sadar dianggap alamiah. Artinya, habitus bukan pengetahuan bawaan, tetapi produk sejarah yang terbentuk setelah manusia lahir dan berinteraksi dengan masyarakat dalam ruang dan waktu tertentu.[174]

Jenkins lebih jauh menjelaskan bahwa habitus adalah satu kata bahasa Latin yang mengacu kepada kondisi, penampakan atau situasi yang tipikal atau habitual, khususnya pada tubuh. Perwujudan makna habitus ada tiga. *Pertama,* dalam nalar yang sepele, habitus hanya ada selama ia ada 'di dalam kepala' aktor (dan kepala adalah bagian dari tubuh). *Kedua,* habitus hanya ada di dalam, melalui dan disebabkan oleh praksis aktor dan interaksi antara mereka dan dengan lingkungan yang melingkupinya: cara berbicara, cara bergerak, cara membuat sesuatu, atau apapun. Dalam hal ini, habitus secara empiris *bukanlah* satu konsep abstrak dan idealis. Ini tidak hanya *termanifestasi* dalam perilaku, namun merupakan suatu bagian integral darinya (dan sebaliknya). *Ketiga,* 'taksonomi praktis' dan yang ada pada inti skema generatif habitus, berakar di dalam tubuh.[175]

Dalam pengertian semacam ini, habitus yang sekarang tumbuh dan berkembang kurang memberikan mekanisme yang menguntungkan partai politik sendiri dalam jangka panjang. Satu contoh sederhana adalah habitus "politik uang". Pada awalnya, politik uang merupakan hal yang aneh. Jarang politisi yang melakukannya. Tetapi seiring semakin pragmatisnya politik, politik uang semakin banyak dilakukan. Sekarang ini, momentum pemilihan, baik pemilihan umum maupun pemilihan kepala daerah, tanpa ada politik uang rasanya mustahil. Memang dalam faktanya sulit dibuktikan, tetapi rasanya tidak ada yang memungkiri bahwa politik uang itu ada dan menjadi bagian dari perjalanan politik era sekarang ini. Jadi, politik uang adalah habitus yang telah melembaga.

Ada cukup banyak contoh habitus lain yang pada dasarnya kurang memberikan keuntungan bagi partai politik sendiri dalam jangka panjang. Padahal, partai politik tetap penting eksistensinya dalam dinamika kehidupan demokrasi. Oleh karena itu, jika ingin masa depan kehidupan sosial politik di Indonesia cerah, hal mendasar yang harus dilakukan oleh partai politik—dan juga pemerintah—adalah membangun habitus baru yang memberdayakan.

Habitus baru ini harus tetap sejalan dengan peran partai politik dan pemerintah. Dalam penjelasan Castells, bentuk paling mendasar dari kekuasaan terletak pada kemampuannya untuk membentuk pikiran manusia. Dengan pengaruh pada pikiran manusia itu (yang mempengaruhi cara kita berpikir dan merasakan sesuatu) maka cara kita bertindak pun akan bergantung dari pengaruh tersebut, baik secara individual maupun kolektif.[176] Pada perspektif ini, habitus baru seyogyanya memang yang

174Bagus Takwin, "Proyek Intelektual Pierre Bourdieu: Melacak Asal-usul Masyarakat, Melampaui Oposisi Biner dalam Ilmu Sosial," dalam Richard Harker (eds.), *(HabitusxModal) + Ranah= Praktik,* terj. Pipit Maizier (Bandung: Jalasutra, 2009), h. xix.

175Richard Jenkins, *Membaca Pikiran Pierre Bourdieu,* terj, Nurhadi (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2004), h. 107-108.

176Manuel Castells, *Communication Power* (New York: Oxford University Press Inc, 2011), h. 3.

memberdayakan pemikiran dan tingkah laku masyarakat.

Dalam kerangka membangun habitus politik yang memberdayakan, ada beberapa aspek yang penting untuk diperhatikan. *Pertama*, membangun kembali mentalitas, moral, dan etika atau karakter umat Islam (*moral and character building*). Kelangkaan perspektif moral atau etika dalam kehidupan memicu meruyaknya praktik demoralisasi dan dehumanisasi. Kelangkaan perspektif moral dalam kehidupan bernegara itu juga mewujud dalam merebaknya praktik-praktik kotor seperti korupsi, suap, kolusi, dan nepotisme di kalangan penyelenggara negara. Kelangkaan perspektif etika di kalangan para penguasa politik dan ekonomi telah memicu meruyaknya penyalahgunaan kekuasaan (*abuse of power*) dalam berbagai sudut kehidupan karena hilangnya komitmen terhadap budaya tanpa kekerasan dan penghormatan terhadap hidup.

Kita mesti mensikapi berbagai krisis yang menghalangi terwujudnya sikap egaliter di masyarakat dengan kerangka moral atau etika. Etika ini memang tidak memberikan solusi langsung bagi semua persoalan kemanusiaan. Tapi ia memberikan dasar moral bagi tatanan individu dan global yang lebih baik: sebuah visi yang dapat menjauhkan perempuan dan laki-laki dari keputusasaan, dan menjauhkan masyarakat dari kekacauan. Dalam Islam akhlak atau etika menempati posisi yang sangat penting. Rasulullah sering memuji orang yang memiliki akhlak terpuji dan mencela orang yang berakhlak buruk, seperti hadis Nabi, *aktsar ma yudkhilu al-nasu fi al-jannah taqwa Allah wa khusn al-khulq* (di antara yang dominan masuk surga adalah yang bertakwa kepada Allah dan terpuji akhlaknya). Dalam hadis lain dinyatakan, *akmal al-mu'minin imanan ahsanuhum khuluqa* (yang paling sempurna imannya adalah yang paling bagus akhlaknya).

Krisis kemanusiaan di dunia ini salah satunya disebabkan rendahnya penghargaan kepada moral. Kemajuan saintifik-teknologikal yang mengedepankan rasionalitas dan progresifitas, mempengaruhi secara signifikan rendahnya kadar apresiasi terhadap etika peradaban. Saat ini dunia menghadapi krisis mentalitas dan sudah saatnya kita memberikan universalisasi sistem nilai gobal yang terjadi dalam dimensi kebudayaan telah mengaburkan sistem nilai (*values system*) kehidupan manusia

Kedua, berupaya menggali dan menghidupkan kembali ajaran-ajaran spiritualitas agama. Untuk memperkuat pengamalan nilai-nilai moral, perlu memanfaatkan agama sebagai landasan etis. Ini karena semua agama mengajarkan kebajikan, cinta kasih, keadilan dan menentang setiap bentuk agresi dan kekerasan. Kesadaran mendalam atas nilai-nilai dan prinsip-prinsip dasar ini bisa dijadikan landasan bagi pergaulan antar sesama umat manusia dan menaggulangi bahaya global. Spiritualisme menjadi penting bagi kehidupan modern, karena menekankan upaya penyucian diri dan diikuti aktivitas hati seperti, sabar, ikhlas, khusuk, syukur, dan kesederhanaan; mendorong termanifestasikannya amal saleh untuk memperbaiki kualitas hidup manusia baik secara individual maupun sosial, dan menganjurkan seseorang menjalankan akhlak yang baik untuk menciptakan hidup yang damai, sejuk, nyaman, dan tenang.

Ketiga, mengatasi krisis dalam kerangka pluralisme. Pluralitas dan heteroginitas merupakan nilai-nilai kemodernan dan menjadi bagian tantangan modernitas. Di alam globalisasi ini, tak satu pun peristiwa yang terjadi di suatu belahan bumi yang tak berpengaruh terhadap masyarakat penghuni belahan bumi lain. Masyarakat dunia dituntut mampu menciptakan kehidupan berdampingan satu sama lain. Maka dari itu, kaum Muslimin dituntut menemukan strategi yang berbasis pluralisme dalam menyikapi krisis sosial dan budaya. Tanpa perspektif pluralisme, penanganan krisis sosial justeru menciptakan krisis dan problem kemanusian yang berkepanjangan. Gerakan keagamaan yang cenderung radikal dan menggunakan kekerasan jelas tidak mempertimbangkan kompleksitas kelompok, suku, etnis, dan agama. Dalam Islam banyak kelompok-kelompok yang menggunakan pendekatan kekerasan untuk menanggulangi krisis. Mereka berusaha merubah keadaan secara radikal melalui cara kekerasan yang sering dibenarkan oleh "ideologi" berbau apokaliptis yang mereka percayai.

Keempat, untuk mengembangkan wacana tentang moral, spiritualitas, dan pemecahan krisis

berbasis pluralisme, umat Islam harus melakukan terobosan di bidang pemikiran untuk melakukan rekontekstualisasi ajaran-ajaran Islam sehingga kaum Muslimin bisa menyongsong masa depan dengan tegar dan percaya diri. Pengembangan pemikiran Islam diharapkan mampu memberikan solusi yang *viable dan workable* bagi kaum Muslim.

Kelima, memaksimalkan peran pendidikan. Kita mengakui bahwa lembaga pendidikan mempunyai fungsi membantu melindungi dan memperkuat nilai-nilai sosial yang membentuk sikap kepribadian dan memberikan landasan etis yang kuat sehingga generasi muda memiliki pribadi yang baik, sopan, dan santun bagi terciptanya tatanan sosial yang mantap. Sekolah merupakan titik pusat dan awal dari usaha penyembuhan krisis dalam masyarakat. Lembaga-lembaga pendidikan tinggi dan civitas akademika harus mampu menjaga dan mengembangkan fungsi-fungsi krusial dengan pelaksanaan etika; menyuarakan dengan lantang masalah-masalah etika, budaya, dan sosial; dan melaksanakan kapasitas intelektual dan prestise moral serta secara aktif menyebarkan nilai-nilai yang telah diterima secara universal termasuk perdamaian, keadilan, kebebasan, dan solidaritas.[177]

Habitus baru memang tidak serta merta terbentuk. Dibutuhkan proses panjang dan berkelanjutan. Partai politik harus terus-menerus berjuang membangun habitus baru yang memberdayakan agar kepercayaan pemerintah dan juga masyarakat semakin meningkat. Jika tidak, partai politik akan kehilangan legitimasinya secara mendasar. Dan jika hal semacam ini terjadi, masa depan demokrasi kita akan suram.

Meningkatkan partisipasi masyarakat dan membangun habitus baru yang memberdayakan menjadi aspek penting yang harus ditumbuhkembangkan agar demokrasi tetap mendapatkan kepercayaan masyarakat. Semakin meningkatnya apatisme masyarakat seharusnya mendapatkan respon secara kritis-konstruktif dari para pengelola negara, termasuk partai politik. Jika tidak, masa depan demokrasi Indonesia akan semakin suram.

Perspektif penting yang seharusnya ditumbuhkembangkan untuk meningkatkan kepercayaan masyarakat adalah membangun habitus baru. Habitus baru ini haruslah bersifat konstruktif. Membangun habitus baru memang tidak bisa berlangsung dengan serta merta. Dibutuhkan proses panjang dan terus-menerus. Kemauan untuk melakukan hal ini memberikan harapan perbaikan bagi kehidupan demokrasi Indonesia di masa yang akan datang.

177Azyumardi Azra, *Paradigma Baru Pendidikan Nasional: Rekonstruksi dan Demokratisasi* (Jakarta: Kompas, 2002), h. 182-183.

Comparisons and Differences of Level Islamic Social Reporting Disclosure Islamic Banking in Indonesia and Malaysia

Siti Maria Wardayati[1)] dan Sisca Ayu Wulandari[2)]

[1] Fakultas Ekonomi, Universitas Jember
[2] Fakultas Ekonomi, Universitas Jember

Abstract

The purpose of this research is to examine the difference of Islamic Social Reporting (ISR) disclosure level of islamic banking in Indonesia and Malaysia based on ISR index. The samples were selected by purposive sampling method. The samples that is used in this research is five islamic banks in Indonesia and five islamic banks in Malaysia. This research uses secondary data, that is annual report from 2010-2012. Annual reports were analyzed using content analysis method. Furthermore, the differences of ISR disclosure level were tested using independent sample t-test. The results showed that ISR disclosure level of islamic banking in Indonesia is better than ISR disclosure level of islamic banking in Malaysia. Based on the results of hypothesis testing, found that there are significant differences in the disclosure level between islamic banking in Indonesia and Malaysia.

Keywords: *Islamic Social Reporting, ISR Index, Islamic Banking.*

A. Pendahuluan

1. Latar Belakang Penelitian

Perkembangan ekonomi dunia dewasa ini sangatlah pesat. Semua negara dan perusahaan multinasional bersiap untuk menghadapi era pasar bebas. Dengan semakin berkembangnya perekonomian dunia maka tidak dapat dihindari bahwa setiap perusahaan kini dituntut oleh masyarakat agar tidak hanya memikirkan bagaimana meningkatkan laba perusahaan tetapi juga memperdulikan lingkungan dan masyarakat sekitarnya. Selain itu perusahaan juga dituntut untuk mengungkapkan pertanggungjawaban sosial yang telah dilakukannya di dalam laporan tahunan.

Tanggung jawab sosial atau yang biasa disebut sebagai *Corporate Social Responsibility* (CSR) merupakan topik yang sedang hangat diperbincangkan dalam dunia bisnis karena konsep CSR dianggap sebagai inti dari etika bisnis. Wibisono (dalam Sofyani *et al*., 2012) berpendapat bahwa secara umum CSR dapat didefinisikan sebagai tanggung jawab yang dilakukan oleh perusahaan kepada para pemangku kepentingan untuk berlaku etis dan memenuhi seluruh aspek ekonomi, sosial, dan lingkungan dengan baik demi pembangunan yang berkelanjutan.

Secara umum praktik CSR banyak dilakukan oleh perusahaan manufaktur, tetapi dengan semakin berkembangnya praktik CSR maka perusahaan di bidang industri lain sudah memulai pengungkapan aspek pertanggungjawaban sosial dalam laporan tahunannya. Seperti industri perbankan yang juga mulai mengungkapkan pertanggungjawaban sosialnya dalam laporan tahunannya. Hal tersebut bukan hanya dilakukan oleh perbankan konvensional tetapi juga dilakukan oleh perbankan syariah.

Industri perbankan syariah merupakan industri yang saat ini sedang berkembang pesat di dunia. Di Indonesia sendiri industri perbankan syariah mengalami perkembangan yang cukup baik. Hal ini dapat dilihat dari banyaknya bank syariah yang berdiri. Berdasarkan data dari Statistik Perbankan Syariah (Bank Indonesia, 2012) menyatakan bahwa jumlah Bank Umum Syariah pada tahun 2006 berjumlah tiga bank dengan jumlah kantor sebanyak 349 buah. Sedangkan hingga akhir tahun 2012 jumlah bank syariah yang berdiri mengalami peningkatan lebih dari dua kali lipat yakni sebanyak sebelas bank yang

berdiri dengan jumlah kantor yang juga mengalami peningkatan signifikan daripada tahun 2006 yakni sebanyak 1745 kantor. Hal tersebut menunjukkan bahwa pertumbuhan bank syariah di Indonesia cukup pesat. Menurut survei yang sudah dilakukan dan dilaporkan dalam *Global Islamic Finance Report* (*CIMB Islamic*, 2012) Indonesia menduduki peringkat ketujuh dalam perkembangan perbankan syariah di dunia.

Perkembangan bank syariah tidak hanya terjadi di Indonesia tetapi juga terjadi di negara tetangga yakni Malaysia. Malaysia telah terlebih dahulu mendirikan bank syariah jauh sebelum Indonesia. Malaysia telah membuat peraturan mengenai bank syariah sejak tahun 1983 dan pada tahun tersebut didirikanlah bank syariah pertama di Malaysia yakni Bank Islam Malaysia Berhad. Sejak saat itu perbankan syariah di Malaysia berkembang dengan pesat. Rizkiningsih (2012) mengungkapkan bahwa aset bank syariah di Malaysia mengalami peningkatan hampir tiga kali lipat sejak tahun 2005 hingga 2011. Pada tahun 2005, aset bank syariah di Malaysia sebesar RM 111,6 juta dan meningkat menjadi RM 308,7 juta pada akhir tahun 2011.

Terkait dengan adanya tuntutan dalam pengungkapan tanggung jawab sosial di perbankan syariah, *Islamic Social Reporting* telah menjadi topik terkini. *Islamic Social Reporting* merupakan perluasan dari pelaporan sosial yang telah disisipkan nilai-nilai Islam di dalamnya. Berkembangnya *Islamic Social Reporting* diiringi dengan berkembangnya *Islamic Social Reporting* Indeks. Indeks ISR merupakan suatu tolak ukur pelaksanaan tanggung jawab sosial perbankan syariah yang berisi kompilasi item-item standar CSR yang ditetapkan oleh AAOIFI (*Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institution*s) yang kemudian dikembangkan lebih lanjut oleh para peneliti mengenai item-item CSR yang seharusnya diungkapkan oleh suatu entitas Islam. Indeks ISR diyakini dapat menjadi panduan awal dalam hal standar pengungkapan CSR yang sesuai dengan perspektif Islam (Fitria dan Hartanti, 2010).

Penelitian mengenai penerapan ISR pada perbankan syariah telah dilakukan oleh beberapa peneliti sebelumnya. Othman dan Thani (2010) melakukan penelitian mengenai pengungkapan ISR pada perusahaan yang terdaftar di Bursa Malaysia dan menemukan bahwa tingkat pengungkapan ISR pada laporan tahunan perusahaan yang terdaftar di Bursa Malaysia masih minim. Fitria dan Hartanti (2010) melakukan studi perbandingan pengungkapan berdasarkan *Global Reporting Initiative* Indeks dan *Islamic Social Reporting* Indeks pada bank konvensional dan bank syariah di Indonesia. Hasilnya adalah secara umum bank konvesional mendapatkan skor yang lebih tinggi daripada bank syariah. Skor dari GRI indeks untuk bank syariah lebih tinggi daripada skor dari ISR indeks.

Penelitian mengenai ISR juga dilakukan oleh Sofyani *et al*., (2012) yakni studi komparasi antara perbankan syariah di Indonesia dan Malaysia. Dari hasil penelitian ini didapat beberapa bukti bahwa secara umum, perbankan syariah di Malaysia memiliki tingkat kinerja sosial yang lebih tinggi dibandingkan perbankan syariah yang ada di Indonesia. Kinerja sosial perbankan syariah di Indonesia pada tahun 2010 mengalami kenaikan yang cukup signifikan, yakni sekitar 10% dari tahun sebelumnya yaitu tahun 2009. Sedangkan tingkat kinerja sosial pada perbankan syariah di Malaysia bisa dikatakan stabil karena tidak mengalami kenaikan maupun penurunan.

Berdasarkan penjelasan yang sudah dipaparkan di atas, peneliti tertarik untuk melanjutkan penelitian Sofyani *et al*., dan menganalisis lebih lanjut mengenai perbandingan dan perbedaan tingkat pengungkapan *Islamic Social Reporting* pada bank syariah di Indonesia dan Malaysia dengan menggunakan *Islamic Social Reporting* Indeks. Sehingga judul yang diajukan untuk mewakili penelitian ini adalah "Perbedaan Tingkat Pengungkapan *Islamic Social Reporting* Perbankan Syariah di Indonesia dan Malaysia."

Berdasarkan latar belakang masalah yang telah diuraikan diatas, permasalahan pokok dalam penelitian ini dapat dirumuskan kedalam pertanyaan: Bagaimana perbedaan tingkat pengungkapan *Islamic Social Reporting* perbankan syariah di Indonesia dan Malaysia ditinjau dengan menggunakan

model *Islamic Sosial Reporting Index* (Indeks ISR) dari periode 2010-2012.

Tujuan penelitian berdasarkan rumusan masalah yang telah dikemukakan adalah untuk menganalisis perbedaan tingkat pengungkapan *Islamic Social Reporting* perbankan syariah di Indonesia dan Malaysia ditinjau dengan menggunakan model *Islamic Sosial Reporting Index* (Indeks ISR) dari periode 2010-2012.

2. Tinjauan Pustaka dan Hipotesis

Bank syariah yang beroperasi di wilayah yang berbeda-beda memiliki lingkungan dan peraturan yang berbeda pula. Industri perbankan syariah di Malaysia telah berkembang lebih dahulu jauh sebelum industri perbankan syariah di Indonesia. Peraturan mengenai perbankan syariah di Malaysia pertama kali muncul pada tahun 1983, dan pada tahun yang sama bank syariah pertama di Malaysia berdiri. Sedangkan di Indonesia, pada tahun 1992 pemerintah baru menerbitkan undang-undang perbankan yang berisi peraturan mengenai perbankan dengan sistem bagi hasil. Pada tahun yang sama, bank syariah pertama di Indonesia yakni Bank Muamalat Indonesia didirikan. Perkembangan bank syariah di Malaysia mampu mengungguli perkembangan bank syariah di Indonesia. Hal tersebut dipengaruhi oleh sejarah industri perbankan syariah di Malaysia yang telah lebih dulu berkembang jauh sebelum perbankan syariah di Indonesia, sehingga industri perbankan syariah di Malaysia dikatakan lebih mampu dan lebih paham dalam mengelola industri itu sendiri.

Bank syariah yang beroperasi di wilayah yang berbeda-beda juga memiliki perbedaan dalam hal pelaksanaan dan pengungkapan *Islamic Social Reporting*, tergantung kepada kepentingan perusahaan dan pada hasil analisis *cost and benefit* yang sudah dilakukan. Munculnya konsep pelaksanaan dan pengungkapan *Islamic Social Reporting* didorong oleh adanya *Syariah Enterprise Theory* yang menyatakan bahwa *stakeholders* meliputi Allah, manusia, dan alam yang mana Allah merupakan pihak paling tinggi dan menjadi satu-satunya tujuan hidup manusia. Dalam konsep SET, perusahaan didorong untuk melakukan pengungkapan tanggung jawab sosial sebagai bentuk akuntabilitas manusia terhadap Allah dan sebagai sarana pemberian informasi kepada *stakeholders* lainnya.

Othman dan Thani (2010) menyatakan bahwa tingkat pengungkapan ISR pada laporan tahunan perusahaan yang terdaftar di Bursa Malaysia masih minim. Sofyani *et al*., (2012) mengungkapkan bahwa bahwa secara umum, perbankan syariah di Malaysia memiliki tingkat kinerja sosial yang lebih tinggi dibandingkan perbankan syariah yang ada di Indonesia. Kinerja sosial perbankan syariah di Indonesia pada tahun 2010 mengalami kenaikan yang cukup signifikan, yakni sekitar 10% dari tahun sebelumnya yaitu tahun 2009. Sedangkan tingkat kinerja sosial pada perbankan syariah di Malaysia bisa dikatakan stabil karena tidak mengalami kenaikan maupun penurunan. Berdasarkan penjelasan di atas, maka hipotesis yang diajukan dalam penelitian ini adalah:

H1: Terdapat perbedaan tingkat pengungkapan ISR perbankan syariah di Indonesia dan perbankan syariah di Malaysia.

3. Metode Penelitian dan Uji Statistik

Penelitian ini termasuk dalam kategori penelitian kuantitatif. Sumber data penelitian yang digunakan adalah data sekunder berupa laporan tahunan. Data sekunder menurut Indriantoro dan Supomo (2009:147) merupakan data penelitian yang diperoleh peneliti secara tidak langsung melalui media perantara atau diperoleh dan dicatat oleh pihak lain. Data sekunder yang digunakan dalam penelitian ini adalah laporan tahunan bank syariah.

Populasi dalam penelitian ini adalah bank syariah yang terdapat di Indonesia dan Malaysia sejumlah 27 bank syariah (11 bank syariah di Indonesia dan 16 bank syariah di Malaysia). Sampel bank syariah dipilih dengan cara *purposive sampling*. Sampel yang digunakan adalah masing-masing lima bank syariah di Indonesia dan Malaysia.

Perbandingan tingkat pengungkapan ISR perbankan syariah di Indonesia dan Malaysia dianalisis secara deskriptif *mean*. Dimana perbandingan dilakukan dengan melihat tingkat pengungkapan dan rata-rata tingkat pengungkapan setiap bank syariah yang menjadi sampel selama tahun 2010-2012. Selanjutnya perbedaan tingkat pengungkapan ISR perbankan syariah di Indonesia dan Malaysia dianalisis menggunakan analisis kuantitatif yakni uji beda *Independent sample t-test/Mann-Whitney*.

Penelitian ini menggunakan data sekunder berupa laporan tahunan sehingga metode yang digunakan adalah *content analysis. Content analysis* dilakukan dengan memberikan Nilai 0 jika sama sekali tidak ada item yang diungkapkan dalam laporan tahunan dan nilai 1 jika terdapat satu item yang diungkapkan dalam laporan tahunan. Perhitungan nilai tingkat pengungkapan ISR dihitung dengan rumus:

$$\text{Tingkat pengungkapan} = \frac{\text{Jumlah skor item pengungkapan dipenuhi}}{\text{Jumlah skor maksimum}}$$

Setelah diketahui skor tingkat pengungkapan dari *content analysis* yang sudah dilakukan sebelumnya, maka langkah selanjutnya adalah analisis secara kuantitatif. Analisis kuantitatif digunakan untuk mengetahui tingkat kecenderungan perbedaan dari pengungkapan ISR bank syariah yang terdapat di Indonesia dan Malaysia. Uji yang dilakukan adalah uji statistik deskriptif, uji normalitas, dan uji beda (*Independent Sample t-test/Mann Whitney*).

B. Pembahasan

1. Hasil Penelitian

Berdasarkan *content analysis* yang telah dilakukan, ditemukan bahwa rata-rata skor tingkat pengungkapan ISR perbankan syariah di Indonesia selama tahun 2010-2012 lebih tinggi daripada rata-rata skor tingkat pengungkapan ISR perbankan syariah di Malaysia dalam periode yang sama. Jumlah rata-rata pelaksanaan dan pengungkapan tanggung jawab sosial yang dilaksanakan bank syariah selama tiga tahun di Indonesia mencapai 51,33% dari total 40 item pengungkapan. Sedangkan Malaysia mendapat skor sebesar 36,00% dari 40 item pengungkapan dan memiliki selisih skor sebesar 15,33%. Hal tersebut menunjukkan bahwa pelaksanaan tanggung jawab sosial dan pengungkapannya yang dilakukan oleh perbankan syariah Indonesia lebih baik daripada Malaysia. Artinya item-item indeks ISR yang diungkapkan bank syariah di Indonesia lebih banyak daripada item-item indeks ISR yang diungkapkan oleh bank syariah di Malaysia.

Secara keseluruhan tidak ada bank syariah di Indonesia maupun di Malaysia yang melaksanakan tanggung jawab sosialnya secara sempurna atau mencapai skor 100% berdasarkan model indeks ISR. Terdapat beberapa faktor yang menyebabkan hal tersebut, yang pertama adalah karena masih sempitnya pemahaman mengenai konsep *Islamic Social Reporting* dalam industri perbankan syariah di Indonesia dan Malaysia. Faktor yang kedua yakni karena perkembangan indeks ISR di Indonesia dan Malaysia yang dikatakan masih lambat, karena indeks ISR merupakan sesuatu yang baru dan masih tidak banyak diketahui oleh perusahaan syariah. Umumnya, standar pengungkapan yang sering digunakan oleh perusahaan di dunia adalah indeks *Global Reporting Initiative* (GRI). Selain itu, karena belum adanya peraturan yang lebih rinci mengenai ISR dan indeks ISR, sehingga pengungkapan yang dilakukan bank syariah masih kurang spesifik.

Kurang lengkapnya pengungkapan tanggung jawab sosial secara syariah tidak dapat langsung disalahartikan bahwa perusahaan tersebut kurang atau tidak patuh terhadap prinsip syariah (Raditya, 2012). Rendahnya skor indeks ISR dapat disebabkan oleh dua kondisi, yakni bank syariah memang tidak melaksanakan tanggung jawab sosial yang sebenarnya mampu dilaksanakannya, seperti melaporkan jam kerja dan hari libur karyawannya. Kedua adalah dipengaruhi oleh adanya item-item pengungkapan dalam indeks ISR yang memang bank syariah sendiri tidak melaksanakan aktivitas tersebut, contohnya

adalah adanya audit lingkungan ataupun memproduksi *green product.* Keberadaan item-item tersebut dikarenakan indeks ISR tidak hanya diperuntukkan bagi perbankan syariah, tetapi juga bagi perusahaan dagang, jasa, ataupun manufaktur (Sofyani *et al*., 2012).

Statistik Deskriptif Tabel 1

	N	Mean	Min	Maks.	Std. Dev.
Indonesia	15	0.5153	0.30	0.60	0.09234
Malaysia	15	0.3660	0.20	0.60	0.15127
Valid N (listwise)	15				

Tabel 1 menunjukkan bahwa besarnya nilai rata-rata *(mean)* perbankan syariah di Indonesia yaitu sebesar 0,5153. Nilai minimum menunjukkan angka sebesar 0,30 dan nilai maksimum menunjukkan angka sebesar 0,60. Sehingga dapat disimpulkan bahwa perbankan syariah di Indonesia dalam mengungkapkan ISR berdasarkan indeks ISR, rata-rata mengungkapkan sebanyak 20 item atau jika dipersentasekan adalah sebesar 51,53%. Sedangkan tingkat pengungkapan terkecil yakni sebanyak 12 item pengungkapan atau 30% dan tingkat pengungkapan terbesar adalah 24 item pengungkapan atau sebesar 60%.

Tingkat pengungkapan ISR perbankan syariah di Malaysia berdasarkan indeks ISR menunjukkan nilai rata-rata *(mean)* sebesar 0,3660 dengan nilai minimum 0,20 dan nilai maksimum 0,60. Hal ini menunjukkan bahwa rata-rata pengungkapan ISR yang dilakukan oleh perbankan syariah Malaysia berdasarkan indeks ISR adalah sebanyak 14 item atau sebesar 36,60%. Nilai minimum menunjukkan tingkat pengungkapan terkecil yang dilakukan perbankan syariah di Malaysia yakni sebanyak 8 item pengungkapan atau 20% dan tingkat pengungkapan terbesar adalah 24 item pengungkapan atau sebesar 60%. Perbedaan antara nilai minimum dan maksimum yang cukup jauh disebabkan karena pengungkapan ISR bukanlah suatu keharusan melainkan sukarela dilakukan oleh setiap bank syariah dan tergantung pada kebijakan bank syariah tersebut (Rizkiningsih, 2012).

Tabel 2 Uji Normalitas

	Batas Signifikansi	Nilai Asymp. Sig	Keterangan
Indonesia	0.05	0.718	NORMAL
Malaysia	0.05	0.573	NORMAL

Tabel 2 menunjukkan hasil uji normalitas dengan uji *Kolmogorov- Smirnov*. Berdasarkan tabel di atas dapat diketahui bahwa data perbankan syariah di Indonesia serta di Malaysia berdistribusi normal. Hal ini ditunjukkan dengan tingkat signifikansi perbankan syariah di Indonesia sebesar 0,718. Sedangkan tingkat signifikansi perbankan syariah di Malaysia sebesar 0,573. Kedua tingkat signifikansi dari perbankan syariah di Indonesia dan Malaysia menunjukkan tingkat signifikansi yang lebih besar dari 0,05 sehingga dapat dikatakan normal.

Tabel 3 Uji Hipotesis

	N	Mean
Indonesia	15	0.5153
Malaysia	15	0.3660

Tabel 4 Independent Samples T-Test

F		Levene's Test for Equality of Variances		t-test for Equality of Means
		Sig.	Sig. (2-tailed)	
ISR	Equal variances assumed	9.453	0.005	0.003
	Equal variances not assumed			0.003

Berdasarkan Tabel 3 dan 4 dapat diketahui bahwa rata-rata pengungkapan ISR perbankan syariah di Indonesia yakni sebesar 0,5153 dan rata-rata pengungkapan ISR perbankan syariah di Malaysia sebesar 0,3660. Hasil ini menunjukkan bahwa pengungkapan ISR perbankan syariah di Indonesia berbeda jika dibandingkan dengan pengungkapan ISR perbankan syariah di Malaysia. Selanjutnya dapat dilihat hasil uji beda dengan uji *Independent Sample T-Test,* pada kolom *Levene test* menunjukkan bahwa tingkat signifikansinya sebesar 0,005. Hal ini menunjukkan bahwa tingkat signifikansi yang diperoleh kurang dari 0,05 sehingga tingkat signifikansi yang dilihat adalah angka pada kolom *t-test Equal Variance Not Assumed*.

Nilai *t-test Equal Variance Not Assumed* menunjukkan angka 0,003. Angka tersebut menunjukkan bahwa nilai signifikansi tingkat pengungkapan ISR perbankan syariah di Indonesia dengan perbankan syariah di Malaysia lebih kecil dari 0,05 atau 5%, sehingga hipotesis pada penelitian ini diterima. Sehingga dapat diambil kesimpulan bahwa terdapat perbedaan yang signifikan antara tingkat pengungkapan ISR perbankan syariah di Indonesia dan perbankan syariah di Malaysia.

2. Hasil Analisis

Salah satu penelitian terdahulu dilakukan oleh Othman dan Thani (2010) mengenai tingkat pengungkapan ISR pada laporan tahunan perusahaan yang terdaftar di Bursa Malaysia, yang menemukan bahwa tema masyarakat merupakan tema yang memiliki nilai pengungkapan tertinggi dibandingkan dengan tema lainnya. Penelitian tersebut juga mengungkapkan bahwa tingkat ISR dianggap minim, hal tersebut menunjukkan kurangnya transparansi dalam pengungkapan sehubungan dengan nilai-nilai Islam meskipun fakta bahwa konsep akuntabilitas sosial menurut Islam terkait dengan prinsip pengungkapan penuh *(full disclosure)*.

Fauziah dan Yudho (2013) meneliti tentang pengungkapan tanggung jawab sosial berdasarkan indeks ISR di Indonesia. Hasil penelitian tersebut mengungkapkan bahwa Bank Muamalat Indonesia memiliki skor tingkat pengungkapan tertinggi dibandingkan dengan bank syariah lainnya. Peneliti lain yang meneliti mengenai ISR adalah Sofyani *et al*., (2012). Lebih rinci lagi Sofyani *et al*., (2012) meneliti tentang tingkat pengungkapan ISR perbankan syariah yang berada di Indonesia dan di Malaysia. Penelitian tersebut mengungkapkan bahwa secara umum perbankan syariah di Malaysia melaksanakan tanggung jawab sosialnya lebih baik dibandingkan dengan perbankan syariah di Indonesia.

Berdasarkan hasil *content analysis,* ditemukan bahwa secara umum perbankan syariah di Indonesia memiliki skor tingkat pengungkapan ISR yang lebih tinggi daripada perbankan syariah di Malaysia. Hal ini menunjukkan bahwa perbankan syariah di Indonesia melaksanakan tanggung jawab sosialnya dan mengungkapkannya kepada publik secara lebih baik dan lebih terbuka daripada perbankan syariah di Malaysia. Hasil *content analysis* ini berbeda dengan hasil dari penelitian Sofyani *et al*., (2012) yang menyatakan bahwa tingkat kinerja sosial perbankan syariah di Malaysia yang dilihat dari skor tingkat pengungkapan ISR lebih baik daripada tingkat kinerja sosial perbankan syariah di Indonesia. Perbedaan tersebut terjadi karena jumlah sampel serta item-item pengungkapan yang digunakan dalam penelitian ini berbeda, sehingga hasil *content analysis* pada penelitian ini berbeda dan tidak mendukung hasil penelitian sebelumnya.

Selanjutnya skor tingkat pengungkapan ISR tersebut diuji dengan menggunakan uji *Independent Sample T-Test.* Sesuai dengan hasil pengujian hipotesis dengan menggunakan *Independent Sample T-Test* menunjukkan bahwa nilai signifikansi pada *Equal Variance Not Assumed* sebesar 0,003 sehingga hal tersebut menunjukkan bahwa signifikansi yang muncul kurang dari 0,05. Berdasarkan hasil uji tersebut maka dapat disimpulkan bahwa terdapat perbedaan yang signifikan antara tingkat pengungkapan ISR pada perbankan syariah yang berada di Indonesia dan di Malaysia sehingga hipotesis pada penelitian ini terjawab. Adanya perbedaan tersebut dikarenakan perbedaan wilayah dan karena perbedaan analisis *cost and benefit* yang dilakukan masing-masing bank syariah di kedua negara. Belum adanya peraturan yang mengatur mengenai pengungkapan ISR dan kurang spesifiknya indeks ISR yang sekarang ini ada juga menyebabkan tingkat pengungkapan yang dilakukan masing-masing bank syariah di Indonesia dan Malaysia belum terlaksana secara sempurna (100%).

C. Penutup

1. Kesimpulan

Berdasarkan dari hasil analisis yang telah dilakukan, maka kesimpulan yang diperoleh dari penelitian adalah: (1) Berdasarkan hasil *content analysis* menunjukkan bahwa tingkat pengungkapan ISR perbankan syariah di Indonesia lebih baik daripada tingkat pengungkapan ISR perbankan syariah di Malaysia. Hal tersebut dapat dilihat dari rata-rata skor tingkat pengungkapan yang diperoleh bank syariah di Indonesia yang lebih tinggi daripada di Malaysia selama tahun 2010-2012. (2) Berdasarkan pengujian hipotesis ditemukan bahwa terdapat perbedaan yang signifikan antara tingkat pengungkapan ISR perbankan syariah di Indonesia dan perbankan syariah di Malaysia.

2. Keterbatasan

Penelitian ini mempunyai keterbatasan diantaranya: (1) Periode penelitian yang hanya tiga tahun dan jumlah bank syariah yang digunakan sebagai sampel dalam penelitian ini dirasa masih sedikit. (2) Penulis menginterpretasikan dan mengembangkan sendiri item-item pengungkapan dalam indeks ISR yang digunakan dalam penelitian ini, sehingga terdapat unsur subyektifitas didalamnya dan memungkinkan adanya item pengungkapan yang kurang dikembangkan secara komprehensif. (3) Adanya subyektifitas penulis dalam memberikan skor atau nilai terhadap pengungkapan tanggung jawab sosial perbankan syariah berdasarkan indeks ISR. (4) Penulis hanya melihat ada atau tidaknya item yang diungkapkan dalam laporan tahunan, tidak mempertimbangkan jumlah nominal item tersebut.

DAFTAR PUSTAKA

Fitria, S., dan Hartanti, D. 2010. *Islam dan Tanggung Jawab Sosial: Studi Perbandingan Pengungkapan Berdasarkan Global Reporting Initiative Indeks dan Islamic Social Reporting Indeks.* Purwokerto: Universitas Jenderal Soedirman.

Othman, Rohana., dan Thani, Azlan. 2010. *Islamic Social Reporting of Listed Companies in Malaysia.* Malaysia: Universitas Teknologi MARA.

Raditya, Amilia Nurul. 2012. *Analisis Faktor-faktor yang Mempengaruhi Tingkat Pengungkapan Islamic Social Reporting (ISR) pada Perusahaan yang Masuk Daftar Efek Syariah.* Jakarta: Universitas Indonesia.

Rizkiningsih, Priyesta. 2012. *Faktor-faktor yang Mempengaruhi Pengungkapan Islamic Social Reporting (ISR): Studi Empiris pada Bank Syariah di Indonesia, Malaysia dan Negara-Negara Gulf Cooperation Council.* Jakarta: Universitas Indonesia.

Sofyani, Ulum, Syam, dan Wahjuni. 2012. *Islamic Social Reporting Index Sebagai Model Pengukuran Kinerja Sosial Perbankan Syariah (Studi Komparasi Indonesia dan Malaysia)*. Malang: Universitas Muhammadiyah Malang.

Wibsite

Bank Indonesia. Statistik Perbankan Syariah. 2012. www.bi.go.id/id/statistik/perbankan/syariah [24 Februari 2014]

CIMB Islamic. Global Islamic Finance Report. 2012. http://www.gifr.net/home_ifci.htm [24 Februari 2014]

Dekonstruksi Nalar Penunggaan Islam: Analisis Kritis-Dekonstruktif Kitab Nidlom Al-Islam Hizbut Tahrir Indonesia

Oleh: Ahmad Lutfi M.Fil.I

Abstrak

Islam adalah agama yang turun dari Dzat yang maha tunggal. Namun kebenaran Islam tidaklah tunggal. Ketidaktunggalan kebenaran ini muncul dalam berbagai variasi gerakan dan pemikiran. Diantara variasi itu di zaman pertengahan, ada Islam doktrinal seperti bangkitnya aliran-aliran kalam. Di zaman modern, ada Islam identitas, Islam politik, Islam kawasan, Islam fungsional, dan Islam kontemporer. Dari sekian variasi gerakan Islam tersebut muncul gerakan Islam yang berupaya melakukan penunggalan. Gerakan tersebut adalah Islam fundamentalis Hizbut Tahrir Indonesia. Makalah ini akan melakukan telaah terhadap ideologi yang tersembunyi dibalik gerakan penunggalan tersebut, yang mana diusung oleh gerakan Islam Hizbut Tahrir Indonesia melalui kitabnya Nidlom al-Islam. Untuk membahas tema tersebut, penulis membaginya menjadi beberapa sub-bagian: pertama, Bagaimana mekanisme nalar penunggalan yang ada dalam kitab nidlom al-Islam? Tujuanya adalah menelusuri ideologi, yang menjadi pusat pemikiran, yang terserap dalam bahasa yang digunakan dalam wacana. Kedua, apa sejatinya yang menjadi pusat pemikiran Islam dari bidang aqidah, syari'ah, dan tasawuf? Tujuanya adalah melakukan "pembalikan" terhadap pusat yang menyebabkan terjadinya "penunggalan". Untuk bagian pertama penulis menggunakan teori analisis wacana kritis Roger Fowler dkk. Sedangkan bagian kedua akan digunakan teori dekonstruksi Jaques Derrida.

Key words: Penunggalan Islam, Nidlom al-Islam, Analisis Wacana Kritis, Dekonstruksi.

A. Pendahuluan

Allah adalah Dzat yang maha tunggal. Namun dari Dzat yang maha tunggal ini tidak muncul kebenaran yang tunggal pula. Tiga agama samawi, dengan kitab suci yang menyertainya, adalah berasal dari Dzat yang maha tunggal ini; Islam dengan al-Qur'annya, Yahudi dengan Tauratnya, dan Nashrani dengan Injilnya adalah salah satu contohnya. Sesuai dengan kondisi sejarah tiga agama tersebut semuanya bisa dikatakan mewakili jawaban atas kebenaran yang ada di zamanya masing-masing.[178]

Dalam konsep ajaran Islam yang turun dari Yang Maha Tunggal, terdapat tiga bidang yang menjadi isinya: yakni Aqidah, Syari'ah, dan tasawuf.[179] Aqidah menjelaskan tentang keyakinan manusia, seperti iman. Syari'ah menjelaskan tentang ilmu praktis atau 'amali dalam menjalankan keyakinan atau keimanan. Tasawuf menjelaskan tentang upaya merasakan keyakinan dan iman yang ada dalam hati manusia.

Tiga bidang itu merupakan aspek ajaran yang bersifat normatif. Pada aspek historis kesejarahan manusia, yakni ketika ajaran normatif tersebut dipraktiskan dalam kehidupan nyata, keberanekaan

178. Bahkan semua agama samawi, mulai dari nabi Nuh, Ibrahim, Ya'qub, Musa, Isa, sampai nabi Muhammad, dalam al-Qur'an semua disebut Muslim. Agama mereka sejatinya adalah Islam namun dengan syariat yang berbeda-beda. Lihat Muhammad Syahrur, *al-Islam wa al-Iman: Mandlumat al-qiyam* cet I (Damasqus: Ahali, 1996). Hal 22.

179. Istilah awal yang dipakai dalam agama Muhammad adalah Islam, Iman, dan Ihsan. Lihat, Charlez Kurzman (ed), *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer Tentang Isu-Isu Global*. Issei Mahmoud Muhammad Thoha, "Risalah Kedua Islam" (Jakarta: Paramadina Mulya, 2001), hal 456. Namun kemudian beberapa pemikir belakangan seperti Muhammad Syaltut menggunakan istilah Islam, Aqidah, dan Syariah. Lihat Muhammad Syaltut, *al-Islam Aqidat Wa Syari'at Thob'at ats-Tsaminat 'asyrat* (Ttp: Dar al-Syuruq, 2001). Lihat Juga Harun Nasution, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya Jilid I dan II* (Jogjakarta: UI Press, 2005). Penulis menngunakan tiga Istilah di atas (Aqidah, syariah, dan tasawuf) berdasarkan Istilah yang lazim digunakan oleh Islam Indonesia.

kebenaran dalam Islam sendiri, dalam melaksanakan tiga ajaran dasar tersebut, acapkali muncul dengan mengambil salah satu porsinya saja. Ada Kelompok yang menjadikan aqidah saja sebagai pusat utama pemikiran mereka seperti mutakallimun (Jabbariah, Mu'tazilah, al-Asy'ariah), bidang syari'ah saja sebagai pusat pemikiran seperti kelompok fuqoha (Hanafiah, Malikiah, Syafi'iah, dan Hanbaliah), dan untuk bidang tasawuf saja seperti kelompok sufi (*ta'limiyah batiniah*).

Historisitas pergulatan pemikiran dan gerakan, diantara kelompok keagamaan masa lalu Islam tersebut masih mengiringi zaman ini. Namun tingkat variasinya lebih komplek. Diantara variasi pemikiran dan gerakan tersebut antara lain: *Pertama*, Islam identitas.[180] Islam model ini seperti Islam pribumisasi Abdurrahman Wahid, Islam sekularisasi Nurcholis Madjid, Islam formal Naquib al-Attas, dan Islam Jawa Mark Wordward.[181] *Kedua*, Islam Kawasan.[182] Misalnya, Islam India, Arab, Melayu, Asia Tenggara,[183] dan Indonesia. *Ketiga*, Islam politik.[184] Misalnya, Ikhwan al-Muslimin, Hizbut Tahrir, Jama'ah Islamiyah, Nahdlatul 'Ulama, dan Muhammadiyah. *Keempat*, Islam fungsional.[185] Seperti Islam emansipatoris Masdar Farid Mas'udi, Islam pluralis Budhi Munawar Rahman,[186] Islam kebangsaan Said Aqil Siraj,[187] Islam transformatif Muslim Abdurrahman,[188] Islam substantif Azumardi Azra,[189] Islam rasional Harun nasution,[190] Islam inklusif Alwi Shihab,[191] dan lainya. *Kelima*, Islam kontemporer dan studi wacana.[192] Seperti Muhammad Abid al-Jabiri, Muhammad Arkoun, Mahmud Syaltut, Mahmud Muhammad Thoha, dan masih banyak lagi lainya.

Dari sekian variasi model pemikiran dan gerakan tersebut muncul satu gerakan yang berkeinginan untuk menjadikan suatu kebenaran tunggal. Penunggalan tersebut berkaitan dengan kebenaran agama di luar Islam dan agama Islam. Agama di luar Islam seperti masehi sedangkan penunggalan dalam Islam seperti meyakini agama model dirinya sendiri yang paling benar berhadapan dengan kebenaran yang ada dalam variasi pemikiran dan gerakan Islam seperti di atas. Gerakan tersebut adalah model Islam fundamentalis.[193]

Islam fundamentalis memandang agama diluar Islam sebagai *kufur* walaupun telah dinyatakan dalam al-Qur'an sendiri bahwa dua agama yang lain itu juga berasal dari Rasul atau utusan Dzat yang maha tunggal. Produk yang dihasilkan dari non Islam harus diislamisasi; perlunya menegakkan Syari'at Islam guna menandingi existensi agama kufur tersebut dan menuju pada kebangkitan dihadapan peradaban yang dihasilkan oleh dua agama tersebut;[194] krisis yang terjadi sekarang yang melanda umat

---

180. Aksin Wijaya, *Satu Islam Ragam Epistemologi: Dari Epistemologi Teosentrisme ke Antroposentrisme* Cet Ke I (Jogjakarta: Pustaka Pelajar, 2014).

181. Mark R Worward, *Islam Jawa: Kesalehan Normatif Versus Kebatinan*. Terj. Hairus Salim Cet ke II (Jogjakarta: LkiS, 2004).

182. Aksin Wijaya, *Satu Islam Ragam Epistemologi*..340.

183. Azyumardi Azra, *Renaisan Islam asia Tenggara: Sejarah Wacana Dan Kekuasaan* (Bandung: Rosdakarya, 1999).

184. Aksin Wijaya, *Satu Islam Ragam Epistemologi*, 340.

185. Ibid. 341.

186. Budhi Munawar Rahman, *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman* (Jakarta: Paramadina, 2001).

187. Said Aqiel Siradj, *Islam Kebangsaan: Fiqh Demokratik Kaum santri* (Jakarta: Pustaka Ciganjur, 1999).

188. Muslim Abdurrahman: *Islam Transformatif* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1997).

189. Azyumardi Azra, *Islam Substantif* (Bandung: Mizan, 2000).

190. Harun Nasution, *Islam Rasional: Gagasan Dan Pemikiran* Cet ke ke IV (Bandung: Mizan, 1996).

191. Alwi Shihab, *Islam Inklusif* (Bandung: Mizan, 1997).

192. Aksin Wijaya, *Satu Islam Ragam Epistemologi*...341.

193. Menggunakan Istilah "fundamentalisme" untuk menyebut gerakan Islam tidaklah mudah. Istilah ini pernah ditolak oleh tokoh Hizbu Tahrir, Abd al-Qodir Zallum. Namun istilah ini tetap digunakan untuk menyebut gerakan Islam yang berseberangan dengan Islam pribumi. Adapun dasar penggunaanya berdasarkan definisi dari Roxanne L. Eubin dan Tibi. Eubin, yang menyatakan bahwa Fundamentalisme adalah gerakan yang religio politik yang berusaha mengubah sistem sekuler yang di dasarkan pada sistem yang berdasarkan agama. Sedangkan Tibi mendefinisikan, fundamentalisme adalah ideologi politik yang didasarkan pada politisasi agama untuk tujuan-tujuan sosiopolitik dalam rangka mengakkan tatanan Tuhan. Lihat dalam makalah Mutimmah Faidah,"Konstruksi Ideologi Gerakan Hizbut Tahrir". Hal 4. Dikutip dari Makalah downlod dari internet pada tanggal 28 Juli 2014 dengan judul seperti tertera.

194. Taqiyudin An-Nabhani, *Nidlom al-Islam*. Ditermehkan ke bahasa indonesia Oleh Abu Amin Dkk, *Peraturan Hidup*

Islam dipahami sebagai adanya dominasi dan kolonialisasi terhadap Islam dari dua agama tersebut.[195] Dalam wacana ke-Islaman model Islam fundamentalis ini, mereka menginginkan Islam "melumat" dua agama yang lain karena Islam-lah agama yang paling benar. Karena Islam paling benar dan juga dibawa oleh Rasul penutup dan paling sempurna maka Islam harus berdiri di atas dua agama yang lain dan menutup eksistensi rasul-rasul sebelum Muhammad SAW. Dalam tubuh gerakan dan pemikiran Islam sendiri, dia merasa paling unggul dengan jargon yang sering mengungkapkan kata bid'ah, khurafat, dan takhayul kepada sesama pemeluk Islam.

Di antara sekian banyak gerakan Islam fundamentalis ini, Hizbut tahrir perkembanganya paling drastis di bumi Indonesia ini.[196] Makalah ini akan menalaah satu kitab yang menjadi dasar dari gagasan besar HTI hingga menjadi satu gerakan Islam yang begitu fenomenal. Dikatakan dasar karena diantara kitab-kitab yang ditulis an-Nabhani, semuanya berpijak dari ide dasar yang ditulis dalam ktab tersebut. Kitab itu adalah *nidlom al-Islam*.[197]

Yang penting untuk dicatat dalam masalah ini dan sekaligus menjadi kegelisahan akademik penulis adalah cara pandang yang ingin melakukan "penungggalan" keislamannya. Karena dalam penunggalan akan menjadikan yang "ditunggalkan" dan yang "menunggalkan" itu tertutup untuk sesuatu di luar dirinya. Efeknya, dia menjadi tidak berkembang dan otoriter. Berbeda jika cara pandang itu lebih condong pada "penyejajaran". Istilah ini lebih bermakna pada "kesetaraan" yang memungkinkan kelompok agama bisa melakukan "tegur sapa" antara satu dengan yang lain untuk melakukan gerak dinamis dalam kehidupan menuju pada kebangkitan.

Dengan adanya kegelisahan akademik tersebut, maka fokus makalah ini akan mengungkap tentang, apa ideologi dibalik penunggalan pemikiran dan gerakan Islam Hizbut Tahrir Indonesia tersebut? Untuk mengulas tentang fokus pembahasan ini penulis akan membahasnya menjadi beberapa bagian. *Pertama*, Bagaimana mekanisme nalar penunggalan yang ada dalam kitab *nidlom al-Islam*? Tujuanya adalah menelusuri ideologi, yang menjadi pusat pemikiran, yang terserap dalam bahasa yang digunakan dalam wacana. *Kedua*, apa sejatinya yang menjadi pusat pemikiran Islam dari bidang aqidah, syari'ah, dan tasawuf? Tujuanya adalah melakukan "pembalikan" terhadap pusat yang menyebabkan terjadinya

---

Dalam Islam Cet ke II (Jakarta, HTI Press, 2007). Ungkapan-ungkapan tersebut di atas disarikan dari buku an-Nabhani tersebut.

195. Ibid, 106.

196. Ahmad Syafi'i Mufid (ed), *Perkembangan Paham Keagamaan Transnasional Di Indonesia* Cet ke I (Jakarta: Kementerian Agama RI, 2011), hal 21-23. Gerakan ini berawal dari daerah Palestina. Masuk di Indonesia di bawa oleh seorang tokoh agama bernana Mama Abdullah Bin Nuh asal Bogor dari pondok pesantren al-Ghozali pada tahun 1982. Pada tahun 2000 HTI telah berhasil menggelar *mu'tamar khilafah* di lapangan tenis indor senayan Jakarta yang dihadiri 10.000 peserta. Kemudian pada tahun 2002 melakukan *long march* yang diikuti sekitar 120.000 orang. Terakhir tercatat pada tahun 2007 berhasil menggelar mu'tamar khilafah sedunia dan sekaligus mu'tamar terbesar di dunia yang dihadiri 80.000 orang. Dari kuantitas jumlah tersebut perkembanganya cukup signifikan. Delapan tahun setelah 1982 mampu menarik simpatisan dan anggota HTI menjadi 10000 orang. Dua tahun dari tahun 2000 sampai 2002 berhasil manarik simpatisan dan anggota sekitar seratus ribu lebih. Dan mereka mampu melaksanakan mu'tamar terbesar di dunia.

197. Taqiyudin An-Nabhani, *Nidlom al-Islam*. Diterjemahkan ke bahasa indonesia Oleh Abu Amin Dkk, *Peraturan Hidup Dalam Islam* Cet ke II (Jakarta, HTI Press, 2007). Salah satu sisi yang unik dalam kitab tersebut, hingga dijadikan fokus penelitian adalah "konsep imannya". Disebutkan di dalamnya, bahwa "orang Islam harus mengimani syari'ah secara total dan memperjuangkannya". Konsekwensinya, bila tidak demikian maka dia akan dicap sebagai kufur. Syari'ah bagi pengarang kitab tersebut dianggap sebagai "tali" yang menghubungkan hidup manusia dengan Allah. Bila "tali" penghubung itu tidak diimani dan dijalankan, berarti orang tersebut terputus hubunganya dengan Allah, maka dari itu dia disebut kafir. Kemudian diantara kitab-kitabnya an-Nabhani yang lain, yang merupakan sesi pengembangan dari nidlom al-Islam adalah *Nidlom al-Ijtima fi al-Islam, as-Syakhsyiah al-Islamiyah, dan Nidlom al-Iqtishod fi al-Islam*, *Mafahim Khotirah li dlorb al-Islam, Minhaj Hizb at-Tahrir fi at-Taghyir, Mafahim as-Siyasi li Hizb at-Tahrir, Ajhizah al-Daulah al-Khilafah*, *nidlom al-hukmi fi al-Islam, At-Takattul al-Hizby, ad-Daulah Islamiyah, Nadlorot siyasiah li Hizb at-Tahrir, Muqodimatu at-Dustur, al-Khilafah, kaifa Hudimat al-Khilafah, Nidlom al-Uqubat, ahkam al-Bayinat, Naqd al-Isytirokiyah al-Marksiyah, at-Tafkir, sur'atu al-Badihah, kitab al-fikri al-Islami, Naqd Naddhoriyah al-Iltizam fi al-Qowanini al-Ghorbiyah, Nida Har, Siyasah al-Iqtishodiyat al-Mutsla dan Amwal fi Daulah al-Khilafah.* Semua kitab-kitab tersebut diberikan secara berjenjang. Tahap paling awal adalah nidlom al-Islam. Kitab ini diberikan pada anggota yang masih pada tahap pengkaderan (*tatsqif*) agar mempunyai penalaran yang kokoh ketika mereka melakukan interaksi bersama masyarakat (*tafa'ul ma'a al-ummat*). Kemudian kitab selanjutnya merupakan paket konsep bila negara Islam sudah terbentuk.

"penunggalan".

Dalam membahas urutan langkah di atas, untuk bagian pertama penulis akan menggunakan pendekatan "analisis wacana kritis" dengan memanfaatkan "teori wacana" Roger Fowler. Tujuanya, untuk menyingkap dimensi ideologi yang terserap dalam bahasa yang digunakan dalam wacana ke-Islaman yang dibawa oleh Islam fundamentalis. Bagian kedua, penulis akan menggunakan pendekatan dekonstruksi dengan memanfaatkan teori dekonstruksinya Jacques Derrida.

Fokus kajian tentang wacana ke Islaman gerakan Islam fundamentalis HTI tentu sudah sering dilakukan dengan berbagai fokus yang berbeda-beda. Diantara tulisan yang pernah membahasnya, sejauh yang penulis ketahui adalah tulisan dari Ahmad Syafi'i Mufid dengan judul *Perkembangan Paham Keagamaan Transnasional di Indonesia*.[198] Buku ini membahas tentang perkembangan HTI di beberapa wilayah Indonesia dan Strategi dakwah yang dipakai. Makalah Mutimmah Faidah dengan judul "Konstruksi Ideologis Hizbu Tahrir Indonesia".[199] Makalah ini mengungkap tahap strategi gerakan HTI dari mulai pengkaderan (*tatsqif*), perang pemikiran (*ghozw al-fikri*), dan penegakan *khilafah Islamiyah*. Tesis dari Zulfadi, "Infiltrasi Gerakan Hizbut Tahrir di Jogjakarta".[200] Makalah Jurnal dari Syamsul Arifin,"Pertautan Agama Dalam Ideologi dan Gerakan Sosial; Pengalaman Hizbut Tahrir".[201]

Walaupun pembahasan tentang HTI sudah banyak dilakukan. Kecenderungan tulisan di atas bersifat naratif-deskriptif dan kurang di dasarkan pada analisis-kritis. Tulisan yang membahas secara khusus tentang karakter ideologi dalam kitab utama HTI, *nidlom al-Islam*, dengan pendekatan analisis wacana kritis dan dekonstruksi belum ada yang melakukan. Oleh sebab itu, tulisan ini akan mengarah pada metode analisi-kritis dalam "penunggalan" wajah ke-Islaman dalam kitab tersebut.

B. Analisis Wacana Kritis-Dekonstruktif

1. Hampiran Terhadap Teori Analisis Wacana Kritis Roger Fowler

Analisis wacana adalah istilah yang umum dipakai dalam banyak disiplin ilmu. Istilah "kritis" dalam ungkapan "analisis wacana kritis" ini maksudnya adalah melihat secara kritis "politik bahasa" yang dipakai oleh kelompok tertentu. Karena politik itu tidak bisa dipisahkan dari kepentingan, maka lewat bahasa kepentingan subyek itu "bersemayam". Oleh karena itu, jika subyek itu menggambarkan peristiwa atau obyek tertentu maka dalam bahasanya itulah kepentingannya dan ideologinya tersimpan.

Roger Fowler dengan kawan-kawan adalah kelompok yang *concern* terhadap politik bahasa ini. Dalam analisisnya tentang wacana kritis, Fowler mengkonsentrasikan analisisnya pada beberapa bagian dalam bahasa. Diantara bagian dalam bahasa itu antara lain: (1). Kosakata[202]. Kosakata ini mempunya empat fungsi, *Pertama*, fungsi klasifikasi.[203] *Kedua*, membatasi pandangan.[204] *Ketiga*, sebagai pertarungan wacana.[205] *Keempat*, kosakata yang berfungsi sebagai marjinalisasi.[206] (2) Tata bahasa.[207]

198. Ahmad Syafi'i Mufid (ed), *Perkembangan Paham Keagamaan Transnasional di Indonesia* (Jakarta: Kementerian Agama RI, 2011).

199. Mutimmah Faidah dengan judul "Konstruksi Ideologis Hizbu Tahrir Indonesia" makalah ini penulis downlod dari Internet.

200. Zulfadi, "Infiltrasi Gerakan Hizbut Tahrir di Jogjakarta". Tulisan ini adalah tesisnya di program pasca sarjana UIN Yogyakarta.

201. Syamsul Arifin,"Pertautan Agama Dalam Ideologi dan Gerakan Sosial; Pengalaman Hizbut Tahrir" *Akademia*. Vol 18, Nomor 2 Maret 2006.

202. Eriyanto, *Analisis Wacana: Pengantar Analisis Teks Dan Media* Cet Ke IV (Jogjakarta: LkiS, 2005), hal 134.

203. Eriyanto, *Analisis Wacana: pengantar Analisis Teks dan Media*..hal 135-137.

204. Ibid, 137.

205. Ibid, 140.

206. Ibid, 149.

207. Ibid. Lihat juga Aksin Wijaya, *Teori Interpretasi al-Qur'an Ibn Rusyd: Kritik Ideologia-Hermeneutis* (Jogjakarta: LkiS, 2009), hal 51-53. Aksin dalam buku tersebut menggunakan analisis wacana kritis Fowler untuk mengungkap "dimensi tak terkatakan" dalam buku Ibn Rusyd.

Bagian yang *kedua* dari bahasa adalah tata bahasa. Masalah tata bahasa ini menunjuk pada penyusunan bahasa ketika menggambarkan realitas. Penyusunan bahasa ini terdapat tiga model, yakni *intransitif*, *transitif*, dan *relasional*.[208]

Penyusunan bahasa menjadi kalimat dengan memakai model *intransitif* adalah menggunakan pola relasi sebab namun akibatnya dihilangkan. Pola ini terdiri dari subyek dan predikat saja tanpa diiringi oleh obyek. Misalnya "kadi telah pergi". Dalam pola kalimat ini tidak ada kejelasan pergi kemana atau ke arah mana. Kemudian model transitif berkebalikan dengan *intransitif*. Pola kalimat transitif ini ada relasi antara sebab dan akibat secara jelas. Misalnya "polisi membubarkan demonstrasi buruh". Sebab adalah polisi dan akibat adalah demonstrasi buruh. Polisi pelaku dan buruh adalah korban. Jadi relasi sebab dan akibat dalam kalimat itu adalah relasi antara pelaku dan korban. Sedangkan model *relasional* adalah melihat relasi antar kosakata. Hubungan antar kosakata tersebut bisa berbentuk *ekuatif* dan *atributif*. Ekuatif adalah hubungan antara sesama kata benda, seperti "korban pemukulan demostrasi buruh itu ayah satu anak". *Atributif* adalah kata sifat yang menunjukan pada penilaian tertentu, misalnya "sikap polisi itu sangat sopan".

2. Dekonstruksi Teks: Hampiran Teori Dekonstruksi Jacques Derrida

Istilah dekonstruksi adalah istilah yang merujuk pada kritik atas masa pencerahan dan modernitas. Secara umum dekonstruksi diarahkan untuk menghancurkan sifat absolut dari pemikiran; menolak klaim obyektifitas yang didakwahkan oleh pemikir modern; dan penghilangan "uni" dari "universe" suatu pemikiran. Kemudian dia mengarahkan pemikiran untuk mengungkap "partikularitas" sebagai sandingan universalitas.[209] Namun makna dekonstruksi seperti itu adalah kecenderungan secara umum. Makna yang lebih khusus dari dekonstruksi diprakarsai oleh beberapa tokoh filsuf, diantaranya Michel Foucault, Richard Rorty, dan Jacques Derrrida dengan spesifikasinya masing-masing.[210] Diantara ketiga tokoh dekonstruksi tersebut Deridalah yang akan digunakan dalam makalah ini.

Derrida mengarahkan analisisnya pada bahasa.[211]Dalam teori Derrida dikenal beberapa istilah yang bisa dijadikan pijakan untuk menganalisis obyek pembahasan makalah ini. Diantara istilah itu antara lain; (1). Teks dan kebenaran di dalamnya.[212] (2). Dekonstruksi.[213] Adapun pengertian dari istilah-istilah tersebut adalah sebagai berikut:

Pertama, teks dan kebenaran di dalamnya. Makna istilah "teks" dalam pengertian ini adalah mata rantai yang dirangkai dalam sistem "penanda" (*the chain of signifiers*).[214] Dalam penanda-penanda yang ada dalam teks terdapat struktur. dalam struktur itu terdapat "pusat" dan "cabang". Mustahil struktur tanpa pusat. Pusat berfungsi tidak saja untuk mengorientasikan dan menyeimbangkan, tapi di atas segalanya untuk memastikan bahwa prinsip pengorganisasian struktur akan membatasi apa yang disebut "permainan bebas" dari struktur. Yang bebas memainkan peran akhirnya hanyalah pusat itu sendiri.[215]

Kedua, dekonstruksi. Istilah dekonstruksi bermakna memutus, melepaskan dan mengurai. "Pusat" yang menjadi otoritas kebenaran dan punya peran bebas memainkan akan diputus, dilepaskan, dan

208. Ibid, 152.

209. Stanley J. Grenz, *A Primer On Postmodernism* (United State Of America: Michigan/Cambridge UK, 1995), hal 6-7.

210. Ibid.

211. Maksud analisis pada bahasa ini adalah kehadiran Derrida dalam proyek dekonstruksinya adalah kritik pada model strukturalisme Ferdinand De Sausure. Karena model Strukturalismenya mengarah pada studi bahasa maka kritik Derrida pada Sausure juga pada bahasa. Adapaun kritik Derrida pada Sausure itu diarahkan pada kecenderungan bahasa yang terpaku pada model Logosentrisme. Dari rahim logosentrisme ini pada akhirnya akan menyajikan bahasa dalam bentuk kategori *binary opposition*. Misalnya Baik versus Buruk. Baik adalah pusat sedangkan buruk adalah cabang. Maksud kritik Derrida pada bahasa ini adalah pemutusan hegemoni "pusat" atas "cabang". Ibid, 6.

212. Muhammad al-Fayyad, *Derrida* Cet ke I (Jogjakarta: LkiS, 2005), hal 73.

213. Ibid, 78.

214. Ibid, 80.

215. Aksin Wijaya, *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan: Kritik Atas Nalar Tafsir Gender* Cet Ke I (Jogjakarta: Magnum Pustaka Utama, 2011), hal 66.

diurai belenggunya atas "cabang". Dengan pemutusan itu, otoritas kebenaran yang berada dalam dunia "pusat" dilepaskan cengkeramanya dalam kognisi kita agar kita bisa menjadikan "cabang" punya kekuatan menjadi otoritas baru. Posisi "cabang" yang dilepaskan dari otoritas "pusat" akhirnya bisa menjadi pusat pula. Strategi inilah yang disebut sebagai *differance*.[216]

Memang ideologi tidak selalu bermakna negatif. Setiap orang dalam tulisan, teks, pemikiran, dan sikapnya pasti punya ideologi tertentu.[217] Namun menjadi persoalan ketika ideologi yang dipakai itu adalah ideologi yang punya kecenderungan "penunggalan" kebenaran. Ideologi semacam ini seringkali tampil dalam bentuk otoriter dan "melumat" eksistensi yang lainya. Ideologi penunggalan kebenaran inilah yang akan didekonstruksi dengan teori dekonstrsuksi Derrida. Singkatnya, analisis wacana kritis dengan teori Fowler adalah untuk mengeluarkan ideologi yang bersemayam dalam bahasa buku "*nidlom al-Islam*". Sedangkan teori dekonstruksi Derrida untuk mememutus hegemoni ideologi tersebut.

3. Ideologi Penunggalan: Mengungkap Dimensi Ideologis Kitab Nidlom al-Islam

Kitab *nidlom al-Islam* ini adalah kitab asli yang ditulis oleh an-Nabhani. Penulisnya adalah pendiri Hizbut Tahrir di daerah Palestina pada tahun 1952 M. Edisi aslinya dicetak pertama kali tahun 1953 M oleh Hizbut Tahrir. Di Indonesia, kitab tersebut telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia untuk kebutuhan kemudahan dalam pemahaman bagi para calon anggota (kader). Penerjemahan ini dilakukan oleh penerbit dari HTI di Jakarta, tim HTI Ahmad Amin dkk. Mulai diterjemahkan tahun 2006 dan terbit pada tahun itu juga untuk cetakan pertama dan disusul tahun berikutnya untuk cetakan kedua. Dari judul asli "*nidlom al-Islam"* diterjemahkan berjudul "peraturan hidup dalam Islam" dengan jumlah halaman 210.

Isi dari kitab tersebut berupa pokok-pokok pikiran an-Nabhani. Adapaun detail isinya terdiri dari beberapa pokok bahasan antara lain: Jalan Menuju Iman, Qadla dan Qadar, Kepemimpinan Berfikir dalam Islam, Tatacara Mengemban Dakwah Islam, Hadlarah Islam, Peraturan Hidup Dalam Islam, Hukum Syara', Macam-macam Hukum Syariat Islam, As-Sunah, Meneladani Perbuatan Rasulullah SAW, Melegalisasi Hukum-hukum Syariat Islam, Undang-undang Dasar dan Undang-undang, Rancangan Undang-undang Dasar, Hukum-hukum Umum, Sistem Pemerintahan, Khilafah, Mu'awin At-Tafwidl, Mu'awin At-Tanfidz, Al-Wulat (Gubernur), Amirul Jihad: Direktorat Peperangan-Pasukan, Keamanan Dalam Negeri, Luar Negeri, Direktorat Perindustrian, Al-Qadla (Badan Peradilan), Jihaz Al-Idari (Aparat Administrasi), Baitul Mal, Penerangan, Majelis Umat, Sistem Sosial, Sistem Ekonomi, Politik Pendidikan, Politik Luar Negeri, dan Akhlak Dalam Pandangan Islam.

Sebelum mengulas secara mendalam tentang isi dan kandungan ideolgi dalam kitab *nidlom al-Islam*, ada baiknya jika penulis dalam makalah ini menyajikan alur yang menjadi pola pemikiran an-Nabhani dalam kitabnya. Hal ini dimaksudkan untuk menangkap nuansa yang terkandung dalam kitab tersebut sehingga bisa diketahui semangat apa yang ada dalam kitab tersebut.

Pola uraian dalam kitab *nidlom al-Islam* terdiri dari beberapa kata kunci: alam semesta, manusia, dan hidup.[218] Manusia dari tiga relasi tersebut harus terhubung dengan sang Penciptanya. Tiga kata kunci ditambah keharusan relasi manusia dengan Penciptanya menjadi dasar an-Nabhani dalam membangun pemikiranya. Lebih dari itu dari skema tiga kata kunci ditambah satu, yakni masalah relasi dengan Tuhan tersebut menjadi alat analisisnya dalam segala hal yang berkaitan dengan relasi antar agama dan peradaban (*hadloroh*).

---

216. Muhammad al-Fayyad, *Derrida..... Differance* atau strategi untuk memperlihatkan perbedaan yang implisit dalam teks sekaligus menyodorkan tantangan terhadap totalitas makna dalam teks. sebagai sebuah strategi *differance* bukanlah konsep yang merujuk pada referen yang tetap. Differance hanyalah strategi saja. Diantara bentuk strategi "differance" adalah apa yang dilakukan dalam strategi di atas: memutus otoritas pusat dan menguatkan cabang untuk menjadi penanda-penanda baru.

217. Aksin Wijaya, *Teori ntepretasi al-Qur'an Ibn Rusyd*.....54.

218. An-Nabhani, *Nidlom al-Islam*...10

Keterhubungan tiga kata kunci itu penjelasanya sebagai berikut: alam semesta, manusia, dan hidup adalah terbatas. Benda-benda yang ada di alam raya mempunyai sifat terbatas. Manusia juga terbatas dan hidup juga terbatas. Segala sesuatu yang terbatas berarti tidak azali. Karena dia tidak azali maka pasti ada yang mewujudkanya yang punya sifat azali. Dzat yang mewujudkan itu dinamai *Wajib al-Wujud*. Dengan pemikiran ini, maka iman kepada Allah itu bisa dicapai dengan akal. Akal yang menemukan iman ini disebut dengan akal atau pemikiran yang cemerlang (*fikr al-mustanir*).[219]

Dalam hidup manusia ada naluri yang bersifat fitri, yakni kecenderungan untuk mengagungkan sesuatu (baribadah). Hidup manusia dengan nalurinya ini harus ada tali penghubung dengan sang Penciptanya. Tali penghubung itu harus dari pencipta sendiri dan tidak boleh dari akal atau olah pemikiran manusia. Karena bila tali itu dari manusia, maka akan menimbulkan perselisihan. Tali penghubung dengan Pencipta itu disebut al-Qur'an. Al-Qur'an dengan demikian adalah aturan dan pengikat manusia yang diberikan Pencipta kepada manusia. Sedangkan aturan yang khusus mengatur tentang perilaku manusia agar terhubung tersebut dinamai syariat.[220]

Pola pemikiran ini lah yang disebut sebagai *mabda'* (ideologi) atau *qoidat al-fikriyah*.[221] Dari pola ini an-Nabhani melakukan obyektifikasi terhadap ideologi-ideologi yang ada di luar dirinya. Segala sesuatu yang tidak berangkat dari aturan Tuhan atau syariat adalah sistem *kufur*.[222] Pemikiran manusia untuk mengatur hidupnya bila tidak berangkat dari syariah juga dihukumi *kufur*. Manusia yang tidak memperjuangkan syariah sedang dia beragama Islam juga dianggap *kufur*. Hal itu karena eksistensi dirinya sebagai makhluk tidak mengikatkan diri dengan tali aturan yang dibuat oleh Pencipta-Nya.

Dari pola relasi antar tiga kata kunci tersebut, maka akan diidentifikasi penggunaan kosakata dalam kaitanya dengan cara-cara an-Nabhani melakukan "obyektifikasi" obyek ideologi di luar dirinya di satu sisi, dan peneguhan dirinya, dengan penggunaan otoritas tertentu, di sisi yang lain. Tujuanya untuk mengenali bentuk ideologi yang bersemayam dalam bahasa yang ada dalam kitabnya *nidlom al-Islam*.

Sebagaimana telah dijelaskan dalam kerangka kerangka teori, analisis pertama untuk mengungkap praktik ideologi dalam bahasa adalah dengan mengenali strategi klasifikasi dalam bahasa yang disusun oleh penulis buku. Kosakata klasifikasi yang terdapat dalam buku "*nidlom al-Islam* antara lain: kapitalisme dan demokrasi versus al-Qur'an,[223] negara *versus* khilafah Islamiyah,[224] Undang-undang/Syari'at,[225] Nasionalis dengan ikatan kesukuan dan wilayah *versus* umat dengan ikatan *aqidah aqliyah*,[226] ideologi Sosialis-komunis versus *mabda'* atau ideologi Islam.[227] Klasifikasi dualistik wacana ini berfungsi untuk memudahkan kontrol terhadap pemikiran, membatasi pandangan, pertarungan wacana, dan marginalisasi, agar lebih mudah dalam menjinakkan realitas yang begitu komplek sehingga dengan mudah penulis buku tersebut memasukkan kepentingan ideologi dalam bahasanya.

Strategi dualistik wacana demikian dibuat agar seolah-olah dunia atau realitas yang rumit dan komplek tampak sederhana. Pertarungan dunia realitas seolah-olah hanya dua hal tersebut. Islam dan diluar Islam. Kelompok yang pertama di luar Islam sedangkan kelompok yang kedua berada dalam

---

219. Ibid, 7.

220. Ibid, 23. Dalam ungkapan an-Nabhani, bila manusia telah menemukan pertalian manusia dengan Allah dalam bentuk Syariat, maka manusia harus mengimaninya secara total. Wujud Iman secara total terhadap Syariah adalah mewujudkakanya dalam peraturan hidup negara (*khilafah Islamiyah*) dan menjadikanya sebagai *mabda'* (ideologi).

221. Ibid, 44.

222. Makna sistem kufur itu karena dalam aturan itu tidak terhubung dengan sang Pencipta. Aturan yang dianggap terhubng dengan Pencipta hanyalah aturan dari pencipta sendiri, yakni syari'ah. Dalam buku dari Abd al-Qodir Zallum, pemimpin pengganti setelah wafatnya an-Nabhani, *Demokrasi Haram Mengambilnya, Menerapkanya, dan Mempropagandakanya* (Bogor: Pustaka Thoriq al-Izzah, 1994).

223. Ibid, 45-51.

224. Ibid, 51 dan 22.

225. Ibid, 39.

226. Ibid, 55.

227. Ibid, 51-55.

Islam. Hal ini secara otomatis pembaca akan diarahkan untuk melihat yang kedua sebagai bagian dari agamanya sedangkan yang pertama bukan. Pada aspek yang lain, strategi dualistik tersebut akan menggiring pembaca untuk membatasi pandangan berfikirnya hanya terpaku pada dua hal tersebut. Dengan pembatasan itu, seolah-olah tidak ada dunia realitas yang tersisa kecuali hanya dua hal tersebut.

Setelah selesai merampungkan dalam melakukan klasifikasi dualistik pada tingkat pemikiran, an-Nabhani melakukan "pemihakan" terhadap salah satunya. Pada wilayah ini kecondongan untuk melakukan "penunggalan" mulai kelihatan. Diantara indikasi penunggalan tersebut adalah penggunaan beberapa kosakata dilekatkan untuk menggiring makna "Demokrasi" agar ditolak oleh khalayak dan melirik kepada Islam yang "tunggal" sebagai alternatif. Contohnya, demokrasi adalah "kedaulatan rakyat". Makna rakyat berdaulat adalah "rakyat membuat aturan perundang-undangan"; rakyat membuat "kontrak" dengan penguasa untuk menjalankan negara; rakyat "menggaji" kepala negara untuk menjalankan peraturan yang dibuatnya; dan seterusnya. Kata rakyat "membuat aturan undang-undang", "kontrak", dan "menggaji" adalah kosakata untuk menunjuk kekuasaan atau kedaulatan rakyat. Rakyat sebagai subyek pelaku dan penguasa adalah obyeknya pelaksana. Aspek yang ingin digambarkan oleh an-Nabhani adalah rakyat. Rakyat sebagai sebagai sang penguasa.

Hal itu terlihat berbeda ketika an-Nabhani menggambarkan Islam yang ingin di tunggalkanya. Sebagaimana telah dijelaskan pada bagian awal tulisan, bahwa dalam Islam "Tuhan yang membuat aturan berupa syariah"; penguasa negara adalah "pelaksana". Tuhan dalam pengertian ini adalah sebagai subyek dan penguasa negara sebagai obyek pelaksana. Aspek yang ingin digambarkan an-Nabhani adalah Tuhan sebagai penguasa.

Kunci arah makna tersebut terdapat pada kosakata "aturan". Pengertian "aturan" sebagai pengatur hidup manusia digambarkan sebagai "tali" penghubung. Jika "tali" penghubung itu tidak terhubung dengan Tuhan maka hidup manusia akan dipenuhi perselisihan dan kesesatan yang berujung pada kesengsaraan. Maka jika demokrasi yang membuat aturan adalah manusia sebagai subyeknya maka jelas demokrasi tidak terhubung dengan Tuhan. Berbeda dengan Islam. Dalam Islam tali penghubung itu yang membuat Tuhan, maka jelas ia terhubung dengan Tuhan. Dengan model kosakata yang ada aspek premis logikanya ini, maka demokrasi, yang mana aturan itu dari manusia maka akan berefek pada perselisihan dan kesesatan yang akan berujung pada kesengsaraan dan kemunduran. Sedangkan Islam yang, yang mana aturan itu berasal dari Tuhan dan pasti terhubung dengan-Nya, maka itu akan berefek pada kebangkitan.

Dalam Pilihan kosakata "kedaulatan atau kekuasaan" ada implikasi untuk "menunggalkan" subyek. Diantara bentuk penunggalan itu antara lain; membatasi pemikiran kita; penggiringan khalayak; pertarungan wacana; dan marginalisasi. Membatasi pemikiran dalam arti khalayak diajak untuk mengartikan demokrasi hanya sebagai kedaulatan dan lainya tidak, seperti "musyawarah", "kompromi", atau "perundingan". Mengapa demikian, karena penggunaan kosakata "musyawarah", "kompromi", dan "perundingan" akan *nyrempet* dengan kandungan yang diinginkan al-Qur'an. Hal itu berbeda jika yang kosakata yang dipakai "kedaulatan atau kekuasaan". Dengan demikian, "kedaulatan" sebagai istilah yang dipilih untuk menggambarkan demokrasi sehingga seolah-olah ia bertentangan dengan agama.

Pertarungan wacana untuk merebut dukungan khalayak ditandai dengan perlawanan kata "kedaulatan rakyat" dengan "kedaulatan Tuhan". Sumber kekuatan dari pertarungan wacana tersebut adalah penggunaan istilah "Tuhan" dalam kosakata "kedaulatan" al-Qur'an. Sedangkan aspek marginalisasinya terletak pada peletakan istilah "kufur" bagi kelompok yang mengadopsi demokrasi karena ia diproduksi oleh hasil cipta karya pemikiran manusia. Dari aspek ini, demokrasi dikritik, dilumat, dihubungkan pada kekufuran, ideologi Barat, sebab kemunduran, dan segenap fakta-fakta krisis yang melanda dunia Islam dewasa ini sekaligus dibarengi dengan penggiringan kepada khalayak bahwa dalam kehidupan ini tidak boleh ada intervensi pemikiran manusia. Hanya al-Qur'an dengan aturan-aturan syariat di dalamnya, dan itu versi an-Nabhani saja, yang layak dipanggungkan di dunia ini.

Penolakan demokrasi sebagai sistem penyelenggaraan negara ini berimbas kemana-mana. Perundang-undangan, bentuk negara, dan sistem ekonomi yang ada di dalam bingkai demokrasi juga terkena imbas penolakan. Hal itu karena perundang-undangan dan sistem ekonomi, yakni sosialis dan kapitalis atau adopsi kedua-duanya, termasuk ekonomi pancasila, juga hasil cipta karya manusia. Karena semua itu adalah hasil cipta karya manusia, maka aturan main hidup itu tidak akan terhubung dengan Tuhan. Oleh karena itu, semua itu akan berujung pada perselisihan, kesesatan, dan kemunduran bagi negara yang mengadopsinya. Lebih parah lagi, umat Islam yang tidak mengadopsi dan meyakini syariah sebagai tali penghubung antara dirinya dengan Tuhan dan menjadikanya sebagai aturan hidup akan menjadi *kufur* dan layak untuk diperlakukan dengan tindakan kekerasan kepadanya.

Penggunaan kosakata yang ada nuansa ideologinya juga terdapat pada istilah "nasionalisme". Istilah nasionalisme ini dihubungkan dengan kosakata "ikatan".[228] Dari istilah ikatan ini, an-Nabhani, menguraikan ikatan yang terjadi dalam tubuh nasionalisme. Ada dua hal yang menjadi dasar ikatan dari nasionalisme; (1) wilayah dan (2) suku.[229] *Pertama*, Ikatan wilayah digambarkan dengan ikatan yang ada pada kelompok manusia yang ingin mempertahankan wilayah karena ada ancaman dari luar; wilayah adalah tempat menggantungkan hidup; seperti ikatan yang ada pada hewan untuk mempertahankan wilayah karena dalam wilayah itu ada sumber makananya. *Kedua*, ikatan suku. Ikatan ini didasarkan pada semangat fanatisme kesukuan (*ta'ashub*) untuk berkuasa di atas suku yang lainya. Dasar ikatan suku ini adalah hawa nafsu untuk berkuasa.

Kosakata yang digunakan untuk mengungkap makna nasionalisme ini adalah "ikatan" atau "mengikat". Jika dibuat dalam susunan bahasa menjadi "wilayah yang mengikat manusia". Aspek yang menjadi perhatian an-Nabhani di sini adalah "wilayah". Kosakata yang ingin diganti oleh an-Nabhani adalah "wilayah". Penggantianya dengan menggunakan kosakata *aqidah aqliyah*[230] dengan arti ikatan yang didasarkan pada keyakinan yang berasal dari pemikiran akal yang benar. Istilah "wilayah" yang menjadi dasar ikatan nasionalisme ini dianalogkan dengan semangat mempertahankan wilayah pada dunia hewan. Misalnya, semangat singa yang menandai wilayahnya karena di wilayahnya ada sekelompok rusa. Singa tidak akan beranjak dari wilayahnya dan akan mempertahankan wilayahnya dari serangan singa lain. Analog semacam ini menjadikan penolakan nasionalisme menemukan dasarnya. Analog tersebut juga berimbas pada penilaian. Seperti dalam ungkapanya," nasionalisme adalah ikatan yang didasarkan pada mutu yang rendah"; "nasionalisme adalah ikatan emosional"; dan nasionalisme hanya bersifat temporal".[231]

Sebenarnya banyak kosakata yang lain yang lebih menggambarkan rasa nasionalisme dari pada sesuatu yang hanya bersifat "kewilayahan"; misalnya tanah air, tanah tumpah darah, ibu pertiwi, dan bumi nusantara. Walaupun obyeknya sama namun penggunaan kosakata tertentu memberi nuansa psikologis yang berbeda. Tanah air, tanah tumpah darah, ibu pertiwi, dan bumi nusantara lebih bermakna subyektif dan "milik sendiri". Mempertahankan apa yang menjadi milik sendiri justru merupakan anjuran agama. Bahkan orang yang meninggal karena mempertahankan tanah tumpah darah akan disebut sebagai mati syahid. Ikatan emosional atas dasar tanah air untuk dipertahankan dari musuh justru dianggap bagian dari iman.[232]

Penggunaan kosakata "wilayah" dalam *nidlom al-Islam* yang pengertianya dianalogkan dengan

228. Ibid, 40.
229. Ibid, 41.
230. Ibid, 42.
231. Ibid, 41.
232. Pernyataan cinta tanah air pernah diungkapkan Abd al-Wahab Hasbullah dalam gubahan lagu dalam rangka mendidik pemuda Indonesia. Syairnya sebagai berikut," *Ya ahlal wathan, ya ahlal wathan*.... Wahai bangsaku, wahai bangsaku... Cinta tanah air adalah bagian dari iman Cintailah tanah air ini wahai bangsaku Jangan kalian menjadi orang terjajah Sungguh kesempurnaan dan kemerdekaan harus dibuktikan dengan perbuatan. Dikutip dari makalah Ahmad Baso, "NU Studies Vis-a-Vis *Islamic Studies*: Perspektif dan Metodologi Dari, oleh dan Untuk Islam Indonesia". Hal 7.

wilayah dalam alam hewan, justru nampak sisi ideologisnya. Analogi tersebut terlihat bertujuan merendahkanya dan demi absahnya penggantian nama *aqidah aqliyah*. Sehingga kata *aqidah aqliyah* nampak sebagai kosakata yang menemukan pembenarannya untuk mengganti faham nasionalisme. Efek penggunaan kata "wilayah" daripada "tanah air" ini sedemikian hebat hingga khalayak menolak faham nasionalisme. Bahkan pada puncaknya sampai pada pengkafiran bagi umat yang menerima faham tersebut.

Jika dalam analisis "kosakata" berkaitan dengan obyektifikasi an-Nabhani terhadap peradaban dan politik di luar Islam, maka dalam analisis "tata bahasa" berkaitan dengan relasi antara agama. Adapun yang berkaitan dengan relasi antar agama, an-Nabhani memandang agama masehi sebagai agama yang dikaitkan dengan dengan perkembangan *mabda*' kapitalisme. Dalam ungkapan an-Nabhani:

> *Sebagian agama memandang bahwa alam terdiri dari dua jenis, yang dapat diindera dan yang abstrak (ghaib).Manusia terdiri dari aspek kerohanian dan jasmani. Di dalam kehidupan terdapat unsur materi dan aspek rohani. Bahwa unsur materi itu berlawanan dengan perkara ghaib. Karena itu, aspek kerohanian tidak akan pernah bertemu dengan unsur materi. Keduanya terpisah. Di antara keduanya terdapat perbedaan yang sangat prinsipil dilihat dari hakekatnya, dan tidak mungkin keduanya disatukan. Setiap usaha untuk memperkuat salah satu dari keduanya justru akan memperlemah salah satunya. Berdasarkan hal ini maka orang yang menghendaki kehidupan akhirat harus memperkuat aspek spiritualnya.*
>
> *Dari sini timbullah dalam agama Masehi dua kekuasaan, yaitu kekuasaan spiritual dan kekuasaan politik, yang terkenal dengan semboyan: 'Berilah apa yang menjadi milik kaisar untuk kaisar, dan apa yang menjadi milik Allah untuk Allah'. Sementara itu, yang menguasai kekuasaan spiritual adalah para pastor dan gerejawan, yang selalu berusaha untuk mengambil alih kekuasaan politik agar berada di tangannya. Maksudnya agar mereka dapat memperkuat kekuasaan spiritual atas kekuasaan politik dalam kehidupan. Akibatnya muncul pertentangan antara kekuasaan spiritual dengan kekuasaaan politik. Pada akhirnya disepakati bahwa para gerejawan diberi hak otonom dalam kekuasaan spiritual dan tidak boleh mencampuri kekuasaan politik. Agama telah dipisahkan dari kehidupan, karena bersifat teokratis/ritual belaka. Pemisahan antara agama dan kehidupan inilah yang menjadi akidah bagi mabda kapitalis, sekaligus menjadi asas peradaban Barat. Ini pulalah yang menjadi qiyadah fikriyah (kepemimpinan berpikir) yang dipropagandakan imperialis Barat ke seluruh dunia, dan selalu mereka propagandakan serta dijadikan tonggak kebudayaannya. Dengan asas itu mereka berusaha menggoncang akidah kaum muslimin terhadap Islam. Mereka menyamakan Islam dengan agama masehi (Nashrani), dengan analogi menyeluruh. Dengan demikian siapa saja yang mempropagandakan "pemisahan agama dari kehidupan" atau "pemisahan agama dari negara dan politik" tidak lain –mereka-hanyalah "pembebek" yang dipengaruhi dan disetir oleh qiyadah fikriyah Barat, menjadi kaki tangan para penjajah-tanpa dilihat lagi apakah berniat baik atau buruk-. Orang semacam ini bisa dikatakan bodoh, tidak mengerti Islam, atau bahkan musuh yang menentang Islam.*[233]

Dari segi tata bahasa, ada beberapa identifikasi tentang aspek-aspek *atributif* dan dalam tata bahasanya. Disamping itu juga terdapat aspek *transitif* yang menunjuk pada kecondongan ideologi tertentu. Aspek *atributifnya* dalam ungkapan singkat di atas antara lain; orang yang mendukung Barat disebut sebagai "bodoh", "tidak mengerti Islam", dan "musuh yang menentang Islam". Barat disifati dengan "imperialis". Atau dengan kata lain, orang yang menentang dirinya akan di stigma seperti itu.

Aspek *transitifnya* terdapat dalam ungkapan, "dengan asas itu, mereka menggoncang akidah kaum muslimin". Mereka adalah Barat dan siapa saja yang mendukungnya adalah dirinya. Dari aspek pola transitif ini Barat digambarkan sebagai musuh sedangkan Islam adalah pihak yang sedang terancam. Dengan penggambaran semacam ini kehadiran pihak luar selalu dalam posisi harus dicurigai.

Dari analasis wacana kritis ini, terlihat bahwa nuansa untuk melakukan "pemusatan pada Islam syariah" adalah menjadi orientasi ideologi an-Nabhani. Dengan demikian, jawaban atas apa yang menjadikan ideologi penunggalan itu sebenarnya terletak pada cara pandang yang berorientasi pada "Islam syariah" itu sendiri. Dari gambaran singkat tentang "Islam syariat" tersebut, maka yang menjadi

233. An-Nabhani, *Nidlom al-Islam*...109-110.

pusat adalah syariah. Pusat tersebut berperan dalam "permainan bebas". Dia berpretensi menjadi ukuran segalanya, termasuk kebenaran. Semua penilaian akan dirujukkan kepadanya; Seperti bagaimana mengukur ke-Islaman dan kekufuran seseorang. Singkatnya, karena syariah menjadi pusat maka dia menjadi hakim atas seluruh dimensi kehidupan ini.

Makna dekonstruksi dalam makalah ini, sebagaimana telah dijelaskan dalam bagian awal, yakni "memutus" bayang-bayang "pusat" sebagai hakim yang mempunyai otoritas kebenaran. Pusat sebagaimana dipahami dalam kitab *Nidlom al-Islam* adalah syari'ah. Sedangkan syari'ah itu sendiri merujuk pada kawasan Arab yang ada pada masa madinah di zaman Nabi, yang mana merupakan komunitas politik dengan syariah sebagai identitasnya. Aplikasi syariah selanjutnya dalam bentuk negara dilanjutkan lagi pada masa khulafa ar-rosyidin, Umayah dan Abbasiah. Masa itu dianggap sebagai paket Islam sebagai bentuk menyatu antara agama dan negara. Pada masa inilah Islam mengalami kemajuan dunia dan menang. Kekuasanya merambah kemana-mana dan menaklukkan negara lainya untuk menyatu dalam satu wadah Islam sebagai umat. Dengan romantisme sejarah kejayaan gemilang masa itu, orientasi untuk mengulangnya, menjadi impian yang diperjuangkan terus menerus bagi kelompok Islam masa kini khususnya Islam fundamentalis HTI ini. Apalagi, situasi masa kini yang dirasa penuh keterpurukan dan kekalahan.

Strategi untuk mengulang sejarah gemilang yang pernah dicapai Islam tersebut dengan cara merekonstruksi total paket pemikiran yang ada pada masa kegemilangan itu dengan "syari'ah" sebagai ujung tombaknya. Bentuknya mereka memasukkan syari'ah sebagai bagian dari pokok keimanan. Dengan demikian dekonstruksi dalam arti memutus bayang-bayang pusat adalah dengan cara mengalihkan perhatian pemikiran ke-Islaman yang tidak lagi berpijak pada Islam Syariah sebagaimana yang dilakukan oleh Islam fundamentalis tersebut.

B. Islam Tasawuf: Pembalikan dari Nalar Penunggalan Aqidah dan Syari'ah Menuju Nalar Tasawuf

Dalam pergumulan tiga bidang keilmuan–aqidah, syari'ah, dan tasawuf–seringkali tasawuf menjadi obyek penderita. Segenap citra dilekatkan kepadanya seperti biang keladi kemunduran,[234] stagnan, hanya berorientasi pada kesalehan pribadi, tidak rasional, mistis, dan seterusnya. Dalam kerangka itu ia menjadi terpinggirkan dalam wacana keilmuan sehingga dilihat sebagai ilmu yang tidak layak "dipanggungkan" dalam menghadapai krisis. Dari itu pilihan ilmu untuk dijadikan penopang bagi kebangkitan ada pada aqidah dan syariah. Segenap argumentasi untuk menjadikan aqidah dan syariah agar layak "tampil" dalam panggung modernisasi dibuat. Tafsir al-Qur'an agar ilmiah dan rasional dilakukan untuk menopangnya agar sesuai semangat zaman untuk menandingi hegemoni modernitas Barat. Dalam logika kaum Islam fundamentalis, tasawuf adalah *maf'ul bih* (obyek dan cabang) dan aqidah serta syari'ah adalah *fa'il* (subyek dan pusat).

Dalam dekonstruksi ini, tasawuf membalik subyektifitas aqidah dan syari'ah dari sifatnya yang selalu menjadi *fa'il* (subyek) dan membaliknya menjadi *maf'ul bih* (obyek). Dengan pembalikan itu, maka tasawuf berubah posisinya dari menjadi *maf'ul bih* menjadi *fa'il* menggantikan posisi aqidah dan syariah.

Mengapa tasawuf menjadi pilihan untuk menjadi pusat dari tiga bidang ajaran Islam? Hal itu dikarenakan, watak dasar pemikiran tasawuf itu sendiri. Di dalamnya tidak ada istilah-istilah yang bersifat menunggalkan dirinya. Jika aqidah yang menjadi "pusat" maka seringkali lahir dalam pemikiran ini istilah penyesatan dan pengkafiran terhadap entitas diluar dirinya. Gerakan Islam pemurnian seperti

234. Walaupun banyak yang tidak setuju, al-Ghozali dan pemikiran tasawuf sering dijadikan kambing hitam sebagai biang keladi kemunduran Islam. An-Nabhani sendiri memandang tasawuf sebagai ilmu yang tidak terukur secara ilmiah, jatuh pada model beragama yang bersifat khayal dan oleh karenanya berbahaya. Lihat an-Nabhani, *Nidlom al-Islam*....25.

salafi dan Wahabi dan cabang-cabangnya adalah representasi dari fakta tentang bagaimana mereka menjadikan aqidah sebagai pusat gerakan. jadi watak dasar pemikiran yang menjadikan aqidah sebagai pusat pemikiran tidak beda dengan Islam syari'ah HTI.[235]

Tasawuf merupakan bentuk teori sekaligus amali. Teori artinya di dalamnya menyingkap tentang perjalanan spiritual diri serta upaya melakukan koreksi terhadap cacat di dalam batinnya. Amali artinya, manusia dituntut untuk "merasakan" iman yang ada dalam batinya sendiri. Jadi dalam alam tasawuf individu selalu dituntut untuk terus melakukan koreksi terhadap dirinya secara terus menerus sekaligus merasakan nikamatnya keimanan. Upaya ini menjadikan seorang sufi dalam memandang entitas di luar dirinya lebih rendah hati. Mereka selalu menganggap dirinya belum tentu lebih baik dari lainya.

Diantara corak pemikiran sufi yang ada dalam dunia Islam, penting dalam hal ini untuk mengungkap salah satu model pemikiran yang akan menggambarkan watak dasar tasawuf serta upaya terus menerus melakukan koreksi atas diri seperti yang telah dijelaskan di atas. Diantara salah satu model itu adalah tasawuf al-Ghozali.

Titik awal tasawuf al-Ghozali ini dimulai dari karaguan al-Ghozali sendiri. Keraguannya sebelum dia memasuki tasawuf ditipologikan menjadi dua. Keraguan berat dan keraguan ringan. Keraguan berat adalah keraguanya terhadap dirinya sendiri. Sedangkan keraguan ringan adalah keraguan pada pengetahuan filsafat, kalam, *ta'limiyah batiniah*, dan tasawuf.

Keraguan ringan al-Ghozali terhadap keempat pengatahuan tersebut terletak pada watak dari pengetahuan tersebut untuk bisa menghantarkan pada pengetahuan yang meyakinkan. Menurutnya, keempat kelompok tersebut terjebak pada klaim penunggalan kebenaran dirinya sendiri dan cara berargumentasinya yang kontradiktif antara satu dengan yang lain. Dari aspek inilah dia mulai meragukan kebenaran itu ada pada mereka. Adapaun keraguan beratnya terletak pada dia meragukan pengetahuan sendiri untuk bisa mencapai kebenaran.

Keragaun al-Ghozali ini tidak berhenti pada karaguan saja. Dia melangkah lebih jauh untuk menjadikan keraguan itu mendorongnya untuk mencapai pengetahuan yang bersifat meyakinkan. Dalam ungkapan al-ghozali."keraguanlah yang dapat mendorong pada kebenaran. Orang yang tidak ragu, sama artinya dia tidak punya akal. Orang yang tidak punya akal tidak akan dapat melihat. Orang yang tidak bisa melihat, dia akan berada dalam kebutaan".[236]

Didorong oleh keraguanya itu, dia menemukan metode yang lebih tepat untuk mencapai pengetahuan hakiki. Metode itu adalah negasi dan afirmasi.[237] Metode *negasi* dia arahkan untuk membuktikan keraguanya pada empat kelompok di atas, sedangkan metode *afirmasi* (metode cahaya) adalah posisi metode pengetahuanya dalam rangka menemukan kebenaran hakiki. Dari metode afirmasi ini, tasawuf menjadi pilihan terakhir sebagai pengetahuan yang menggantikan syariah dan aqidah sebagai "pusat".[238]

Dalam posisinya sebagai orang yang meyakini metode *afirmasi* atau cahaya ini, al-Ghozali menegaskan dirinya akan keyakinanya tentang Tasawuf sebagai Pusat ajaran Islam. Dalam bukunya dia mengatakan:

---

235. Pemikiran aqidah yang menjadi poros utama gerakan wahabi menajadikan Islam berwajah kasar. Misalnya gampang sekali keluar sumpah serapah dengan istilah bid'ah tahayul, dan khurafat sebagaimana Islam syari'ah Hizbut Tahrir. Karena HTI memasukkan Syari'at sebagai pusat dan konsep keimanan, maka mereka istilah yang keluar seperti kufur pada orang lain seirngkali muncul. Inilah kekerasan agama.

236. Aksin Wijaya, *Nalar Kritis Epistemologi Islam* (KKP dan Nadi Pustaka: Ponorogo, 2012), hal14. lihat juga Al-Ghozali, *Mizan al-Amal*: Tahqiq Sulaiman Dunya Cet ke II (Kairo: Dar al-Maarif, 2003), hal 409.

237. Aksin wijaya, *Nalar Kritis Epistemologi*...34.

238. Di masa pertengahan, gerakan yang menjadikan aqidah sebagai pusat seperti kaum mutakallimun dari Jabbariah, Mu'tazilah, al-Asy'ariah. Syariah sebagai pusat seperti adalah kaum fuqoha, dari Syafi'iyah, Malikiah, Hanafiah, dan hambaliah. Di masa akhir-akhir ini, syari'ah menjadi pusat utama gerakan HTI. Dengan tasawufnya al-Ghozali maka "pusat itu dirubah dari syariah dan aqidah sebagai pusat lama ke tasawuf sebagai pusat baru.

Aku meyakini bahwa, hanya orang-orang sufilah yang benar-benar berjalan di jalan Alloh. Tingkah laku mereka adalah sebaik-baik perilaku. Jalan hidup mereka adalah sebaik-baik jalan hidup. Akhlak mereka adalah sebaik-baik akhlak. Sekiranya dibandingkan antara akal para filsuf, hikmah para hukama', dan ilmu para ulama yang memahami syari'at, untuk dibandingkan dengan perilaku dan akhlak para sufi, maka mereka tidak akan mampu menandinginya.[239]

Pusat utama tasawuf sebagai ajaran Islam, menurut al-Ghozali, ditempuh hanya dengan satu cara, yakni *ilmu ma'rifah.* Ilmu ini ditempuh dengan cara intuitif. Pengetahuan jenis *ma'rifah* ini kemudian disebut dengan *ilmu hudluri*. Dalam ilmu ini, subyek pencari ilmu tidak aktif. Dia menerima secara pasif limpahan pengetahuan dari Allah karena kebersihan hatinya (intuisi). Dengan cara seperti ini, maka subyek akan mencapai derajat pengatahuan yang meyakinkan.[240]

Ilmu *ma'rifah* yang ada dalam hati seorang sufi sejatinya merupakan "tali" yang kokoh dengan sang Pencipta. "Tali" itu akan menariknya untuk menjauhi hal yang dilarang dan menjalankan apa yang diperintahkanya. Dengan demikian, apa yang dilakukukannya akan mengarah pada perilaku dan sikap-sikap beragama yang benar.[241]

Pernyataan yang meyakinkan dengan adanya tasawuf sebagai pusat ini juga muncul dari pemikiri Mesir Mahmoud Muhammad Thoha. Dia membedakan secara jeli tentang kenabian dan kerasulan. Dalam ungkapanya dia mengatakan:

Dengan cara yang salah dipercayai oleh sebagaian mereka, bahwa Sunnah terdiri dari semua tindakan dan perkataan Muhammad SAW. Sebagaimana persetujuanya terhadap tindakan-tindakan lainya. Ini tidaklah benar, sebab ajaran yang disampaikan kepada pengikutnya dan persetujuan perilaku mereka adalah berdasarkan syariah. Hanya tindakan personal yang dilakukan Muhammad SAW dan ucapan yang merefleksikan suasana hati yang dibimbing Allah-lah yang membentuk Sunnah. Pernyataan Muhammad SAW yang didesain untuk mengajarkan masyarakat tentang agama mereka adalah syariah. Perbedaan antara syariah dengan sunnah adalah perbedaan antara risalah dan kenabian. Dengan kata lain perbedaan itu merefleksikan perbedaan antara standar umat Islam secara umum dan pada semua tingkat dengan standar Nabi, suatu perbedaan yang besar sekali.

Sunnah berhubungan praktik pribadi Muhammad, sementara pada syariah, Nabi menurunkanya dari tingkat pribadinya menuju tingkat kaumnya untuk mengajari mereka menurut kemampuan mereka, dan mengharapkan mereka bertindak menurut kapasitasnya. Sunnah ada dalam kenabianya sementara syariah ada dalam pesanya.[242]

Ungkapan Thoha tersebut menegaskan bahwa kenabian dan sunnah adalah pusat. Syariah adalah Cabang (*furu'*). Kenabian dan sunnah dalam pengertian ini adalah suasana hati yang selalu mendapat bimbingan dari Allah untuk tetap dalam jalan-Nya. Dengan itu dia disebut sebagai orang *ma'shum*.

Pandangan keagamaan tasawuf yang terpusat pada kedalaman spiritual batin ini ada implikasinya terhadap cara pandang "kosmologinya". Seorang sufi memungkinkan untuk melihat segala sesuatu

---

239. Al-Ghozali, *al-Munqidz min al-Dholal* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1988), hal 553. Lihat Juga Aksin Wijaya, *Nalar Kritis Epistemologi Islam....* hal 43.

240. Adapaun perbedaanya dengan syariah dan aqidah terletak pada alat pengetahuan yang digunakan untuk mencapai pengetahuan. Aqidah lebih banyak menggunakan akal dan spekulasi teologis sehingga seringkali terjebak pada imaginasi. Syari'at lebih banyak bersumber pada teks-teks agama sebagai obyek pengetahuanya. Karena teks yang menjadi sumber, maka akal dalam posisi mengimajinasikan makna yang ada dalam teks tersebut untuk mengetahui hakekat hakekatnya. Dalam posisi ini, keduanya jika dilihat dari alat pengetahuan dan prosesnya, subyek harus aktif dalam proses pencarian pengetahuan.

241. Al-Ghozali, *Muhtashor Ihya 'ulumuddin* (ttp: Dar al-Fikr,tth), hal 26 dalam pernyataan al-Ghozali, hati adalah raja. Bila hati ini rusak maka rusaklah segalanya. Sebaliknya, bila hati ini baik maka baiklah segalanya.

242. Dalam Charles Kurzman (ed), *Wacana Islam Liberal: pemikiran Islam Kontemporer Tentang Isu-Isu Global.* Issei dari Mahmoud Muhammad Thoha, *Risalah Kedua Islam* (Jakarta: Paramadina, 2001), hal 458.

secara seimbang, harmonis, dan dua arah. Dia tidak melihat orang di luar dirinya dengan model *binnary opposition*. Seseperti kafir–beriman, hitam–putih, dan benar–salah sebagaimana syariah dan aqidah. Hidup di dunia adalah sebuah proses yang harus dijalani sebagai anugerah dari yang maha kuasa untuk menjalankan perintah-perintahnya. Kekafiran dan keberimanan adalah keputusan yang bersifat di akhirat dan nanti dan menjadi hak sang pencipta.

Dengan tasawuf dunia dipandang sebagai sarana bagi terselenggaranya potensi kemanusiaan. Seperti dalam ungkapan,"hidup di dunia sangatlah penting kalau dijadikan persiapan menuju kebahagian di akhirat dan Kehidupan dunia akan kehilangan arti jika tidak seperti itu". Dengan itu dunia dipandang sebagai panggung akan lahirnya dimensi-dimensi kemanusiaan yang masih tersimpan dalam diri. Hidup di dunia adalah ujian dan harus dijalani dengan tulus dalam keadaan apapun.

Dalam posisi seperti itu dia menyerap potensi dari segala dimensi sambil tetap mengalir dalam aliran air yang tak keruh oleh kotoran yang berada di tepinya. Kemaksiatan dan kemungkaran dilihat sebagai kesalahan tapi diberi kesejukan dan harapan akan besarnya pengampunan Allah.[243] Membangkitkan jiwa-jiwa yang sedang putus asa dan mengajak pada kebaikan tanpa memvonisnya sebagai orang yang sesat dan kafir. Dalam perilaku itu seolah terungkap,"orang yang melakukan kesesatan dan kesalahan jangan dihakimi dan dikafirkan tapi tuntunlah ke arah jalan yang lurus". Dari pandangan itu, dia menukik ke dalam retakan-retakan problem kemanusiaan dan menghampirinya untuk memberi kesejukan dan harapan kepadanya.

Pandangan kosmologis seperti ini berpengaruh terhadap cara pandangnya terhadap hidup bernegara sebagai ruang eksistensinya. Dia tidak berambisi untuk menjadikan negara sufi sebagaimana negara khilafah dengan aturan syariahnya. Negara baginya adalah keharusan adanya sebagai organisasi untuk mengatur hidup manusia. Eksistensinya harus dipisahkan dari perilaku para oknum pemegang kekuasaan. Misalnya, Penyalahgunaan wewenang dalam kekuasaan memang suatu kesalahan, tapi bukan kemudian mengganti negara dengan khilafah dan syari'ahnya. Selama negara masih memberi ruang bagi eksistensi kaum beragama berikut pelaksanaan keyakninannya, maka negara tersebut masih bisa diterima. Kegagalan memisahkan cara pandang seperti ini akan berefek pada kesalahan dalam menerapkan antara sikap keagamaan dan kejengkelan terhadap keadaan.[244]

Singkatnya, ajaran sufi akan melahirkan cara pandangnya terhadap kosmologi. Salah satu bentuknya adalah dunia panggung bagi lahirnya segenap cita-cita kemanusiaan: menghormati, menyayangi, dan menghargai. Dari aspek ini, cita-cita Islam dengan *rahmatan lil 'alamin*-nya akan mewujud.

C. Kesimpulan

Dari penjelasan singkat dengan model analisis analisi-kritis tentang kandungan dari kitab nidlom al-Islam karya an-Nabhani tersebut, penulis berkesimpulan antara lain;

Pertama, sebab utama terjadi penunggalan Islam dalam pemikiran Islam fundamentalis HTI adalah adanya orientasi pemikiran Islam yang meyakini Islam syariah sebagai paket pemikiran Islam sempurna. Hal semacam ini didiorong oleh kejengkelan terhadap keadaan krisis dan perasaan kalah yang terjadi pada umat Islam sekarang ini di hadapan Barat. Akibat dari selalu berorientasi pada Islam syariah sebagai pusat tersebut komunitas ini menjadi eksklusif dalam berelasi dengan sesuatu diluar dirinya: Barat, lokal Islam, peradaban, dan juga agama lain.

---

243. Sebagaimana terungkap dalam ungkapan seorang sufi bernama Ibn 'Athiolah, tidak ada dosa yang besar jika dihadapkan pada pengampunan Allah, dan tidak ada amal yang baik jika dihadapkan pada keutamaan dan keagungan allah. Dosa dan pahala dipandang sebagai sesuatu yang bisa berpotensi untuk mendekatkan diri pada Allah. Lihat Ibn 'Athoilah al-Sakandari, *Syarh al-Hikam* Jus I (Surabaya: al-Hidayah, tth), hal 43.

244. Pandangan demikian ini terungkap dari Abdurrahman Wahid sebagai negarawan yang sufi. Lihat Andito (ed), *Atas Nama Agama: Wacana Agama Dalam Dialog Bebas Konflik*. Issei dari Abdurrahman Wahid,"Yang Sama Dan Yang Benar". (Bandung: Pustaka Hidayah, 1998), hal 37-39.

Kedua, sikap eksklusif tersebut berefek pada pemikiranya yang tertuang dalam kitab nidlom al-Islam. Penggunaan kosakata yang bernuansa ideologis seperti demokrasi adalah sistem kufur; sosialisme kapitalisme adalah lahir dar demokrasi; nasionalisme adalah ikatan yang dijalin dalam dunia hewan; Barat adalah ancaman aqidah Islam dan sebagainya begitu mewarnai kosakata dan susunan tata bahasanya.

Ketiga, dekontsruksi wacana dalam ideologi yang terserap dalam susunan bahasa dalam *nidlom al-Islam* tersebut adalah dengan cara mengalihkan pemusatan teks wacana pemikiran Islam yang selalu terkonsentrasi pada Islam syariah sebagai poros utamanya. Dengan dekonstruksi ini maka pemikiran Islam yang berbentuk Islam tasawuf merupakan bentuk pusat baru yang akan menyangkal dan memutuskan bayang-bayang dari pusat lama.

DAFTAR PUSTAKA

Muhammad Syahrur, *al-Islam wa al-Iman: Mandlumat al-qiyam* cet I (Damasqus: Ahali, 1996).

Charlez Kurzman (ed), *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer Tentang Isu-Isu Global*. Issei Mahmoud Muhammad Thoha, "Risalah Kedua Islam" (Jakarta: Paramadina Mulya, 2001).

Muhammad Syaltut, *al-Islam Aqidat Wa Syari'at Thob'at ats-Tsaminat 'asyrat* (Ttp: Dar al-Syuruq, 2001).

Harun Nasution, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya Jilid I dan II* (Jogjakarta: UI Press, 2005).

Aksin Wijaya, *Satu Islam Ragam Epistemologi: Dari Epistemologi Teosentrisme ke Antroposentrisme* Cet Ke I (Jogjakarta: Pustaka Pelajar, 2014).

Mark R Worward, *Islam Jawa: Kesalehan Normatif Versus Kebatinan*. Terj. Hairus Salim Cet ke II (Jogjakarta: LkiS, 2004).

Azyumardi Azra, *Renaisan Islam asia Tenggara: Sejarah Wacana Dan Kekuasaan* (Bandung: Rosdakarya, 1999).

Budhi Munawar Rahman, *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman* (Jakarta: Paramadina, 2001).

Said Aqiel Siradj, *Islam Kebangsaan: Fiqh Demokratik Kaum santri* (Jakarta: Pustaka Ciganjur, 1999).

Muslim Abdurrahman: *Islam Transformatif* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1997).

Azyumardi Azra, *Islam Substantif* (Bandung: Mizan, 2000).

Harun Nasution, *Islam Rasional: Gagasan Dan Pemikiran* Cet ke ke IV (Bandung: Mizan, 1996).

Alwi Shihab, *Islam Inklusif* (Bandung: Mizan, 1997).

Mutimmah Faidah,"Konstruksi Ideologi Gerakan Hizbut Tahrir". Hal 4. Dikutip dari Makalah downlod dari internet pada tanggal 28 Juli 2014 dengan judul seperti tertera.

Taqiyudin An-Nabhani, *Nidlom al-Islam*. Ditermehkan ke bahasa indonesia Oleh Abu Amin Dkk, *Peraturan Hidup Dalam Islam* Cet ke II (Jakarta, HTI Press, 2007).

Ahmad Syafi'i Mufid (ed), *Perkembangan Paham Keagamaan Transnasional Di Indonesia* Cet ke I (Jakarta: Kementerian Agama RI, 2011).

Zulfadi, "Infiltrasi Gerakan Hizbut Tahrir di Jogjakarta". Tulisan ini adalah tesisnya di program pasca sarjana UIN Yogyakarta.

Syamsul Arifin,"Pertautan Agama Dalam Ideologi dan Gerakan Sosial; Pengalaman Hizbut Tahrir"

Akademia. Vol 18, Nomor 2 Maret 2006.

Eriyanto, *Analisis Wacana: Pengantar Analisis Teks Dan Media* Cet Ke IV (Jogjakarta: LkiS, 2005).

Aksin Wijaya, *Teori Interpretasi al-Qur'an Ibn Rusyd: Kritik Ideologia-Hermeneutis* (Jogjakarta: LkiS, 2009).

Stanley J. Grenz, *A Primer On Postmodernism* (United State Of America: Michigan/Cambridge UK, 1995), hal 6-7.

Muhammad al-Fayyad, *Derrida* Cet ke I (Jogjakarta: LkiS, 2005).

Aksin Wijaya, *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan: Kritik Atas Nalar Tafsir Gender* Cet Ke I (Jogjakarta: Magnum Pustaka Utama, 2011).

Abd al-Qodir Zallum, *Demokrasi Haram Mengambilnya, Menerapkanya, dan Mempropagandakanya* (Bogor: Pustaka Thoriq al-Izzah, 1994).

Ahmad Baso, "NU Studies Vis-a-Vis *Islamic Studies*: Perspektif dan Metodologi Dari, oleh dan Untuk Islam Indonesia".

Aksin Wijaya, *Nalar Kritis Epistemologi Islam* (KKP dan Nadi Pustaka: Ponorogo, 2012).

Al-Ghozali, *Mizan al-Amal*: Tahqiq Sulaiman Dunya Cet ke II (Kairo: Dar al-Maarif, 2003).

Al-Ghozali, *al-Munqidz min al-Dholal* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1988).

Al-Ghozali, *Muhtashor Ihya 'ulumuddin* (ttp: Dar al-Fikr,tth).

Ibn 'Athoilah al-Sakandari, *Syarh al-Hikam* Jus I (Surabaya: al-Hidayah, tth), hal 43.

Andito (ed), *Atas Nama Agama: Wacana Agama Dalam Dialog Bebas Konflik*. Issei dari Abdurrahman Wahid,"Yang Sama Dan Yang Benar". (Bandung: Pustaka Hidayah, 1998), hal 37-39

Konvergensi Kauangan Publik Islam (Ushr, Jizyah dan Zakat) dengan Teori Modern

Oleh: Nafis Irkhami

STAIN Salatiga

A. Pendahuluan

Perluasan wilayah Islam masa awal ke barat sampai Afrika dan Spanyol, serta ke timur hingga Asia Tengah dan Cina meniscayakan adanya administrasi pemerintahan yang memadahi, termasuk kebijakan keuangan publik. Imperium baru yang memiliki wilayah seluas itu dituntut untuk memiliki dan membangun sistem pengelolaan keuangan negara yang kokoh dan operasional.

Dalam hal ini, rekaman historis menunjukkan bahwa para penggagas dan perancang keuangan serta perencana garis-garis kebijakan fiskal masa itu telah membahas berbagai persoalan keuangan publik. Lingkup pembahasan kajian tersebut adalah mengenai pengelolaan pendapatan dan pengeluaran negara. Pembahasan mengenai pendapatan negara meliputi tentang pengumpulan pendapatan, struktur perpajakan serta pendistribusian pajak. Sedangkan mengenai pengeluaran negara mencakup persoalan pembelanjaan negara untuk kesejahteraan masyarakat, pengembangan ekonomi dan lain sebagainya.

Dalam perjalanan sejarah Islam telah dikenal beberapa sumber pendapatan dan keuangan negara (*al-mawārīd al-māliyyah li al-dawlah*). Berdasarkan perolehannya, sumber-sumber pendapatan negara tersebut menurut Wahhab Khalaf dapat dikategorikan menjadi dua, yakni yang bersifat rutin (*dawriyyah*) dan pendapatan insidental (*ghayr dawriyyah*). Pendapatan rutin negara terdiri dari zakat, *kharāj* (pajak bumi/tanah), *jizyah* (pajak jaminan keamanan atas non-Muslim), dan *'ushur* (pajak ekspor dan impor). Sedangkan pendapatan tidak rutin adalah pemasukan tak terduga seperti dari *ghanimah* dan *fay'* (harta rampasan perang), *ma'adin* (seperlima hasil tambang) dan *rikaz* (harta karun), harta peninggalan dari pewaris yang tidak mempunyai ahli waris, harta temuan dan segala bentuk harta yang tidak diketahui secara pasti pemiliknya.[245]

Sabahuddin Azmi membuat klasifikasi sumber-sumber pendapatan yang agak berbeda dengan Khalaf. Ia membedakan sumber pendapatan negara berdasarkan tujuan alokasinya; 1) Pendapatan *ghanimah*, 2) Pendapatan shadaqah, dan 3) Pendapatan *fay'*.[246] Klasifikasi yang mengikuti pendapat Abu Yusuf ini menurut Azmi menjadi sangat penting karena alokasi dari setiap kategori pendapatan telah ditentukan, dan tidak boleh dicampuradukkan.

Para fuqaha masa awal, para perencana keuangan, para *wazīr* yang bertanggung jawab atas perpajakan dan pembelanjaan publik, merupakan pionir dalam pengembangan pemikiran keuangan publik Islam. Mereka mencoba memahami persoalan-persoalan keuangan publik yang muncul di masa mereka, khususnya setelah meluasnya wilayah-wilayah taklukan, dengan mencari landasan dari al-Qur'an dan Sunnah, serta merujuk pada praktik para khalifah maupun pendapat-pendapat fuqaha sebelumnya.

Tulisan ini dimaksudkan sebagai kajian sejarah pemikiran ekonomi Islam. Dengan demikian, penekanannya adalah pada perkembangan pemikiran ekonomi, khususnya mengungkap bagaimana para

245 'Abd al-Wahhab Khalaf, *al-Siyasah al-Syar'iyyah* (al-Munirah: Matba'ah al-Taqaddum, 1977), hal. 114.

246 Sabahuddin Azmi, *Islamic Economics: Public Finance in Early Islamic Thought* (New Delhi: Goodword Books, 2004), Bab IV

ekonom Muslim masa awal merespon persoalan-persoalan yang ada pada zamannya. Dengan pendekatan ini diharapkan kita memperoleh gagasan yang jelas mengenai tahap-tahap awal perkembangan teori keuangan publik Islam dan sekaligus menegaskan sumbangan yang diberikan oleh para pemikir ekonomi Muslim.

Setidaknya, kita bisa menjawab tesis *Great Gap* Schumpeter bahwa ilmu ekonomi mengalami keterputusan atau ada sesuatu yang hilang (*missing link*) semenjak jatuhnya Romawi hingga masa Thomas Aquinas (1225-1274M). Tesis tersebut di satu sisi dapat dipahami mengingat masih sangat sedikitnya informasi yang sampai kepada kita mengenai wujud dan perkembangan ekonomi Islam atau sistem perekonomian di dunia Islam. Di sisi lain, secara internal, umat Islam sendiri masih belum banyak mengeksplorasi pemikiran-pemikiran ekonomi para pendahulunya, ditambah lagi dengan kenyataan bahwa banyak literatur dalam bidang ini yang tidak sampai ke tangan kita.

B. Karya-Karya Awal tentang Keuangan Publik Islam

Karya-karya awal yang secara khusus membahas keuangan publik pada umumnya menggunakan judul *al-kharāj, al-amwāl* dan *al-ahkām al-sulṭāniyyah*. Berikut ini akan dikemukakan tiga kecenderungan penggunaan judul tersebut, sehingga akan diketahui latar belakang dan corak masing-masing secara umum.

Pertama, judul kitab yang menggunakan kata *al-Kharāj*. Secara literal, *kharāj* adalah "mengeluarkan dari tempatnya." Dalam pengertian fiqh, sebagaimana dinyatakan ibn Manzur, adalah "Sesuatu yang dikeluarkan tiap tahun oleh umat dari harta benda mereka, dengan takaran yang telah diketahui."[247] Dengan kata lain, *kharāj* merupakan pajak negara yang diambil dari para pemilik tanah.[248] Dengan demikian, *kharāj* mencakup semua jenis pajak seperti *jizyah, khums, ushr*, dan lain-lain. Namun pada awalnya kata *kharāj* lebih dimaksudkan untuk pajak yang dibebankan kepada tanah-tanah yang ditaklukkan oleh kaum Muslim yang dibiarkan tetap dimiliki oleh pemilik sebelumnya.[249]

Orang pertama yang diyakini telah menulis tentang *kharāj* adalah Mu'awiyah ibn Ubaid Allah (w.786), menteri terkemuka Khalifah al-Mahdi (Abbasiyah). Sayang, buku Mu'awiyah yang berjudul *al-Kharāj* ini sudah tidak bisa ditemukan lagi. Dari puluhan judul kitab tentang *kharāj* yang terselamatkan sampai saat ini adalah karya Abu Yusuf, Yahya ibn Adam dan Qudamah ibn Ja'far.

Kitab *Al-Kharāj* karya Abu Yusuf disusun untuk memenuhi permintaan Khalifah Harun al-Rasyid (w. 809). Sebagaimana ditulis sendiri dalam pengantarnya, Abu Yusuf menyatakan bahwa kitabnya dimaksudkan sebagai rujukan dan pertimbangan bagi khalifah dalam melaksanakan kebijakan-kebijakan pajak yang Islami.[250] Berdasarkan tujuan penulisan tersebut, dapat dipahami bila pendekatan yang digunakan dalam buku itu sangat pragmatis dan bercorak fiqih. Bahkan, di dalamnya banyak ditemui fatwa atau nasehat mengenai adab kepemimpinan.[251]

Kitab lain dengan judul sama, *al-Kharāj*, disusun oleh ulama sezaman dengan Abu Yusuf, yaitu Abu Zakariyya Yahya ibn Adam (w. 818). Sama seperti *Al-Kharāj* Abu Yusuf, kitab ini juga dimaksudkan sebagai pedoman umum dasar-dasar keuangan publik Islam. Dengan demikian buku ini tidak menyinggung tentang praktek perpajakan yang ada saat itu, namun lebih banyak mengemukakan hadits-hadits terkait dengan persoalan keuangan publik.[252]

---

247 والخَرْجُ والخَرَاجُ واحدٌ وهو شيء يُخْرِجُه القومُ في السَّنَةِ مِن مالهم بقَدَرٍ معلوم... Dalam ibn Manzur, *Lisan al-Araby* (Kairo: Dar al-Mishriyyah, t.t.), III: 66.

248 Sabahuddin Azmi, *Islamic Economics: Public Finance in Early Islamic Thought* hlm. 30

249 Ugi Suharto, *Keuangan Publik Islam: Reinterpretasi Zakat dan Pajak* (Yogyakarta: PSZ STIS, 2004), hlm. 4.

250 Abu Yusuf, *Kitab al-Kharaj* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1979), hlm.3

251 M. Nazori Majid, *Pemikiran Ekonomi Islam Abu Yusuf* (Yogyakarta: PSEI STIS, 2003), hlm. 34

252 Kitab ini telah terkompilasi dalam program *Maktabah Syamilah.* Setidaknya terdapat 640 hadits perihal keuangan publik (sumber-sumber pendapatan dan pengeluaran negara) dalam kitab tersebut.

Hadits-hadits yang dikompilasikan oleh Yahya ibn Adam berbicara tentang topik-topik seperti *ghanimah, fai', kharāj, jizyah*; baik yang diperoleh dari rampasan perang maupun melalui perjanjian damai; mengenai otoritas khalifah untuk mendistribusikan tanah taklukan; larangan menyewakan tanah *kharāj*; ketentuan tentang menghidupkan tanah mati; pajak barang tambang; ketentuan yang berlaku untuk masyarakat yang ditaklukkan, dan sebagainya. Persoalan-persoalan tersebut sebenarnya telah dibahas secara komprehensif oleh Abu Yusuf. Meskipun demikian, pendekatan yang digunakan Yahya berbeda dengan Yusuf.

Kitab Abu Yusuf lebih bercorak *judicial-oriented*, sedangkan tulisan Yahya nampaknya lebih dimaksudkan sebagai buku *compilation-oriented*. Dengan demikian buku Yusuf lebih kaya dengan analisis dan upaya untuk melakukan *istinbaṭ* hukum, sedangkan Yahya lebih berkosentrasi untuk menggali sebanyak mungkin hadits-hadits sebagai landasan hukumnya. Dari ratusan hadits yang dikemukakan dalam kompilasinya, menurut penelitian Meera dan Ahsan, hanya 40 hadits yang dapat ditemukan dalam *kutūb al-sittah.*[253]

Kitab Al-*Kharāj* terakhir yang masih dapat ditemukan saat ini, meskipun sudah tidak utuh lagi,[254] adalah karya Qudamah ibn Ja'far (w. 932). Tidak jauh berbeda dengan latar belakang kedua penulis sebelumnya, penulisan buku ini memiliki keterkaitan dengan pemerintah saat itu.[255] Dua penulis sebelumnya menulis karena kapasitasnya sebagai ulama yang diakui pemerintah, dan tidak memegang jabatan tertentu dalam pemerintahan. Berbeda dengan keduanya, Qudamah adalah seorang aparat yang terlibat langsung dalam pemerintahan sehingga tulisannya lebih bersifat kontekstual. Bahkan penulisan buku ini ditengarai sebagai konter terhadap kritik yang diajukan oleh para *kātib* (kolektor dan administrator pajak) saat itu bahwa praktek keuangan publik yang dijalankan pemerintah banyak menyimpang dari ketentuan-ketentuan Islam.[256] Dalam pembahasannya Qudamah tidak banyak menampilkan hadits sebagaimana pendahulunya, namun mengemukakan berbagai pendapat yang telah ada.[257]

Setelah buku-buku berjudul *al-Kharāj,* buku tentang keuangan publik selanjutnya adalah yang menggunakan judul *al-amwāl*. *Al-amwāl* merupakan bentuk jamak dari *al-māl* yang berarti "kekayaan atau keuangan."[258] Kitab-kitab yang menggunakan judul ini pada umumnya membahas tentang sumber-sumber serta pengelolaan pendapatan negara. Dengan demikian istilah *al-kharāj* dan *al-amwāl* sering digunakan secara bergantian oleh para ulama pada masa itu.[259] Dalam penggunaannya, pembahasan tentang *al-kharāj* lebih menekankan pada pajak tanah, sedangkan pembahasan *al-amwāl* membicarakan semua bentuk dan sumber-sumber pendapatan keuangan publik. Dengan kata lain, kitab *al-amwāl* memiliki cakupan lebih luas dibanding al-*kharāj*.

Kitab-kitab dengan judul *al-amwāl* yang sampai kepada kita adalah karya Abu Ubayd, Abu Humaid ibn Zanjawaih dan Abu Ja'far ibn Nashr al-Dawudi.[260] Kitab *al-amwāl* pertama dalam pembahasan ini, karya Abu Ubayd, merupakan sebuah buku yang sistematis dan komprehensif mengenai keuangan publik.[261] Kitab ini, menurut Ugi, kemungkinan disusun semasa purna tugas Abu Ubayd sebagai *qaḍī*

253Ahamed Kameel Mydin Meera dan Syed Nazmul Ahsan, "Al-Kharaj and Related Issues: A Comparative Study of Early Islamic Scholarly Thoughts and Their Reception by Western Economists," dalam Abulhasan M. Sadeq dan Aidit Ghazali (ed.), *Readings in Islamic Economic Thought* (Kuala Lumpur: Longman Malaysia, 1992), hlm. 205.

254 Sebagian dari buku tersebut telah diterjemahkan oleh A. Ben Shemesh, *Taxation in Islam* (Leiden: E. J. Brill, 1965).

255Qudamah adalah sekretaris Khalifah Abbasiyyah, Al-Muktafi dan Al-Muktadir. Lihat Sabahuddin Azmi, *Islamic Economics,* hlm. 32

256 Ahamed Kameel dan Nazmul Ahsan, "Al-Kharaj and Related Issues," hlm. 206.

257 *Ibid*

258 Ibn Manzur, *Lisan al-Araby*, XIV: 158

259 Sabahuddin Azmi, *Islamic Economics,* hlm. 32.

260 Menurut Sabahuddin Azmi, setidaknya ada enam kitab yang ditulis dengan judul *Al-amwal*. Lihat bukunya, *Islamic Economics*, hlm. 32.

261 Kitab ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris oleh Noor Muhammad Ghiffari, *Book of Finance* (Islamabad:

di Tarsus.[262] Dengan demikian dapat dikatakan bahwa kitab ini merupakan refleksi seorang ulama sekaligus praktisi hukum.

Hampir sama dengan metode Abu Yusuf, ketika membahas berbagai kasus keuangan publik Abu Ubayd juga mengulasnya dengan pendekatan fiqih, yaitu dengan merujukkan pandangannya pada nash dan hadits, praktek khalifah maupun pendapat ulama-ulama terdahulu. Dengan rujukan-rujukannya pada praktek dan pandangan-pandangan ulama terdahulu, maka kitab Abu Ubayd juga bercorak historis.

Kitab *al-amwāl* kedua adalah karya Humaid ibn Zanjawaih,[263] seorang murid ibn Abu Ubayd. Pada bagian awal, kitab ini membahas tentang norma-norma kepemimpinan dalam Islam; tentang kewajiban pemimpin untuk bersikap adil, kewajiban rakyat untuk mentaati pemimpin dan sebagainya. Selanjutnya penulis mendiskusikan tentang keuangan publik Islam, terutama terkait dengan wilayah-wilayah taklukan dan wilayah yang membuat perjanjian damai dengan Islam.

Buku Zanjawaih ini dinilai oleh beberapa kalangan sebagai buku syarah atas *Kitāb al-amwāl* karya gurunya.[264] Meskipun di sana-sini dijumpai pandangannya yang berbeda dengan gurunya, namun secara garis besar ia mengikuti metode diskriptif gurunya.

Kitab terakhir dengan judul *al-amwāl* ditulis oleh Ja'far ibn Nashr al-Dawudi. Kitab yang disusun ulama Mālikiyah pada akhir abad ke-4 Hijriyah ini merupakan satu-satunya kitab yang secara spesifik membahas keuangan publik dari perspektif mazhab Māliki. Berbeda dengan dua kitab *al-amwāl* sebelumnya, dalam pembahasannya al-Dawudi mengangkat praktek perpajakan yang berlaku pada saat itu, khususnya di Irak, Sisilia, dan Spanyol.[265] Secara umum, buku ini mengkampanyekan praktek pemerintahan yang bersih dari korupsi dan penyalahgunaan jabatan. Dengan demikian, buku ini bisa menjadi cerminan kondisi sosio-politik yang berlaku saat itu.

Kitab-kitab klasik selanjutnya yang membahas tentang keuangan publik adalah berjudul *al-aḥkam al-sulthaniyah*. Berbeda dengan dua model kitab al-*kharāj* dan *al-amwāl* yang lebih menekankan pembahasan pada keuangan publik, kitab ini memiliki cakupan yang lebih luas. Di samping tentang keuangan publik, kitab ini juga membahas topik-topik administrasi pemerintahan, makro ekonomi (sistem pasar, intervensi pemerintah ke dalam pasar), moneter (sistem mata uang), dan sebagainya.

Kitab dengan judul *al-Aḥkam al-Sulṭāniyah* ditulis oleh dua sarjana pada paruh pertama abad ke-15, yaitu Abu al-Hasan al-Mawardi (w. 1058)[266] dan Abu Ya'la al-Farra' (w. 1065). Selain dengan judul yang sama, kedua kitab ini pun memiliki cakupan yang sama dan dari periode yang sama. Meski demikian, tidak diketahui secara persis siapa yang lebih dulu menyelesaikan bukunya.

Kedua buku ini ditulis dengan sistematika yang baik dan runtut. Topik pembahasan kedua buku ini tidak hanya pada keuangan publik, namun juga mengangkat persoalan pajak, pengelolaan tanah, pembelanjaan publik dan sebagainya. Di samping itu, keduanya juga membahas masalah pemerintahan dan prosedur administrasi, termasuk peran pemerintah dalam perekonomian; baik fiskal maupun moneter.

Menurut Azmi, perbedaan utama dari dua buku tersebut adalah ketika membahas aspek-aspek administrasi keuangan. Dalam hal ini Abu Ya'la lebih banyak mengutip pendapat-pendapat dari mazhabnya sendiri, yakni Hanbali; sedangkan Al-Mawardi tidak hanya merujuk pada mazhabnya sendiri (Syafi'i), namun juga dari mazhab Hanafi dan Māliki. Lebih jauh, dalam pembahasannya

---

Institute of Islamic Studies).

262 Ugi Suharto, *Keuangan Publik Islam,* hal. 41

263 Kitab karya ibn Zanjawaih ini telah terkompilasi dalam program *Maktabah Syamilah*

264 Sabahuddin Azmi, *Islamic Economics,* hlm. 33. Buku karya Zanjawaih tersimpan dalam bentuk manuskrip di perpustakaan Istanbul. Belakangan telah diterbitkan setelah diedit oleh Dr. Syakir Daib dalam 3 jilid.

265 *Ibid*.

266 Kitab karya al-Mawardi telah terkompilasi dalam program *Maktabah Syamilah*,

Mawardi menyebutkan rujukan-rujukan yang ia gunakan, sehingga bukunya sudah menggunakan gaya penulisan seperti buku-buku ilmiah saat ini.

Tabel. Karya-Karya Awal tentang Keuangan Publik Islam

Judul	Penyusun	Latar belakang	Corak/gaya	Kandungan
Kitab Al-kharāj	Abu Yusuf	Memenuhi permintaan Khalifah Harun al-Rasyid (w. 809).	Judicial-oriented Sangat pragmatis dan bercorak fiqih.	Banyak mengemukakan fatwa atau nasehat mengenai adab kepemimpinan
	Yahya ibn Adam	Pedoman umum dasar-dasar keuangan publik Islam	Compilation-oriented	Lebih banyak mengemukakan hadits-hadits tentang keuangan publik
	Qudamah ibn Ja'far	Konter terhadap kritik para katib (kolektor dan administrator pajak)	Judicial-oriented Diskriptif	Mengemukakan berbagai pendapat ulama tentang keuangan publik
Kitab al-Amwāl	Abu Ubayd	Refleksi seorang ulama sekaligus praktisi hukum (qadi)	Historis Normatif Legal reasoning	buku yang sistematis dan komprehensif mengenai keuangan publik
	Abu Humaid ibn Zanjawaih	Buku syarah atas Kitab al-amwāl karya Abu Ubayd	Normatif Legal reasoning	Norma-norma kepemimpinan Islami; Keuangan publik Islam
	Abu Ja'far ibn Nashr al-Dawudi.	Mengangkat praktek perpajakan yang berlaku pada saat itu	Empirik Legal reasoning	Keuangan publik dari perspektif mazhab Māliki
Al-Aḥkam al-Sultha-niyyah	Abu al-Hasan al-Mawardi (w. 1058)	Pedoman umum dasar-dasar keuangan publik Islam	Legal reasoning (Komparatif mazhab)	Keuangan publik; pajak, pengelolaan tanah; pembelanjaan publik dsb. Pemerintahan dan prosedur administrasi
	Abu Ya'la al-Farra' (w. 1065).	Sda	Legal reasoning (Hanbaliah)	Sda

C. Perkembangan Awal Keuangan Publik Islam

Sistem administrasi keuangan pada masa Nabi belum begitu kompleks. Ini dapat dipahami karena Beliau hidup di "negara kecil" Madinah yang baru berdiri, dan dengan kebijakan keuangan yang masih sangat sederhana. Sepeninggal Beliau, daerah kekuasaan Islam mulai menembus batas semenanjung Arabia, terlebih pada masa pemerintahan Umar bin Khattab. Kompleksitas dalam pengelolaan keuangan di wilayah taklukan menuntut perlunya sebuah sistem keuangan yang lebih profesional dan efisien. Secara kebetulan, Khalifah Umar merupakan salah seorang sahabat Nabi yang memiliki pemahaman paling kritis.

Pada masa *Khulafa al-Rasyidun*, pendapatan negara yang sebagian besar diperoleh dari hasil perluasan wilayah dan rampasan perang masih sangat mencukupi untuk kebutuhan-kebutuhan negara. Dengan cara pembelanjaan harta yang cermat dan efisien serta memegang teguh prinsip amanah, kondisi keuangan negara berlangsung dengan baik.[267]

Sebagai gambaran, maksimālisasi institusi *Bait al-Māl* (menjadi lembaga reguler dan permanen) pada masa Khalifah Umar adalah dilatarbelakangi dengan kedatangan Abu Hurairah yang menjabat

267 Banyak kisah keteladanan yang menggambarkan kejujuran dan keamanahan *Khulafa al-Rasyidun*. Di antaranya adalah kisah-kisah tentang bagaimana mereka berpakaian, fasilitas yang diperoleh sebagai khalifah, bagaimana mereka menjalankan tugas, memilah harta pribadi dengan kekayaan negara, dan sebagainya.

sebagai Gubernur Bahrain, yang membawa dana pemungutan pajak *kharāj* sebesar 500.000 dirham. Sejak saat itu, untuk pertamakalinya dalam sejarah Islam, Umar memutuskan untuk tidak menghabiskan pendapatan pajak tersebut, namun dicadangkan untuk kepentingan negara.[268] Kebijakan ini jelas merupakan suatu kebijakan yang tidak populer pada masanya. Meskipun ketika memutuskannya Khalifah telah mengumpulkan para tokoh Sahabat untuk mendiskusikannya, tidak urung keputusan itu tetap menjadi polemik di kalangan mereka. Salah seorang sahabat yang tidak sepakat dengan kebijakan ini adalah Imam Ali.

Selanjutnya pada masa Khalifah Uthman, pajak tanah (*kharāj*) dari Irak, Mesir, Afrika, Cyrenaica, Syprus yang diterima negara adalah sebesar 200.492.000 dirham atau senilai 20 juta dinar. Jumlah tersebut belum termasuk *kharāj* dari Arabia, Siria, Armenia, Azerbaijan dan Persia.[269] Sedangkan perolehan negara dari pajak *jizyah* Irak adalah sekitar 15,4 juta dirham atau 1,54 juta dinar; dari Mesir sebesar 4 juta dinar atau 40 juta dirham; dan dari Siria 0,5 juta dinar. Total pendapatan *jizyah* pada masa itu apabila dikurskan adalah setara dengan 420,02 juta dolar U.S.[270] Ini menggambarkan betapa besar pemasukan negara pada masa Uthman tersebut.

Kompleksitas persoalan fiskal yang semakin besar dengan semakin mapannya daulah Muslim menjadi alasan mengapa tidak semua sumber pendapatan dan pengeluaran negara ditetapkan berdasarkan nash-nash syar'i, melainkan harus diputuskan dengan ijtihad, dengan mempertimbangkan kontekstualitas.[271] Orang pertama yang dinilai berani melakukan kontekstualisasi ini adalah Khalifah Umar bin Khaṭṭāb. Berdasarkan ijtihadnya, misalnya, ia adalah yang pertama menetapkan obyek-obyek zakat baru yang sebelumnya tidak dikenakan;[272] memutuskan untuk tidak menyerahkan tanah taklukan kepada para tentara, namun tetap dimiliki pemilik awal dengan kewajiban membayar pajak dan *jizyah*;[273] ia juga menetapkan pungutan *'ushur* kepada penduduk Manbij (Hierapolis).[274]

Dalam sejarah Islam, sebagaimana dicontohkan Nabi sendiri, sesungguhnya tidak ada halangan untuk mengadopsi tradisi dan praktik pra-Islam atau yang telah ada selama tidak bertentangan dengan ketentuan dasar Islam. Praktik yang ada bisa diadopsi dengan modifikasi tertentu agar sejalan dengan *maqāshid al-syarī'ah*. Berdasarkan pertimbangan itu, bisa dipahami bila Khalifah Umar menerima sistem perpajakan tanah masa Sasaniyah setelah merevisi ketetapan tingkat pajak, pengumpulan dan administrasinya. Karena itu, Umar menyerahkan tanah kepada para penyewa dan menjadikannya sebagai pemilikan umum umat Islam dan menetapkan pajak, yang kemudian disebut *kharāj,*[275] atas tanah tersebut.

Lebih jauh, tidak hanya mengadopsi dan mengadaptasi sistem pajak peradaban lain, Khalifah Umar bahkan juga merasa perlu merekontekstualisasikan beberapa kebijakan keuangan publik yang telah diberlakukan masa Nabi Muhammad SAW. Contoh jelas dari upaya ijtihad tersebut adalah kebijakan pembagian tanah *ghanimah*. Pada masa Rasul tanah yang diperoleh dari penaklukan dengan perang akan dibagikan seperlima kepada negara dan kebutuhan sosial (bagian ini dikenal dengan sebutan *khums*),

---

268 Sebagaimana dikutip Adiwarman Karim Azwar, *Sejarah Pemikiran Ekonomi Islam* (Jakarta: Rajagrafinso Persada), hlm. 59.

269 Ahmad Oran dan Salim Rashid, "Fiscal Policy in Early Islam," dalam Sayed Afzal Peerzade, *Readings in Islamic Fiscal Policy* (Delhi: Adam Publisher, 1996), hlm. 108

270 *Ibid*.

271 'Abd Wahhab Khalaf, *Al-Siyasah al-Syar'iyyah,* hlm. 102-103

272 Misalnya zakat untuk kuda, *war* (rumput herbal untuk bahan kosmetika), karet, hasil laut dan sebagainya. Lihat Ugi Suharto, *Keuangan Publik Islam*, bab 6. Abu Ubayd, tokoh utama yang dikaji dalam penelitian Ugi, dipandang sebagai ulama yang banyak mendukung dan mengikuti gagasan-gagasan Khalifah Umar.

273Abu Yusuf menceritakan kisah Khalifah Umar ini; bagaimana ia bermusyawarah tentang pembagiannya, bagaimana tanggapan para tokoh, dan sebagainya di berbagai tempat dalam *Kitab al-Kharaj*, hlm. 23-27, 35, 68-69, dan 140-141. Lihat juga Abu Ubayd, *Kitab al-Amwal* (Beirut: Dar al-Kutub, 1986), hlm. 65

274 Abu Yusuf, *Kitab al-Kharaj*, hlm. 26-27.

275 Abu Ubayd, *Kitab al-Amwal,* hlm. 65.

serta sisanya dibagikan untuk mereka yang ikut berperang.[276] Ketika banyak daerah yang ditaklukkan, Khalifah Umar memutuskan untuk tidak membagi-bagikan tanah tersebut sebagaimana ditentukan dalam Q.S Al-Anfāl (8): 41. Tanah-tanah tersebut dibiarkan tetap dimiliki oleh para pemilik semula dengan kompensasi membayar *kharāj* dan *jizyah*. Dengan demikian, tanah-tanah tersebut diperlakukan sebagaimana tanah *fay'*.[277]

Perkembangan Ushr

Suku-suku Arab pra-Islam telah biasa menarik pungutan atau retribusi dari kafilah-kafilah dagang sebagai imbalan atas perlindungan yang mereka berikan di saat melintas di wilayah mereka, atau sebagai kompensasi karena melewatinya. Upeti (*ju'alah*) ini merupakan pungutan yang mengandung paksaan dan tekanan dengan jumlah tertentu (biasanya 10%).[278]

Retribusi atau pungutan ini menjadi salah satu unsur pengeluaran yang harus dipersiapkan oleh eksportir untuk keberlangsungan hidup mereka, bahkan untuk mempertahankan hidup. Jika ada kafilah dagang yang tidak mau membayar pungutan tersebut maka ia akan dicegat, dirampas, dan bahkan dibunuh meskipun kafilah itu adalah utusan raja.[279]

Sebagaimana dikisahkan bahwa Kisra Anusyahwan (Penguasa Persia) mengirim rombongan kafilah yang mengangkut kayu sebagai bahan baku persenjataan panah untuk salah satu administraturnya di Yaman. Di Bani Tamim kafilah ini dipungut sejumlah upeti (*ju'alah*) oleh pihak lain (karena adanya kolusi) sehingga dapat meneruskan perjalanan dengan aman sampai ke Yaman. Mendengar adanya kolusi ini Bani Tamim mengejar kafilah tersebut dan kemudian merampas serta membunuh sebagian dari mereka.[280] Kisah tersebut menginformasikan kepada kita bahwa bentuk pungutan upeti atau retribusi yang sifatnya memaksa terhadap para pedagang saat melintas di wilayah suku tertentu merupakan tradisi yang telah berlangsung lama, sebelum peradaban Islam muncul.

Setelah Islam hadir, Nabi mengambil kebijakan untuk menghapuskan pajak *ju'alah* antar provinsi yang masuk dalam wilayah kekuasaan dan termasuk dalam wilayah perjanjian yang disepakati dengan suku-suku yang tunduk di bawah kekuasaannya. Kebijakan ini, menurut Adiwarman dimaksudkan Nabi sebagai upaya untuk menggairahkan perdagangan.[281] Namun, sebagian ulama menilai bahwa pelarangan itu terkait dengan adanya unsur kezaliman (pemaksaan dan vandalisme) dalam *ju'alah* atau *al-maks*.[282]

Penulis lebih cenderung menganggap kecaman Nabi itu sebagai respon Nabi untuk mencegah bentuk-bentuk kezaliman (kekerasan, pemerasan dan gangguan keamanan) dalam praktek-praktek pemungutan upeti sebelumnya. Banyak hadits yang mengisahkan keengganan sejumlah orang untuk diangkat sebagai *āsyir* karena merasa bertentangan dengan hati nuraninya. Di antaranya adalah riwayat dari ibn Sirin, katanya "Mereka ingin mempekerjakanku untuk menarik upeti sepersepuluh atas Ablah (sebuah negeri di pesisir Dijlah) tetapi aku menolak. Seorang lalu datang kepadaku dan berkata: "Mengapa anda tidak mau mengerjakan sesuatu yang dikerjakan oleh Umar...?" [283]

Setelah beberapa waktu retribusi ini dibekukan dalam Islam, kemudian muncul pemikiran Khalifah

---

276 Ketentuan pembagian ini didasarkan pada Q.S. Al-Anfal (8): 41;

اِنْفِرُوْا خِفَافًا وَّثِقَالاً وَّجَاهِدُوْا بِاَمْوَالِكُمْ وَاَنْفُسِكُمْ فِيْ سَبِيْلِ اللّٰهِ ۗ ذٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ اِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُوْنَ (٤١

277 Menurut definisi Yahya ibn Adam, *ghanimah* adalah segala sesuatu yang diperoleh dari musuh dengan cara perang, sedangkan yang diperoleh dengan cara damai disebut dengan *fay'* (yaitu berupa *kharaj* dan *jizyah*). Lihat kitabnya, *Al-Kharaj,* hlm. 121.

278 Pungutan ini juga disebut dengan *al-maks.* Beberapa hadits Nabi mengisahkan kecaman Nabi terhadap praktek pemungutan upeti ini. Misalnya hadits riwayat Imam Muslim (III/1323), dan Abu Dawud (III/132).

279 Khalil Abdul Karim, *Sejarah Perkelahian Makna*, terj. Kamran As'ad (Yogyakarta: LkiS, 2003), hal. 66.

280 Sebagaimana dikutip oleh Khalil Abdul Karim, *Ibid.,* hlm. 67.

281 Adiwarman Karim, *Sejarah Pemikiran Ekonomi Islam,* hlm. 70

282 Munawar Iqbal, *Financing Public Expenditure: An Islamic Perspective* (Jeddah: IRTI, 2004), hal. 53

283 Dalam Abu Yusuf, *Al-Kharaj*, hlm. 148.

Umar ibn *Khaṭṭāb* untuk menerapkannya kembali sebagai salah satu sumber pemasukan keuangan publik,[284] namun dengan istilah yang berbeda, yakni *ushr*. Latar belakang penetapan kembali pajak retribusi yang secara literal berarti "sepersepuluh" ini adalah adanya permohonan dari kaum *ḥarby* Manbij untuk melakukan perdagangan di negara Islam dengan membayar sepersepuluh dari nilai barang.[285] Setelah berkonsultasi dengan para sahabat, Umar mengabulkan permintaan mereka.

Latar belakang lain (yang lebih populer) atas dimunculkannya kembali *ju'alah* adalah kasus khusus yang diangkat oleh Abu Musa al-Asy'ary yang melaporkan kepada Khalifah Umar bahwa pedagang-pedagang Muslim dikenakan pajak sepersepuluh di wilayah asing (*ard al-ḥarby*). Khalifah menanggapi laporan itu dengan menetapkan pajak *ushur* kepada mereka dengan tingkat prosentase yang berbeda, "Ambillah olehmu dari mereka (*ahl al-ḥarb*) sebesar pungutan yang mereka ambil dari pedagang Muslim (10%). Ambil dari *ahl al-dhimmah* separuhnya (5%), sementara untuk orang-orang Islam ambillah satu dirham dari setiap kelipatan 40 (2,5%)."[286]

Secara umum, semua jenis komoditas perdagangan yang masuk ke negara Islam merupakan objek *ushur*. Ketentuan-ketentuan dasar mengenai *ushur* yang digariskan oleh Abu Yusuf dalam kitabnya adalah sebagai berikut.[287]

1. Barang-barang wajib pajak adalah yang dimaksudkan sebagai komoditas perdagangan.
2. Bila pedagang adalah seorang Muslim, maka besarnya pajak adalah 2,5 persen (pajak dihitung berdasarkan jumlah total komoditas).
3. Bila pedagang adalah seorang *dhimmy*, besarnya pajak adalah 5 persen.
4. Bila pedagang adalah orang asing, besarnya pajak adalah 10 persen.
5. Pajak boleh dibayarkan dalam bentuk uang cash maupun barang.
6. Batas minimāl barang wajib pajak adalah sama dengan ketentuan nishab dalam zakat, yaitu senilai dengan 200 dirham.
7. Bila pedagang tinggal selama lebih dari satu tahun, maka komoditasnya akan dikenakan pajak lagi.
8. Pedagang Muslim dan *dhimmy* hanya dikenakan sekali pajak untuk komoditas yang sama.
9. Bila pedangang asing telah pulang ke negaranya dan kemudian kembali lagi, maka dikenakan pajak lagi.
10. Bukti pembayaran pajak harus menyebutkan jumlah pajak yang dibayarkan, nilai barang kena pajak, dan tanggal.
11. Pajak dikenakan untuk perdagangan antar propinsi di negara Islam.
12. Besar kecilnya beban pajak mempertimbangkan kebijakan yang berlaku di negara-negara lain.
13. Barang-barang yang dinilai hanya sedikit dibebaskan dari pajak
14. Barang-barang kebutuhan pokok dibebaskan dari pajak atau dibebani pajak dengan pertimbangan lain.

Dari ketentuan-ketentuan umum di atas, terlihat bahwa salah satu faktor penentu tingkat pajak adalah status para pedagang, yakni status kewarganegaraannya dan agamanya. Pembedaan tersebut adalah sesuatu yang wajar untuk realitas sosio-politik saat itu, bahkan sangat *fair*. Kenyataannya para

---

284 Abu Yusuf, *Kharaj*, hlm. 134

285 Ibid. Penggalan surat permohonan itu berbunyi: دعنا ندخل أرضك تجارا وتعشرنا…

286 Ibid., hlm. 135. Teks Khalifah Umar tertulis: خذ أنت منهم كما يأخذون من تجار المسلمين, وخذ من أهل الذمة نصف العشر, ومن المسلمين من كل اربعين درهما(اى ربع العشر)

287Ahmad Oran dan Salim Rashid, "Fiscal Policy in Early Islam," hlm. 126.

pedagang *dhimmy* memang lebih banyak membutuhkan perlindungan dari para perampok dibandingkan dengan kaum Muslim. Di samping itu juga harus dipertimbangkan bahwa pedagang Muslim harus membayar zakat untuk komoditas mereka, sedangkan *dhimmy* hanya berkewajiban membayar *ushr* ketika mengadakan aktifitas perdagangan lintas batas saja.

Terlepas dari zakat, yang dapat diklasifikasikan sebagai kewajiban religius, pajak yang lebih besar yang diberlakukan untuk pedagang asing dibandingkan pajak untuk warga negara sendiri mengindikasikan adanya bisnis "nasional." Dalam sistem kebijakan publik modern, sistem *ushr* sangat mirip dengan kebijakan subsidi. Lebih jauh, penggunaan pajak insentif, dalam arti memberikan peluang yang lebih besar kepada kalangan pedagang nasional untuk tumbuh lebih cepat serta melindungi mereka dari kompetitor asing, merupakan implikasi nyata dari sistem *ushr* periode klasik.

Al-ushr, dalam pengertiannya sebagaimana dipraktekkan pada masa awal, bisa jadi akan kehilangan relevansinya dengan kontek kebijakan ekonomi saat ini, terutama bila dilihat dari sisi persaudaraan universal Islam (*ukhuwah Islāmiyah*). Abdul Mannan menilai *ushr* sebagai kendala bagi perdagangan internasional dan bertentangan dengan norma Islam yang tidak mengenal diskriminasi dalam perdagangan.[288] Namun menurutnya dari sisi lain, yakni melihat kondisi negara-negara Islam yang miskin dan sedang berkembang, praktek modern bea cukai dapat diterima sejauh untuk meningkatkan kesejahteraan mereka. Dalam kenyataannya, "versi modern" dari *ushr* ini masih banyak diterapkan oleh berbagai negara untuk melindungi produksi dalam negeri.

Perkembangan Jizyah

Berbagai istilah yang digunakan al-Qur'an untuk menyebut sumber-sumber keuangan publik Islam antara lain adalah *fay*', *ghanimah*, *anfāl*, *khums* dan *jizyah.* Penyebutan istilah-istilah tersebut pada umumnya terkait dengan perang (*jihad, qital, ghazwah*) dan penaklukan (*futuḥ*). Dengan demikian bisa dipahami bila beberapa istilah tersebut hanya muncul sekali dalam al-Qur'an; seperti *anfāl* dalam Q.S. al-Anfāl (8): 1, *khums* dalam Q.S. al-Anfāl (8): 41, dan *jizyah* dalam Q.S. al-Taubah (9): 29.

قَاتِلُوا الَّذِيْنَ لَا يُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْاٰخِرِ وَلَا يُحَرِّمُوْنَ مَا حَرَّمَ اللّٰهُ وَ رَسُوْلُهٗ وَلَا يَدِيْنُوْنَ دِيْنَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ حَتّٰى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَّدٍ وَّهُمْ صٰغِرُوْنَ ﴿٢٩

Perangilah orang-orang yang tidak beriman kepada Allah dan tidak (pula) kepada hari Kemudian, dan mereka tidak mengharamkan apa yang diharamkan oleh Allah dan RasulNya dan tidak beragama dengan agama yang benar (agama Allah), (yaitu orang-orang) yang diberikan Al-Kitab kepada mereka, sampai mereka membayar jizyah dengan patuh sedang mereka dalam keadaan tunduk.

Satu-satunya ayat yang menyebut *jizyah* ini turun ketika terjadi Perang Tabuk, yakni pertempuran terakhir yang diikuti Rasulullah.[289] Latar belakang perang tersebut adalah pertikaian antara *Dār al-Islām* dengan *Dār al-ḥarb*. Memanfaatkan situasi ini, maka setelah wahyu turun Nabi menghimbau para pemimpin dan raja non-Muslim untuk memeluk Islam atau membayar *jizyah*. Pilihan bagi yang tidak mau menerima tawaran itu adalah perang.[290]

Istilah *ṣāhirūn* dalam ayat *jizyah* tersebut pada umumnya diartikan dengan "ketundukan." Pengartian ini menurut Abdul Mannan didasarkan kepada dua alasan, pertama, karena semua Muslim baik laki-laki, perempuan, maupun anak-anak dibebaskan dari *jizyah*. Kedua, penggunaan kekuatan (pemaksaan) untuk mengkonversi keberagamaan seseorang tidak diperbolehkan dalam al-Qur'an.[291]

288M. Abdul Mannan, *Teori dan Praktek Ekonomi Islam*, terj. M. Nastangin (Yogyakarta: Dana Bhakti Wakaf, 1993), hlm. 250.

289 Ibn Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-Adzim*, (Istanbul: Dar Qahraman wa al-Tawzi', 1984), 4:75

290 Menurut Abu Ubayd Nabi mengirim beberapa surat kepada para raja/pemimpin Zoroaster, Oman, Yaman, Bizamtium, Persia dan Absinia.

291 M. Abdul Mannan, *Teori dan Praktek Ekonomi Islam*, hlm. 250.

Berdasarkan kondisi sosio-ekonomik saat itu, pengenaan pajak *jizyah* kepada kaum non-Muslim merupakan bentuk kompensasi atas perlindungan dan rasa aman yang diberikan oleh pemerintah kepada mereka. Selain itu, *jizyah* juga dapat dipahami sebagai bentuk penghargaan yang diberikan kepada mereka atas ketundukannya (*sahirun*) kepada hukum Islam. Dengan demikian, seorang warga negara hanya dapat dikategorikan sebagai *dhimmy* bila ia telah menundukkan diri kepada aturan-aturan pemerintah Islam. Secara ekonomik, kategori ini lebih menguntungkan bagi mereka dibandingkan dengan kondisi mereka bila tidak mau menundukkan diri pada hukum yang berlaku.

Al-Qur'an tidak menetapkan jumlah yang baku mengenai penarikan *jizyah*. Sementara itu, al-Sunnah menyebutkan berbagai besaran yang bervariasi. Pada prinsipnya, besarnya pungutan didasarkan pada "kemampuan untuk membayar", atau tidak memberatkan bagi wajib pajak (*ahl al-dhimmah*).[292] Salah satu wujud penerapan prinsip tersebut adalah bahwa anak-anak dan wanita tidak diwajibkan membayar *jizyah*.

Tingkat pajak dalam sistem perpajakan masa awal Islam menekankan pada kriteria kesamaan dan prinsip "kemampuan untuk membayar." Abu Yusuf berpendapat bahwa penguasa memiliki kewenangan untuk mengurangi atau menambah tingkat pajak sesuai dengan produktifitas tanah dan kemampuan wajib pajak.[293] Demikian halnya, tingkat beban *jizyah* tidak ditetapkan di awal, sebab penetapannya mempertimbangkan perubahan sesuai dengan kemampuan para pembayar pajak. Karena itu, perbedaan tingkat *jizyah* (12, 24, 48 dirham per tahun) dibebankan sesuai dengan kemampuan membayar *ahl al-dhimmah*.[294]

Pembayaran tingkat pajak yang berbeda-beda (disesuaikan dengan kemampuan) dalam kebijakan keuangan publik Islam masa awal tersebut dalam teori perpajakan modern kemudian disebut dengan "kapasitas fiskal." Kapasitas fiskal dalam pengertian modern mencakup dua pengertian, yakni keadilan horizontal dan vertikal. Berdasarkan keadilan horizontal, maka setiap warga negara harus membayar pajak sesuai dengan pendapatannya. Sedangkan berdasarkan keadilan vertikal, setiap warga negara yang berpendapatan lebih tinggi harus membayar pajak yang lebih tinggi pula dibandingkan dengan warga berpenghasilan lebih rendah.[295]

Abu Yusuf menyebut prinsip pemungutan pajak yang didasarkan kepada nilai yang tidak tetap dengan istilah *muqasamah*.[296] Menurutnya, tingkat pajak semestinya tidak ditetapkan di awal dengan nilai yang pasti,[297] namun harus mempertimbangkan tingkat kemampuan dan prosentase penghasilan (pajak proporsional). Sistem ini menuntut adanya pembedaan tingkat pajak menurut pendapatan mereka.

Sebagai contoh kasus penerapan sistem tersebut, Abu Yusuf mengemukakan sistem pajak yang berlaku di Sawad pada masa Khalifah Umar. Sebelum menetapkan prosentase pajak, Khalifah telah membentuk sebab dewan yang ditugaskan untuk mengukur luas tanah Sawad serta meneliti kapasitas finansialnya. Dari survei yang dilakukan, luas tanah tersebut adalah 36000000 acre.[298] Berdasarkan masukan dewan, Khalifah menetapkan besarnya pajak adalah satu dirham untuk setiap *jarib* (ukuran tanah) dan satu *qafiz* gandum atau *barley* (sejenis gandum) untuk daerah (tanah) yang dilalui sungai. Jumlah ini merupakan sepertiga dari jumlah pajak yang telah ditentukan oleh pemegang otoritas kekuasaan sebelumnya.[299]

Dengan menganalisis sistem pajak yang diterapkan di Sawad, Abu Yusuf berpendapat bahwa

---

292 Ugi Suharto, *Keuangan Publik Islam*, 115

293 Abu Yusuf, *Kitab al-Kharaj,* hlm. 85.

294 Abu Ubayd, *Kitab al-Amwal*, hlm. 45

295 J. Richard Aronson, *Public Finance* (Singapura: McGraw-Hill, 1985), hlm. 308

296 Abu Yusuf membahas persoalan itu secara khusus dalam sub-bab yang berjudul "Apa yang Seharusnya Dilakukan di Sawad."

297 Sistem perpajakan yang telah ditetapkan nilainya disebut dengan *wazifah*

298 Abu Yusuf, *Kharaj,* hal. 36.

299 M. Nazori Majid, *Pemikiran Ekonomi Islam,* hlm. 84 dan Adi Warman Karim, *Sejarah Pemikiran*, 68

sistem yang seharusnya diberlakukan adalah sistem *muqasamah*.[300] Dalam hal ini, prinsip-prinsip yang digunakan dalam penetapan pajak di Sawad adalah:[301]

1) Tingkat produktifitas tanah
2) Elastisitas *income demand* terhadap tanah pertanian
3) Biaya irigasi
4) Situasi tanah terkait dengan pasar

C. Prinsip-Prinsip Kebijakan Pajak (Relevansi)

Diskusi tentang relevansi pajak (*kharāj*, *ushr* dan *jizyah* dan sebagainya) dalam Islam dengan pajak dalam ekonomi modern tentu hanya bisa dilakukan dalam bingkai prinsip-prinsip perpajakan secara umum. Pembatasan ini harus dilakukan mengingat adanya rentang waktu yang sangat panjang. Bahkan bila tidak dilakukan pembatasan ini, maka diskusi tentang keuangan publik Islam justru akan kehilangan relevansinya. Sebagai deskripsi, pada masa awal pendapatan pemerintah dari sektor *ghanimah*, *fay* dan *jizyah* adalah menjadi dana yang sangat urgen. Demikian juga, pengeluaran pemerintah untuk keperluan perluasan wilayah dan menjaga perbatasan sangat besar. Bila pembahasan kita saat ini masih berkisar pada persoalan-persoalan tersebut, dengan pendekatan *legal reasoning* atau *judicial oriented,* dan bukannya dengan pendekatan historis, maka sudah tentu diskusi tersebut hanya berhenti pada tataran teoritis.

Namun bila kita menggunakan kerangka pendekatan epistemologis, sesungguhnya konsep dan praktek perpajakan di zaman modern tidak berbeda dengan apa yang disinggung dalam kitab-kitab tentang keuangan publik periode awal Islam. Abu Yusuf dan Qudamah ibn Ja'far misalnya, lebih dari seribu tahun yang lalu telah menjelaskan teori dan praktek *jizyah* dan *ushr* dalam suatu pemerintahan Islam, dengan konsep yang sangat mirip dengan teori modern "kapasitas fiskal" yang mencakup "keadilan horizontal dan vertikal."

Literatur konvensional tentang keuangan publik banyak memberikan perhatian pada kriteria keadilan dalam kebijakan pajak. Kriteria ini menyatakan bahwa masing-masing pembayar pajak harus memberikan bagian yang adil dari kepemilikannya untuk pembiayaan pemerintah. "Bagian yang adil" tersebut, dalam ekonomi konvensional, pada umumnya diukur dengan dua cara. Pertama, pengukuran yang mengacu kepada prinsip manfaat dan kedua, mengacu kepada prinsip kemampuan membayar.[302] Sedangkan prinsip manfaat menyatakan bahwa setiap pembayar pajak memberikan kontribusi senilai dengan manfaat yang akan diterimanya dari layanan publik.[303]

Lebih jauh, prinsip kemampuan membayar dalam ekonomi konvensional menyatakan bahwa masyarakat harus memberikan sumbangan terhadap pengeluaran pemerintah sesuai dengan kemampuan mereka untuk membayar.[304] Berdasarkan prinsip ini, maka warga negara wajib pajak yang memiliki kemampuan yang sama dalam membayar pajak harus membayar dengan jumlah yang sama pula. Demikian juga, warga yang memiliki kemampuan lebih harus membayar lebih.

Struktur sistem pajak dalam ekonomi Islam masa awal, sebagaimana digagas oleh para tokoh dalam tulisan ini, menfokuskan pada kriteria kesamaan dan penekanan utama mereka adalah pada prinsip kemampuan untuk membayar. Untuk menegaskan kembali, Abu Yusuf misalnya, menyatakan bahwa

---

300 *Ibid*., hlm 48.

301 M. Sarra Nezhad, "Tribute (*Kharaj*) as a Tax on Land is Islam," dalam *International Journal of Islamic Financial Services*, Vol. 5, No. 1.

302 R.A. Musgrave dan P.B. Musgrave, *Public Finance in Theory and Practice* (Singapura: McGraw Hill, 1987), hlm. 228-229.

303 *Ibid*., hlm. 229.

304 *Ibid.*

penguasa memiliki wewenang untuk mengurangi atau meningkatkan pajak sesuai dengan kemampuan (produktifitas) tanah dan kemampuan pembayar pajak.[305] Demikian juga, tingkat beban *jizyah* (dan pajak lainnya) tidak ditetapkan di awal. Tingkatan tersebut mempertimbangkan situasi dan kondisi pembayar pajak.

Beberapa abad setelah Abu Yusuf, Adam Smith juga menetapkan bahwa perlindungan pemerintah untuk masyarakat dalam menutupi beban umum harus sesuai dengan kemampuan dan ketentuan. Ukuran tersebut didasarkan pada tingkat pemasukan, dan inilah yang dimaksud bahwa kewajiban membayar pajak harus disesuaikan dengan kemampuan finansial.[306]

Selain penekanan pada "kemampuan membayar," Abu Yusuf juga menyarankan penerapan prinsip kemanfaatan umum dalam pembiayaan layanan publik. Lagi-lagi, gagasan ini mengingatkan kepada teori pengacuan pada "kemanfaatan" dalam ekonomi konvensional sebagaimana telah disinggung di atas. Seperti telah kita lihat sebelumnya, kewajiban seorang *dhimmy* membayar *ushr* adalah dikatikan dengan manfaat yang akan mereka peroleh, yaitu demi keamanan atau "ijin gangguan." Asas yang sama, menurut Abu Yusuf, juga diterapkan untuk proyek-proyek pembangunan. Para petani misalnya, yang telah mengambil manfaat langsugn dari proyek irigasi, maka harus berpartispasi secara proporsional dalam pembiayaan proyek tersebut.[307]

D. Ke Arah Keadilan yang Lebih Luas

Keadilan diartikan secara beragam. Ibn Hazm misalnya, keadilan adalah terjaminnya kebutuhan minimum pokok bagi semua warga negara. Untuk tujuan inilah zakat dan *fai'* dialokasikan. Jika keduanya tidak mencukupi, maka tugas itu menjadi tanggungjawab pemerintah.[308] Abu Yusuf menambahkan bahwa *jizyah* yang dikenakan kepada z*immi* harus dialokasikan untuk kepentingan perlindungan bagi harta kekayaan dan usaha mereka. Oleh karena itu, wanita, anak-anak, dan orang tua tidak dikenakan *jizyah*.[309]

Dari apa yang mereka ungkapkan, dapat ditarik benang merah bahwa keadilan (dalam kebijakan keuangan publik) berarti adanya timbal balik antara hak dan kewajiban. Lebih tegas lagi, al-Gazali menyatakan bahwa pemerintah berkewajiban menolong warga negara yang menderita kesusahan karena masa paceklik, kelangkaan barang, dan tingginya harga-harga kebutuhan pokok. Pemerintah berkewajiban mengeluarkan pembiayaan untuk mereka yang diambil dari *bait al-mal.*[310] Pandangan al-Gazali tersebut sejalan dengan pandangan yang dikemukakan oleh Jassas ketika menafsirkan surat Yusuf.[311]

Dalam kerangka kajian ini, suatu perekonomian dikatakan telah mencapai taraf keadilan jika barang dan jasa yang dihasilkan didistribusikan sedemikian rupa, sehingga kebutuhan semua orang terpenuhi secara memuaskan, dan terdapat distribusi pendapatan dan kekayaan yang merata, serta tidak memberikan pengaruh yang merugikan terhadap kesempatan kerja, motivasi usaha, tabungan dan investasi.

Pendekatan Ibn Taimiyyah terhadap pemerataan pendapatan maupun kesempatan kerja memiliki keistimewaan tertentu yang membedakannya dengan pendekatan yang diterapkan dalam sistem ekonomi

---

305 Abu Yusuf, *Kitab al-Kharaj,* hlm. 85

306 Gazi Inayah, *Teori Komprehensif tentang Zakat dan Pajak*, terj. Zainudin Adnan dan N. Falah (Yogya: Tiara Wacana, 1995), hlm. 44-45.

307 *Ibid*., hlm. 109-110.

308Ibn Hazm, *al-Muhalla*, (Mesir: Matba'ah an-Nahdah, 1347), VI, hal. 156.

309 Abu Yusuf, *Kitab al-Kharaj*, hal. 272-3. Demikian juga pendapat yang dikemukakan oleh Imam asy-Syafi'i, dalam *al-Umm,* V, hal. 50.

310Abu Hamid al-Gazali*, at-Tibr al Masbuk fi Nasaikh al-Muluk,* (Kairo: Matba'ah Khairiyyah, tt.), hal. 94.

311 Jassas, *Ahkam al-Qur'an*, (Kairo: Matba'ah Salafiah, 1395), III, hal. 176

modern (Keynesian). Keistimewaan yang paling menonjol adalah bahwa pendekatan Ibn Taimiyyah terhadap pemberantasan kemiskinan merupakan sebuah kewajiban yang bersifat ganda (perintah agama dan kewajiban sebagai warga negara).[312]

Kebijakan keuangan publik diharapkan memainkan peranan yang penting dalam upaya pemberantasan kemiskinan dan menjaga agar pendapatan dan kekayaan yang adil terpelihara dalam batasan-batasan yang diterima oleh perekonomian Islam. Al-Qur'an dan as-Sunnah tidak menetapkan suatu sistem keuangan yang kaku. Islam tidak mengikat negara dengan ukuran pajak tertentu, suatu negara bisa saja mempunyai kebijakan yang berlainan dengan negara lain. Dalam hal ini ia menekankan akan pentingnya memperhatikan realitas sosial yang melingkupinya.

Penekanan yang utama sebagaimana disinyalir para ekonom muslim adalah pada tanggung jawab negara untuk memberikan penyelamatan pada kaum fakir miskin, dan dalam konteks inilah maka pengumpulan dan pendistribusian zakat pada setiap bagian negara merupakan suatu kewajiban. Meskipun pajak maupun zakat seharusnya dibebankan dan didistribusikan dengan mempertimbangkan nilai-nilai keadilan,[313] namun harus disadari bahwa keduanya tidak akan memperkaya kaum miskin. Paling tidak, pajak dan zakat diharapkan dapat berfungsi untuk menghapus ketidakadilan pendapatan dan kekayaan. Data dari negara-negara tertentu menunjukkan, zakat (tidak termasuk pajak) memiliki potensi untuk mengalihkan 3% sampai 4% hasil kotor domestik setiap tahun kepada penduduk miskin.[314]

Berbagai kajian keuangan publik Islam mengerucut kepada keadilan dan kesejahteraan sosial. Hal ini hanya dapat dicapai bila pemerintahan bersikap adil dan menganggap kepemimpinannya sebagai kepercayaan (amanat) yang diberikan oleh rakyat. Oleh karena itu dalam suatu perekonomian Islam, semua kebijakan dapat diambil asal tetap berpegang pada fungsi tersebut. Dalam hal ini, anggaran defisit sebagaimana dianjurkan Keynes, bisa saja diterima, dengan catatan jika data-data menunjukkan terjadinya peningkatan hasil dari negara peminjam dan ada kemampuan untuk membayar hutang itu.[315]

Namun, hemat penulis, pemakaian defisit anggaran harus diperhitungkan dengan cermat. Sebab, sekali suatu negara menggunakan anggaran defisit (yang berarti bergantung pada bantuan asing), maka sangat sulit untuk keluar dari ketergantungan tersebut.[316] Sebab, kebijakan pemotongan pengeluaran yang tinggi, atau penaikan pajak yang berlebihan yang dituntut oleh pengembalian selalu tidak dapat diterima secara politis maupun publik.[317] Banyak negara penerima bantuan hanya *involve* sedikit dalam proyek-proyek yang didanai dengan hutang luar negeri. Menurut Sritua Arief, terakumulasinya hutang luar negeri ini terjadi karena dua hal, pertama, nilai cicilan plus bunga yang lebih besar dari nilai hutang

---

312 Ibn Taimiyyah, *Al-Hisbah fi al-Islam,* (Beirut: Dār al-Kutub al-Arabiyyah, 1976), hal 95. Lihat juga, Ibn Taimiyyah, *as-Siyasah as-Syar'iyyah fi Islah ar-Ra'i wa ar-Ra'iyyah*, (Mesir: Dār al-Kitab al-'Arabiy, 1969), hal. 178

313 Ibn Taimiyyah, *As-Siyasah,* hal. 11, 46

314Ziauddin Ahmad, *Al-Qur'an, Kemiskinan dan Pemerataan Pendapatan*, terj. Ratri Pirianita, (Yogyakarta: Dana Bhakti Prima Yasa, 1998), hal. 51. Lihat juga, Sahri Muhammad, "Eksperimen Zakat Masjid Raden Fatah, Universitas Brawijaya" dalam Jurnal *Ulumul Qur'an*, no. 9, vol. II, 1991 M/1411 H, hal. 97. Meskipun masih dalam lingkup yang sangat terbatas, eksperimen ini menunjukkan suatu hasil yang menjanjikan.

315Umer Chapra, *Islam and the Economic Challenge*, (Herndon: The Islamic Foundation, 1995), hal. 303.

316Menurut data dari Jubilee Debt Campaign, sebuah jaringan yang melakukan advokasi untuk menghapus utang luar negeri negara-negara berkembang, pada tahun 2006, total utang luar negeri negara-negara berkembang adalah 2.9 triliun USD, dan pada tahun yang sama mereka membayar 573 miliar USD. Sementara negara-negara paling miskin di dunia, pada tahun yang sama membayar 34 miliar USD kepada negara-negara kaya; artinya negara-negara miskin membayar 94 juta USD setiap harinya kepada negara-negara kaya. Perhitungan lain menunjukkan bahwa negara-negara berkembang membayar 13 USD untuk membayar kembali 1 USD; dan sekitar 60 negara termiskin telah membayar 550 miliar USD untuk pinjaman pokok dan bunganya, selama 30 tahun terakhir, namun masih berutang 523 milliar USD.

317Indonesia merupakan contoh yang paling konkrit untuk menerangkan hal ini. Walaupun pengeluaran pemerintah disusun berdasarkan anggaran berimbang, namun secara substansial selalu defisit. Lebih buruk lagi, alokasi dari anggaran itu tak begitu efektif untuk menstimulasi perekonomian karena menghadapi berbagai persoalan pelik seperti kultur birokrasi yang korup, dan sumber pendanaan yang diperoleh dari utang. Akibatnya, upaya pemerintah untuk menstimulasi kebutuhan ekonomi selalu dibarengi dengan akumulasi hutang. Per akhir Januari 2014, hutang pemerintah Indonesia tercatat sebesar Rp2.465,45 triliun. Di samping itu, dampak lanjutan (*multiplier effect*) dari kebijakan tersebut tidak maksimal.

baru yang diterima, kedua, merosotnya nilai tukar (*terms of trade*) produk-produk ekspor dari negara-negara ini ke negara-negara maju.[318]

Penghasilan dari pajak tidak bisa ditingkatkan seiring dengan pengeluaran, karena dasar-dasar perpajakan yang terbatas dan ketidakefisienan serta korupsi administrasi perpajakan yang biasanya terjadi di negara-negara berkembang seperti indonesia. Selain itu, pajak yang terlalu tinggi akan merusak dunia investasi dan output, sehingga pada akhirnya menyebabkan lambannya pertumbuhan ekonomi.[319] Untuk mengatasi keadaan ini, pemerintah tidak mungkin lagi menggunakan resep Keynes, karena persoalan yang mendasarinya sama sekali telah berbeda dengan konteks sekarang. Sebagaimana sering ditekankan oleh Keynes sendiri, bahwa persoalan ekonomi adalah persoalan jangka pendek.

Kritik yang sering dilontarkan terhadap teori Keynes adalah bahwa ia mempostulasikan investasi semata-mata berfungsi sebagai alat untuk memperbesar permintaan efektif. Keynes tidak banyak mempersoalkan kandungan suatu investasi. Banyak negara berkembang yang mendukung teori Keynes, Pihak pengambil keputusan ekonomi nasional di negara-negara tersebut melakukan upaya-upaya yang efektif untuk mengarahkan investasi ke sektor-sektor yang produktif. Apa yang terjadi adalah kegiatan investasi yang mendukung *rentier consumption.*[320] Semakin besar dana investasi disalurkan untuk tujuan investasi seperti ini, maka akan semakin rendah tingkat pertumbuhan persediaan barang modal yang dapat digunakan untuk tujuan reproduksi.

Keseluruhan perangkat kebijaksanaan Keynes kendati mengandung tujuan-tujuan pemerataan dan perluasan kerja, masih dianggap oleh banyak pihak sebagai perangkat kebijakan ekonomi yang sangat berorientasi kepada pertumbuhan. Redistribusi dijalankan melalui pertumbuhan, bukan bersama pertumbuhan. Sementara itu banyak kalangan yang melontarkan pendapat bahwa kebijaksanaan-kebijaksanaan yang telah dijalankan untuk menghadapi gejolak-gejolak eksternal yang berpengaruh negatif terhadap ekonomi Indonesia dianggap sebagai kebijaksanaan yang hanya bersifat *stop-gap measures*. Sebagai *stop-gap measures* kebijaksanaan-kebijaksanaan ini kurang mengandung bobot strategis untuk jangka panjang sehingga dikhawatirkan tujuan-tujuan jangka panjang proses pembangunan menjadi semakin jauh dari jangkauan. Dikhawatirkan strategi perdagangan luar negeri yang pragmatis dapat menjadi lebih dominan dalam wawasan pembangunan disubordinasikan terhadap strategi perdagangan luar negeri bukan sebaliknya.

Pemakaian kebijakan fiskal sebagai teknik stabilisasi jangka pendek pada prakteknya menghadapi masalah, yakni kurang efektif. Perubahan tingkat pajak, khususnya perubahan pajak pendapatan, adalah tidak praktis dan memakan waktu yang lama; demikian juga halnya dengan proporsi yang besar dari pengeluaran pemerintah untuk, misalnya, pembangunan sekolah, jalan, rumah sakit dan pertahanan nasional, menggambarkan komitmen ekonomi dan sosial jangka panjang dan perubahannya tidak mudah dilakukan tanpa melalui prosedur formalitas perundingan politik yang cukup panjang. Demikian juga perubahan dalam pajak atau pengeluaran mengakibatkan efek pengganda (*multiple effect*),[321] tetapi untuk jangka waktu panjang yang tidak dapat ditentukan.

Selain itu, penggunaan kebijakan fiskal untuk mempertahankan agar perekonomian tetap berjalan pada tingkat permintaan agregat yang tinggi untuk mencapai penggunaan tenaga kerja penuh sering mengarah pada inflasi yang disebabkan oleh permintaan (*demand-pull inflation*).

Karena suatu kebijaksanaan pajak agaknya kurang efektif dalam mempromosikan keadilan dan kesamaan sosial, maka dalam konteks masyarakat yang berorientasi kepada kemakmuran, seperti

---

318 Sritua Arief, *Teori dan Kebijaksanaan Pembangunan*, (Jakarta: CIDES, 1998), hal. 238

319Abdelhameed Bashir dan Ali F. Darrat, "Human Capital, Government Policies, and Economic Growth: Some Evidence for Muslim Countries" dalam *Economic Growth and Human Resource Development in an Islamic Perspective*, Ehsan Ahmed, ed., (Herndon: The International Institute of Islamic Thought, 1993), hal. 99

320 Sritua Arief, *Teori dan Pengantar*, hal. 8

321 Yaitu perubahan semula dari pengeluaran akan bertambah dan menyebar dalam ekonomi secara keseluruhan.

masyarakat Islam, perencanaan perekonomian dan kebijaksanaan pembelanjaan jangka menengah yang memberi prioritas luas bagi pembelanjaan masyarakat menjadi sangat penting. Kebijaksanaan jangka menengah dalam hal ini adalah kebijakan yang menetapkan serangkaian target untuk kebutuhan pinjaman sektor publik (*public-sector borrowing requirement*). Dengan demikian, tujuan dari kebijakan ini adalah untuk memberi kesempatan lebih bagi sektor swasta dalam kancah perekonomian.

Prioritas luas bagi pembelanjaan masyarakat ini harus sejalan dengan seluruh tuntutan untuk menjamin keadilan sosial baik statis maupun dinamis. Implikasi langsung dari pernyataan ini adalah bahwa, akan harus ada suatu pembagian yang adil antara kebutuhan konsumsi langsung dengan kebutuhan pembentukan modal (investasi).

Secara umum belanja masyarakat haruslah mencerminkan kenyataan bahwa dalam perekonomian Islami, negara harus memainkan peranan penting, tidak hanya sebagai satu katalis melainkan juga sebagai agen perubahan yang aktif, dalam proses dinamis menggerakkan perekonomian ke arah cita-cita Islam. Di bidang kebijaksanaan stabilitasi, negara juga akan terlibat dalam proyek-proyek untuk menciptakan kesempatan kerja di daerah-daerah minus dan juga untuk membangkitkan permintaan efektif pada saat depresi.

Meskipun negara memainkan peran yang penting, namun harus dijaga jangan sampai kebijakannya menafikan peran swasta. Hal ini akan berakibat pengebirian kreativitas swasta dalam menciptakan output. Selain itu, pemerintah hendaknya juga dapat mengelola fungsi zakat dengan baik, sebab sebagaimana uraian sebelumnya, zakat mempunyai potensi yang luar biasa untuk menciptakan keadilan dan kesejahteraan masyarakat.

E. Penutup

Sejarah menunjukkan bahwa perkembangan pemikiran tentang keuangan publik telah dimulai sejak awal kehadiran Islam itu sendiri. Persinggungan Islam dengan peradaban-peradaban lain menjadi penting ditelusuri untuk memahami hukum Islam dengan baik. Khalifah Umar ibn Khaṭṭāb telah memulai upaya-upaya kontekstualisasi hukum Islam sesuai dengan kondisi sosio-historis yang melingkupinya. Seringkali upayanya itu harus berhadapan dengan pola-pola pemahaman tekstualis para sahabat. Puncak pemberlakuan sistem pajak yang mengacu kepada sistem keuangan publik masa Islam klasik adalah pada masa Dinasti Abbasiyah. Hal itu setidaknya terbukti dari sejarah perkembangan pemikiran para ekonom di masa tersebut, di antaranya adalah Abu Yusuf dan Abu Ubayd.

Terkait dengan sistem perpajakan *ushr* dan *jizyah*, dengan mengikuti ijtihad Khalifah Umar, pemerintah Muslim modern sudah semestinya membuat rekonstruksi dan standarisasi aturan pembayaran pajak (fiskal) untuk mewujudkan keadilan serta menghindari perasaan diskriminasi di antara masyarakat. Dalam kontek pemikiran ekonomi kontemporer, faktor terpenting yang perlu dipertimbangkan dari ijtihad Umar ibn Khaṭṭāb adalah pendekatan yang digunakannya untuk selalu mereaktualisasikan ketentuan-ketentuan Islam dengan mempertimbangkan perubahan kondisi sosio-historis. Wallahu a'lam bi al-shawab

DAFTAR PUSTAKA

Abu Ubayd, *Kitab al-Amwāl* (Beirut: Dār al-Kutub, 1986).

Abu Yusuf, *Kitab al-Kharāj* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1979).

Ahmad, Ziauddin, *Al-Qur'an, Kemiskinan dan Pemerataan Pendapatan*, terj. Ratri Pirianita, (Yogyakarta: Dana Bhakti Prima Yasa, 1998).

Al-Gazali, Abu Hamid, *at-Tibr al Masbuk fi Nasaikh al-Muluk,* (Kairo: Matba'ah Khairiyyah, tt.).

Arief, Sritua, *Teori dan Kebijaksanaan Pembangunan*, (Jakarta: CIDES, 1998),

Aronson, J. Richard, *Public Finance* (Singapura: McGraw-Hill, 1985).

Azmi, Sabahuddin, *Islamic Economics: Public Finance in Early Islamic Thought* (New Delhi: Goodword Books, 2004).

Azwar, Adiwarman Karim, *Sejarah Pemikiran Ekonomi Islam* (Jakarta: Rajagrafinso Persada, 2004).

Bashir, Abdelhameed dan Ali F. Darrat, "Human Capital, Government Policies, and Economic Growth: Some Evidence for Muslim Countries" dalam *Economic Growth and Human Resource Development in an Islamic Perspective*, Ehsan Ahmed, ed., (Herndon: The International Institute of Islamic Thought, 1993).

Chapra, Umer, *Islam and the Economic Challenge*, (Herndon: The Islamic Foundation, 1995).

Ibn Hazm, *al-Muhalla*, (Mesir: Matba'ah an-Nahdah, 1347).

Ibn Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-Adzim*, (Istanbul: Dār Qahraman wa al-Tawzi', 1984).

Ibn Manzur, *Lisan al-Araby* (Kairo: Dār al-Mishriyyah, t.t.).

Ibn Taimiyyah, *Al-Hisbah fi al-Islam,* (Beirut: Dār al-Kutub al-Arabiyyah, 1976).

Ibn Taimiyyah*, al-Siyasah al-Syar'iyyah fi Islah al-Ra'i wa al-Ra'iyyah*, (Mesir: Dār al-Kitab al-'Arabiy, 1969).

Inayah, Gazi, *Teori Komprehensif tentang Zakat dan Pajak*, terj. Zainudin Adnan dan N. Falah (Yogya: Tiara Wacana, 1995).

Iqbal, Munawar, *Financing Public Expenditure: An Islamic Perspective* (Jeddah: IRTI, 2004)

Jassas, *Ahkam al-Qur'an*, (Kairo: Matba'ah Salafiah, 1395).

Karim, Khalil Abdul, *Sejarah Perkelahian Makna*, terj. Kamran As'ad (Yogyakarta: LkiS, 2003).

Khalaf, 'Abd al-Wahhab, *al-Siyasah al-Syar'iyyah* (al-Munirah: Matba'ah al-Taqaddum, 1977).

Majid, M. Nazori, *Pemikiran Ekonomi Islam Abu Yusuf* (Yogyakarta: PSEI STIS, 2003).

Mannan, M. Abdul, *Teori dan Praktek Ekonomi Islam*, terj. M. Nastangin (Yogyakarta: Dana Bhakti Wakaf, 1993).

Muhammad, Sahri, "Eksperimen Zakat Masjid Raden Fatah, Universitas Brawijaya" dalam Jurnal *Ulumul Qur'an*, no. 9, vol. II, 1991 M/1411 H.

Musgrave, R.A. dan P.B. Musgrave, *Public Finance in Theory and Practice* (Singapura: McGraw Hill, 1987).

Nezhad, M. Sarra, "Tribute (*Kharāj*) as a Tax on Land is Islam," dalam *International Journal of Islamic Financial Services*, Vol. 5, No. 1.

Peerzade, Sayed Afzal (ed.), *Readings in Islamic Fiscal Policy* (Delhi: Adam Publisher, 1996).

Sadeq, Abulhasan M. dan Aidit Ghazali (ed.), *Readings in Islamic Economic Thought* (Kuala Lumpur: Longman Mālaysia, 1992).

Suharto, Ugi, *Keuangan Publik Islam: Reinterpretasi Zakat dan Pajak* (Yogyakarta: PSZ STIS, 2004).

Konstruksi Nasionalisme Religius (Relasi Cinta dan Harga Diri dalam Karya Sastra HAMKA)

Oleh: Dr. Nunu Burhanuddin, Lc., M.A*)

ABSTRAK

Kajian tentang konstruksi nasionalisme religius dilatarbelakangi oleh pengalaman historis Indonesia dengan nasionalisme, khususnya dalam hubungan dengan agama yang sangat kompleks. Kompleksitas itu tidak hanya disebabkan perbedaan-perbedaan pengalaman historis dalam proses pertumbuhan nasionalis-me, tetapi juga oleh realitas Indonesia yang sangat pluralistik, baik secara etnis maupun agama. Kemudian seiring menguatnya ideologi nasionalis-sekuler pasca kemerdekaan, muncullah konsep nasionalisme berdasarkan sejumlah sumber yang bertolak belakang satu sama lain. Itulah nasionalisme eklektik ala Soekarno yang menerapkan 'analisis Marxis tentang penindasan imperialisme dan pada saat yang sama, menggunakan sikap permusuhan kaum Muslimin terhadap penjajah kafir. Ia menggelindingkan konsep Nasakom untuk menyimbolkan kesatuan nasionalisme, agama dan komunisme. Pada aras ini, penulis melihat permasalahan kompleks ideologi NASAKOM, sehingga banyak tokoh, ulama, dan ilmuan Muslim yang mengambil jarak dengan tokoh nomor wahid di Indonesia saat itu, seperti Muhammad Natsir, Haji Agus Salim, Muhammad Hatta dan HAMKA. Tokoh yang disebut belakangan, yakni Haji Abdul Malik bin Abdul Karim Amrullah ini-lah yang menjadi perhatian penulis terkait konsep nasionalisme yang diusungnya.

Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui konstruksi pemikiran nasional-isme-religius HAMKA dalam karya-karya sastranya, seperti Si Sabariah, Di Bawah Lindungan Ka'bah, Tenggelamnya Kapal Van Der Wirjk, dan Merantau ke Deli. Data-data yang diperoleh dari novel-novel di atas dianalisis melalui teori hermeneutika, suatu pendekatan ilmiah yang menghubungkan antara pembaca (qari) dengan teks (al-Maqru') --dalam hal ini karya-karya sastra HAMKA.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa Nasionalisme HAMKA, ditempatkan dalam koridor nasionalisme-religius dengan cabaran dua hal pokok, yaitu bentuk pemikiran nasionalisme religius HAMKA serta kiprah nyata dalam dalam kon-stelasi peta politik nasional. Pemikiran nasionalisme-religius HAMKA dituangkan dalam berbagai bukunya, terutama dalam novel-novelnya seperti Si Sabariah, Di Bawah Lindungan Ka'bah, Tenggelamnya Kapal Van Der Wirjk, dan Meratau ke Deli. Sedangkan kiprah dalam politik dapat dilihat dari ketokohannya sebagai pimpinan organisasi Muhammadiyah, aktivis Masyumi, dan Majelis Ulama Indonesia (MUI).

A. Pendahuluan

Ada anggapan bahwa nasionalisme sebagai sebuah ideologi telah tamat dan luntur dimakan zaman. Anggapan ini menyisakan bantahan, seperti diurai oleh Daniel Bell dalam bukunya, *The End of Ideology* bahwa nasionalisme sebagai ideologi yang diklaim telah berakhir adalah kekeliruan fatal dan distortif. Menurut Bell, ketika ideologi-ideologi lama seperti Marxisme telah *exhausted* (lumpuh) dalam masyarakat Barat, terutama Eropa Barat dan Amerika, ideologi-ideologi "baru" semacam industrialisasi, modernisasi, Pan-Arabisme, dan warna kulit (*etnisitas*) justru menemukan momentumnya, khususnya di negara-negara yang baru bangkit di Asia Afrika seusai Perang Dunia II.[322] Jelas, nasionalisme tidak mati, meski ia memang kelihatan surut di negara-negara maju. Simak juga pendapat Hobsbawm, ahli nasionalisme Marxis, dalam bukunya *Nations and Nationalism since 1780: Programme, Myth, Reality*. Menurutnya, nasionalisme kini memang tidak lagi menjadi kekuatan utama dalam perkembangan

322 Daniel Bell, *The End of Ideology,* Illinois: The Free Press, 1960, h. 373

historis masyarakat dunia. Namun, ini tidak berarti bahwa nasionalisme tidak lagi mengemuka dalam politik dunia sekarang ini, atau sudah sangat ber-kurang dibandingkan masa sebelumnya. Nasionalisme dapat menjadi satu faktor yang rumit atau katalis bagi perkembangan-perkembangan lain.[323]

Semua gejala ini menjelaskan bahwa nasionalisme sedang mengalami kebangkitan kembali, khususnya di kalangan masyarakat yang berada dalam transisi ke arah kebudayaan industrial. Ini juga merupakan argumen Fukuyama dalam karya terkenalnya, *The End of History and The Last Man*. Dengan nada mirip Bell dan Hobsbawn, Fukuyama menilai, nasionalisme tidak lagi menjadi kekuatan signifikan dalam sejarah. Ia melihat semakin surutnya nasionalisme 'lama' di negara-negara demokrasi paling liberal dan maju di Eropa. Kalau pun mereka masih berpegang pada 'nasionalisme', itu lebih bersifat kultural ketimbang politik, dan karenanya lebih toleran.[324] Dengan demikian, nasionalisme tetap bergelora di banyak bagian Dunia Ketiga dan Eropa Timur. Bahkan, dalam segi-segi tertentu, dapat diprediksi kekuatan gelombangnya hampir sama dengan kebangkitan nasionalisme pada abad ke-19 dan 20. Ia akan bertahan lebih lama dibandingkan pengalaman nasionalisme di Eropa Barat dan Amerika.

B. Pemikiran Nasionalisme

Proses globalisasi yang berlangsung demikian cepat belakangan ini cenderung melenyapkan batas-batas nasionalisme; namun pada saat yang sama, ia juga mendorong peningkatan nasionalisme yang diekspresikan dalam berbagai cara dan medium. Dalam konteks ini, argumen bahwa Nasionalisme masih eksis dapat dilihat dari munculnya kembali paham negara atau gerakan (bukan negara) yang populer berdasarkan pendapat warga negara, etnis, budaya, keagamaan dan ideologi. Kategori-kategori ini lazimnya saling berkaitan dan kebanyakan teori nasionalisme mencampuradukkan sebagian atau semua elemen tersebut. Kategori-kategori ini dapat dilihat dalam beberapa model berikut.

Pertama, Nasionalisme kewarganegaraan (atau nasionalisme sipil), yaitu sejenis nasionalisme dimana negara memperoleh kebenaran politik dari penyertaan aktif rakyatnya, "kehendak rakyat" atau "perwakilan politik". Teori ini dibangun oleh Jean-Jacques Rousseau melalui bukunya berjudul *Du Contract Sociale* (atau dalam Bahasa Indonesia "Mengenai Kontrak Sosial").[325]

Kedua, Nasionalisme etnis, yaitu sejenis nasionalisme di mana negara memperoleh kebenaran politik dari budaya asal atau etnis sebuah masyarakat. Nasionalisme etnis dibangun oleh Johann Gottfried von Herder,[326] yang memperkenalkan konsep *Volk* (bahasa Jerman untuk "rakyat"). *Ketiga*, Nasion-alisme romantis (juga disebut nasionalisme organik, atau nasionalisme identitas). Nasionalisme ini merupakan lanjutan dari nasionalisme etnis dimana negara memperoleh kebenaran politik secara "organik" hasil dari bangsa atau ras; menurut semangat romantisme. Misalnya nasionalisme yang dibangun melalui kisah "Grimm Bersaudara",[327] yaitu Jacob dan Wilhelm Carl Grimm mengenai kisah-kisah heroik etnis Jerman.

Keempat, Nasionalisme Budaya, yaitu nasionalisme yang dibangun berdasarkan kebenaran politik dari budaya bersama, dan bukannya "sifat ketu-runan" seperti warna kulit, ras dan sebagainya. Contoh terbaik tentang nasion-alisme budaya adalah nasionalisme rakyat Tiongkok yang menganggap negara

---

323 E.J., Hobsbawm, *Nasionalisme Menjelang Abad 21,* Yogyakarta: Tiara Wacana, 1992, h. 193

324 Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, New York: The Free Press, 1992, h. 266

325 Jean-Jacques Rousseau lahir di Jenewa, Swiss 28 Juni 1712 dan meninggal di Perancis tahun 1778. Pemikiran filosofisnya mempengaruhi revolusi Perancis dan perkembangan politik modern.

326 Johann Gottfried von Herder (lahir 1744 dan meninggal tahun 1803) adalah filosof, kritikus dan theolog Jerman. Herder lebih dikenal, terutama karena kontribusinya terhadap filsafat sejarah. Lihat http://www.Encyclopedia Britanica.com/Ebchecked/topic/Johann Gottfried von Herder.

327 Grimm Bersaudara merupakan kakak beradik, yaitu Jacob dan Wilhelm Carl Grimm. Keduanya merupakan akademisi berkebangsaan Jerman yang banyak mempublikasikan cerita rakyat dan dongeng paling masyhur di Eropa. Dongeng-dongeng seperti Puteri Salju, Cinderella, Hansel dan Gretel adalah sebagian kisah-kisah menarik yang kemungkinan besar ditulis oleh Grimm bersaudara. Lihat, perpuskecil. wordpress. com/2013/04.../dongeng-dongeng-grimm-bersaudara.

berdasarkan kepada budaya. Di kalangan masyarakat Tiongkok, unsur ras telah dikesam-pingkan sehingga golongan Manchu serta ras-ras minoritas lain karena faktor budayanya masih dianggap sebagai rakyat negeri Tiongkok.[328]

Kelima, Nasionalisme kenegaraan, yakni variasi nasionalisme kewarga-negaraan yang digabungkan dengan nasionalisme etnis. Di sini perasaan nasionalisme relatif kuat sehingga diberi keutamaan mengatasi hak universal dan kebebasan. Contoh dari praktik nasionalisme kenegaraan adalah Nazisme, dan nasionalisme Turki kontemporer. Secara sistematis, bilamana nasionalisme kenegaraan itu kuat, maka akan muncul tarikan yang berbalut konflik kepada kesetiaan masyarakat dan terhadap wilayah. Fenomena aktual tentang ini adalah nasionalisme Turki yang melakukan tindakan penindasan terhadap bangsa Kurdi.

Bentuk lain dari nasionalisme adalah nasionalisme religius, yaitu sejenis nasionalisme dimana negara memperoleh legitimasi politik dari persamaan agama. Walaupun begitu, lazimnya nasionalisme ini merupakan campuran dengan nasionalisme etnis. Sebagai contoh, Nasionalisme Turki modern yang muncul sebagai reaksi terhadap kehancuran Turki Usmani. Pada awalnya, nasionalisme Turki merupakan gerakan agama dengan kecenderungan progressif dan modernis. Setelah kemenangan kekuatan-kekuatan nasonalis dalam perang kemerdekaan Turki, nasionalisme kemudian berubah menjadi sekuler. Sejak tahun 1950, istilah "Nasionalis" di Turki melekat pada kelompok Muslim konservatif. Dan karena partai-partai di Turki tidak bisa dibentuk berdasarkan agama, maka istilah "nasionalis" merujuk kepada kekuatan "umat Islam" dalam tataran politik.

Dari beberapa gambaran di atas muncul pertanyaan penting, apakah perkembangan nasionalisme kontemporer di berbagai belahan dunia memberikan implikasi terhadap munculnya nasionalisme di tanah air? Pertanyaan ini sulit dijawab, terlebih untuk memberikan peta yang pasti dan akurat. Sebab, harus diakui, terdapat semacam kelangkaan studi tentang nasionalisme di Indonesia dalam dasawarsa terakhir. Masih langkanya studi tentang subyek ini mengisya-ratkan bahwa umumnya para ahli tentang Asia Tenggara menganggap nasion-alisme bukan lagi isu penting bagi kawasan ini. Hal ini sekaligus mengindikasikan bahwa gejolak dan gemuruh nasionalisme yang begitu menyala-nyala sejak awal abad 20 sampai akhir dekade 1960-an, kini semakin menyurut di Asia Tenggara, termasuk di Indonesia.

Meminjam teori Fukuyama, bahwa ideologi modernisasi dan *develop-mentalism*, secara *de facto,* menggantikan nasionalisme politik yang menjadi ideologi dominan di kawasan Asia Tenggara sebelum tahun 1970-an. Kebutuhan dan pertimbangan-pertimbangan pragmatis untuk mencapai tingkat pertumbuhan ekonomi yang direncanakan seolah memaksa Indonesia dan banyak negara berkembang lainnya mengorbankan sentimen nasionalisme mereka *vis-à-vis* kekuatan-kekuatan dominan internasional. Dengan menilik teori "ketergantungan" (*dependency theory*), kita melihat Indonesia dan banyak negara yang termasuk ke dalam Dunia Ketiga, yang terseret ke dalam orbit kapitalisme internasional.[329]

Gejala ini kian menguat dengan meningkatnya globalisasi sejak 1980-an. Bermula dengan globalisasi pasar dan ekonomi yang berintikan liberalisasi pasar dan ekonomi, globalisasi juga dengan segera mengimbas ke dalam bidang politik, sosial, budaya dan seterusnya. Dalam bidang politik, globalisasi berarti liberalisasi politik yang memunculkan gelombang-gelombang demokrasi, yang pada akhirnya membuat berakhirnya negara-negara dengan rejim-rejim otoriter. Dalam pada ini Indonesia pun mengalami liberalisasi politik ini sejak 1998. Kemudian pada saat yang sama, secara kontradiktif globalisasi yang mendorong terjadinya liberalisasi politik, juga disinyalir memunculkan nasionalisme etnis dan nasionalisme keagamaan.

---

328 Kesediaan dinasti Qing untuk menggunakan adat istiadat Tionghoa membuktikan keutuhan budaya Tionghoa. Malah banyak rakyat Taiwan menganggap diri mereka nasionalis Tiongkok sebab persamaan budaya mereka, tetapi menolak RRC karena pemerintahan RRC berpaham komunisme.

329 Fukuyama, *The End of History....*h. 275

Dengan bertahannya negara-kebangsaan Indonesia atau dikenal dengan Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI), maka nasionalisme masih kokoh di Indonesia. Nasionalisme politik (kecuali dalam bentuk kedaulatan dan keutuhan wilayah) memang terlihat semakin menyurut, apalagi dengan berakhirnya perang dingin. Di sini kita melihat semakin berkurangnya konflik-konflik yang berakar dari nasionalisme politik di Indonesia. Ini pada gilirannya memunculkan momen-tum baru bagi nasionalisme ekonomi dan kultural. Dengan kata lain, modernisasi dan industrialisasi yang berlangsung dalam ukuran cepat dan berdampak luas mengakibatkan Indonesia dan negara-negara berkembang umumnya harus menemukan dan mempertahankan pasar untuk produk-produk industri ekonomi, khususnya di negara-negara maju. Di sini nasionalisme ekonomi di Indonesia dan negara-negara berkembang harus berhadapan dengan proteksionisme negara-negara maju, khususnya Amerika Serikat dan Eropa Barat.

Menilik perkembangan ke-Indonesiaan, setidaknya ada tiga fase krusial nasionalisme, yaitu fase pertumbuhan, fase akselerasi, dan fase kematangan. Fase pertama ditandai penyerapan gagasan nasionalisme yang selanjutnya diikuti pembentukan organisasi-organisasi, yang oleh Hobsbawn disebut "proto-nasion-alisme".[330] Kemunculan dan pertumbuhan proto-nasionalisme, dalam banyak hal, merupakan konsekuensi dari perubahan-perubahan cepat dan berdampak luas yang berlangsung di Indonesia dan banyak negara lain umumnya pada dekade-dekade awal abad 20. Dalam periode ini, sebagaimana kita ketahui, kolonialisme Belanda di Indonesia melaksanakan kebijaksanaan-kebijaksanaan sosial dan ekonomi 'liberal'. Tema lain yang dikembangkan pada fase proto-nasionalisme atau nasionalisme awal ini adalah penciptaan dan penggalangan semangat nasionalitas *vis-à-vis* penjajah, atau disebut tahapan Kebangkitan Nasional. Represi yang dilakukan pemerintah kolonial mengakibatkan dimensi politis nasionalisme dalam fase ini tidak bisa mekar secara sempurna. Karena itulah yang lebih menonjol dalam pertumbuhan nasionalisme pada tahap ini adalah peng-galangan dimensi-dimensi sosial dan kultural. Bahkan, organisasi-organisasi proto-nasionalis yang muncul dan berkembang lebih bersifat kultural, sosial, pendidikan, dan ekonomi ketimbang politis. Hal ini dapat dilihat dari organisasi-organisasi sejak Budi Utomo, Jong Java, Jong Islamieten Bond, sampai pada SDI dan SI, misalnya. Melalui organisasi-organisasi inilah *"an imagined political community"* mulai mengambil bentuknya dalam masyarakat Indonesia.[331]

Fase kedua, yaitu fase akselerasi, terjadi pada masa pendudukan Jepang yang singkat (1940-1945) sebagai periode katalis dalam mengakselerasi per-tumbuhan nasionalisme di Asia Tenggara. Pendudukan Jepang otomatis menghambat kepentingan dan tujuan pemerintahan kolonial Eropa. Selain itu, sebagai bagian dari kebijaksanaan anti-Baratnya, Jepang dengan sengaja men-dorong pertumbuhan nasionalisme lokal di Indonesia dan wilayah-wilayah lainnya. Bahkan, Jepang memberikan peluang --betapa pun terbatasnya-- kepada para pemimpin lokal untuk membicarakan masa depan wilayah dan bangsa mereka masing-masing. Dalam fase ini, seperti bisa diduga, nasionalisme sangat sarat dengan muatan politis ketimbang sosial dan kultural. Tema pokok nasionalisme di sini adalah apa yang disebut pemimpin nasionalis, semacam Soekarno, sebagai *"nation and character building",* yakni memupuk keutuhan dan integritas negara dan bangsa yang akan segera terwujud, sebagaimana dijanjikan Jepang. Pembinaan nasionalisme dalam konteks ini, sesuai dengan kebijakan Jepang, bertujuan mencegah dengan cara apapun kembalinya kolonialisme dan imperialisme Eropa ke berbagai wilayah Asia. Pendudukan Jepang menciptakan perkembangan-perkembangan yang sangat kompleks bagi pertumbuhan nasion-alisme Indonesia. Golongan nasionalis yang memegang kendali sejak pertum-buhan awal nasionalisme, dengan sengaja, dialienasikan penguasa Jepang. Jepang lebih memberi kesempatan dan ruang gerak kepada para pemimpin agama dan ulama. Hal ini sekadar langkah-antara untuk memobilisasi umat Islam dari tingkat paling bawah, 'akar rumput' (*grassroot*). Langkah ini pada gilirannya mencip-takan konflik antara kepemimpinan nasionalis dan kepemimpinan yang berakar pada sentimen keagamaan.

330 Hobsbawm, *Nasionalisme Menjelang Abad XXI....*, h. 57-93

331 Lihat, B. Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism,* London: Verso, 1991, h. 5-7

Hanya beberapa saat menjelang berakhirnya pendu-dukan, Jepang kembali menoleh kepada kelompok nasionalis 'sekuler'. Dengan sengaja, kelompok ini berhasil mengkonsolidasi diri untuk kemudian memegang kendali dalam proses pembentukan *'nation state'* Indonesia. Kepemimpinan agama pada akhirnya harus melakukan kompromi untuk meratakan jalan bagi pembentukan negara kebangsaan Indonesia, dengan menerima Pancasila sebagai ideologi nasional.[332]

Kemudian fase kematangan nasionalisme Indonesia tercapai pada masa Soekarno. Berkat kemampuan intelektual dan retorikanya, presiden pertama Indonesia ini berhasil menggelorakan nasionalisme Indonesia, khususnya *vis-à-vis* kekuatan-kekuatan yang disebutnya sebagai neo-kolonialisme dan imperialisme (NEKOLIM). Soekarno, bukan hanya menjadi perumus nasionalisme Indonesia yang eklektik, melainkan juga menjadi 'juru bicara' nasionalisme paling arti-kulatif, baik bagi Indonesia mau pun bagi negara-negara yang baru bebas dari cengkeraman imperialisme dan kolonialisme Barat. Bagi Soekarno, nasionalisme merupakan konsep sentral untuk membangun Indonesia yang mandiri dan terhormat di tengah percaturan internasional. Ia mengutuk eksklusivisme dan *chauvinisme* nasionalisme Eropa, yang justru menciptakan eksploitasi terhadap bangsa-bangsa Asia Afrika.

Maka, pengalaman historis Indonesia dengan nasionalisme, khususnya dalam hubungan dengan agama sangatlah kompleks. Kompleksitas itu tidak hanya disebabkan perbedaan-perbedaan pengalaman historis dalam proses pertumbuhan nasionalisme, tetapi juga oleh realitas Indonesia yang sangat pluralistik, baik secara etnis mau pun agama. Peta etnografis Indonesia sangat kompleks, antara lain sebagai hasil dari tipografi kawasan ini. Indonesia dihuni kelompok-kelom-pok etnis dalam jumlah besar yang, selain mempunyai kesamaan-kesamaan fisik-biologis, juga memiliki perbedaan-perbedaan linguistik dan kultural yang cukup substansial. Meski pun demikian, dalam pertumbuhan nasionalisme di Indonesia umumnya, etnisitas dapat dikatakan tidak sempat sepenuhnya mengalami kristalisasi menjadi dasar nasionalisme. Banyak faktor yang menghalangi ter-jadinya kristalisasi sentimen etnisitas tersebut. Yang terpenting di antara faktor-faktor itu adalah agama dan kesadaran tentang pengalaman kesejarahan yang sama. Dalam pengalaman ke-Indonesiaan, realitas kemajemukan etnisitas beserta potensi divisif dan konfliknya dengan segera dijinakkan faktor Islam sebagai agama yang dipeluk mayoritas penduduk Islam menjadi *"supra-identity"* dan fokus kesetiaan yang mengatasi identitas dan kesetiaan etnisitas. Dengan demikian, kedatangan dan perkembangan Islam di Indonesia tidak hanya menya-tukan berbagai kelompok etnis dalam pandangan keagamaan dan dunia yang sama, tetapi juga dalam aspek-aspek penting --yang bahkan menjadi dasar nasionalisme-- khususnya bahasa. Berkat Islam, bahasa Melayu yang kemudian menjadi bahasa Indonesia, menjadi *lingua franca* berbagai kelompok etnis di Indonesia.[333] Kesetiaan pada Islam di Indonesia pada gilirannya memperkuat kesadaran pengalaman kesejarahan yang sama. Dalam pengertian ini, penjajahan Belanda --yang secara teologis menurut ajaran Islam sebagai kafir-- merupakan semacam *blessing in disguise.* Implikasinya sangat jelas, penjajahan Belanda mendorong berbagai kelompok etnis di Indonesia bersatu pada tingkat teologis keagamaan.

Kemudian pasca kemerdekaan seiring menguatnya ideologi nasionalis-sekuler, yang didasarkan kepada rasa cinta kepada seluruh manusia, maka konsep nasionalisme harus mampu mengikat seluruh bagian masyarakat Indonesia. Kecenderungan eklektik Soekarno memungkinkannya untuk merumuskan konsep nasionalisme semacam itu berdasarkan sejumlah sumber yang bisa bertolak belakang satu sama lain. Dalam perumusan nasionalismenya, ia dapat mengambil analisis Marxis tentang penindasan imperialisme. Pada saat yang sama, ia juga menggunakan sikap permusuhan kaum Muslimin terhadap penjajah kafir. Dengan melakukan hal seperti itu, Soekarno dapat mengembangkan gagasan sentral tentang *nasion* sebagai sebuah entitas yang dapat mendamaikan berbagai elemen yang bertentangan dalam masyarakat Indonesia dan mensubordinasikannya ke bawah tujuan-tujuan jangka panjang. Dalam kerangka itulah pada 1960-an, ia kemudian menggelindingkan konsep Nasakom untuk menyimbolkan

332 Azyumardi Azra, *Japan, Indonesia, Islam and the Muslim World*, Jakarta: The Japan Foundation", 2006
333 Lihat, S.M.N. al-Attas, *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*, Bandung: Mizan, 1977

kesatuan nasionalisme, agama, dan komunisme.[334] Pada titik inilah, penulis melihat permasalahan kompleks dari ideologi Nasakom Soekarno, sehingga banyak tokoh, ulama, dan ilmuan Muslim yang mengambil jarak dan batas dengan tokoh nomor wahid di Indonesia saat itu, seperti Muhammad Natsir, Haji Agus Salim, Muhammad Hatta dan HAMKA. Tokoh yang disebut belakangan, yakni Haji Abdul Malik bin Abdul Karim Amrullah inilah yang menjadi perhatian penulis terkait konsep nasionalisme yang diusungnya.

C. Biografi dan Peta Intelektualisme HAMKA

Haji Abdul Malik Karim Amrullah atau lebih dikenal sebagai HAMKA, lahir 17 Februari 1908 atau bertepatan dengan 14 Muharram 1326 H di Ranah Minangkabau, desa Kampung Molek, Nagari Sungai Batang, di tepian danau Maninjau, Luhak Agam, Sumatera Barat.335 Ia lahir sebagai anak pertama dari tujuh orang bersaudara dan dibesarkan dalam keluarga yang taat melaksanakan ajaran agama Islam. Sebelum mengenyam pendidikan di sekolah, HAMKA tinggal bersama neneknya di sebuah rumah di dekat Danau Maninjau. Ketika berusia enam tahun, ia pindah bersama ayahnya ke Padang Panjang. Sebagaimana umumnya, anak laki-laki di Minangkabau, sewaktu kecil ia belajar mengaji dan tidur di surau yang berada di sekitar tempat ia tinggal, sebab anak laki-laki Minang memang tak punya tempat di rumah.[336]

Di surau, ia belajar mengaji dan silek (baca: silat), sementara di luar itu, ia suka mendengarkan kaba, yaitu kisah-kisah yang dinyanyikan dengan alat-alat musik tradisional Minangkabau.[337] Pergaulannya dengan tukang-tukang kaba, memberikannya pengetahuan tentang seni bercerita dan mengolah kata-kata. Kelak melalui novel-novelnya, HAMKA sering mencomot kosakata dan istilah-istilah Minangkabau. Seperti halnya sastrawan yang lahir di ranah Minang, pantun dan petatah-petitih menjadi bumbu dalam karya-karyanya.

HAMKA seorang ulama multi dimensi, hal itu tercermin dari gelar-gelar kehormatan yang disandangnya. Dia bergelar "Datuk Indomo" yang dalam tradisi Minangkabau berarti pejabat pemelihara adat istiadat. Dalam pepatah Minang, ketentuan adat yang harus tetap bertahan dikatakan dengan *"sebaris tidak boleh hilang, setitik tidak boleh lupa"*. Gelar ini merupakan gelar pusaka turun temurun pada adat Minangkabau yang didapatnya dari kakek dari garis keturunan ibunya; Engku Datuk Rajo Endah Nan Tuo, Penghulu suku Tanjung. Kemudian sebagai ulama Minang, HAMKA digelari "Tuanku Syaikh", berarti ulama besar yang memiliki kewenangan keanggotaan di dalam rapat adat dengan jabatan Imam Khatib menurut adat Budi Chaniago.[338] Dan sebagai pejuang, HAMKA memperoleh gelar kehormatan "Pangeran Wiroguno" dari Pemerintah Republik Indonesia.

HAMKA banyak menghasilkan karya ilmiah Islam dan karya fiksi seperti novel dan cerpen. Pada tahun 1928, HAMKA menulis buku romannya yang pertama dalam bahasa Minang dengan judul *'Si Sabariah'*. Kemudian, ia juga menulis buku-buku lain, baik yang berbentuk roman, sejarah, biografi dan oto-biografi, sosial kemasyarakatan, pemikiran dan pendidikan, teologi, tasawuf, tafsir, dan fiqih. Sekitar 300 buku besar dan kecil telah ia tulis. Karya ilmiah ter-besarnya adalah Tafsir Al-Azhar. Di antara novel-novelnya seperti 'Tenggelam-nya Kapal Van Der Wijck', 'Di Bawah Lindungan Ka'bah', dan 'Merantau ke Deli' juga menjadi perhatian umum dan menjadi buku acuan sastra di Malaysia dan Singapura. Beberapa penghargaan dan anugerah juga ia terima, baik di tingkat nasional maupun internasional.

---

334 Sartiman Setiawan, *Penafsiran Hamka Tentang Politik Dalam Tafsir Al-Azhar*, Perpustakaan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2009, h. 12

335 HAMKA, *Tasauf Modern*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1983, h. xv

336 Natsir Tamara, dkk., *HAMKA di Mata Hati Umat*. Jakarta: Sinar Harapan, 1996, h. 78

337 Shobahussurur, *Mengenang 100 tahun Haji Abdul Malik Karim Amrullah HAMKA*. Jakarta: Yayasan Pesantren Islam Al-Azhar, 2008, h. 17

338 HAMKA, *Ayahku*, Jakarta: Pustaka Panjimas, cet. IV, 1982, h. 5

Pada tahun 1959, sebagai intelektual Islam, HAMKA memperoleh peng-hargaan gelar "Ustadzyyah Fakhriyyah" *(Doctor Honoris Causa)* dari Universitas Al-Azhar, Mesir, pada Maret 1959. HAMKA mendapat anugerah gelar Doktor HC dari Universitas Al-Azhar, Kairo atas jasa-jasanya dalam penyiaran agama Islam dengan menggunakan bahasa Melayu (HAMKA, 1983: xvi). Dalam sejarah Al-Azhar, HAMKA adalah tokoh keempat yang mendapat penghargaan gelar Doctor HC dari universitas tertua di dunia itu. Sebelumnya gelar HC diberikan kepada Abdul Karim Amrullah pada tahun 1926, berdua bersama Buya Abdullah Ahmad dari Padang. Sedangkan tokoh ketiga adalah Rahmah el-Yunusiah dari Diniyah Putri Padang Panjang pada tahun 1957. Dengan demikian, dalam sejarah Al-Azhar di Kairo, ayah dan anak mendapat gelar Doktor HC barulah dari Indonesia, yaitu HAMKA dan ayahnya. Pada 1974 gelar serupa diperolehnya dari Universitas Kebangsaan Malaysia. Pada upacara wisuda di gedung parlemen Malaysia, Tun Abdul Razak, Rektor Universitas Kebangsaan yang waktu itu menjabat sebagai Perdana Menteri menyebutnya dengan *"Promovendus Professor Doctor* HAMKA". Kemudian gelar Profesor juga diperolehnya dari Universitas Prof. Dr. Moestopo.[339]

HAMKA termasuk penulis produktif. Ia rajin menulis sejak masih remaja. Kepiawaiannya menulis menunjukkan bahwa HAMKA memiliki wawasan ilmu pengetahuan yang luas. Meski tanpa gelar kesarjanaan seperti tokoh-tokoh lainnya, akan tetapi kepiawaianya menulis dapat dikatakan melebihi para pemilik gelar akademik Doktoral sekalipun. Dari karya-karyanya, tulisan-tulisan HAMKA dapat dikategorikan ke dalam beberapa kelompok tulisan, antara lain tulisan berbentuk sastra, ilmu pengetahuan, majalah, hingga ilmu keagamaan dalam bentuk risalah-risalah dan tafsir. Dari sekian banyak karyanya, yang paling sensasional adalah roman *Tenggelamnya Kapal Van der Wicjk* dan *Tafsir Al-Azhar*. Karya yang terakhir disebut bahkan diberi judul oleh Syeikh Mahmud Syaltut, Grand Syekh Al-Azhar. Ini tentunya merupakan penghormatan yang luar biasa dari pimpinan Universitas Tertua dan Terkemuka di dunia.

Dari karya-karya HAMKA ini dapat diambil pelajaran berharga bahwa menjadi ulama, cendekiawan ataupun guru yang setiap hari berada di lingkungan kampus adalah tidak lengkap apabila tidak memiliki karya ilmiah. Kemudian dari sekian banyak karangannya itu hampir semuanya terpublikasikan melalui pener-bitan, baik lokal maupun nasional. Ini berarti karangan-karangan HAMKA diterima di pasaran. Pekerjaan seperti tidaklah gampang, sebab untuk diakui oleh penerbit membutuhkan publikasi intensif hingga tertarik untuk menerbitkan. Bagian penting dari karangan HAMKA adalah apa saja yang bisa dan sempat ditulis maka beliau tuliskan. Inilah karakter warisan Nabi sebagai penyampai dakwah, *"Balligu 'anni walaw ayatan"* [Sampaikan dariku walaupun satu ayat].

D. Cinta dan Harga Diri dalam Karya Sastra HAMKA

1. Roman Si Sabariyah Dalam Cinta Tanah Air

Roman "Si Sabariah" adalah bentuk prosa baru yang berupa cerita fiksi yang masuk golongan cerita panjang, yang isinya menceritakan kehidupan seseorang atau beberapa orang yang dihubungkan dengan sifat dan jiwa mereka dalam menghadapi lingkungan hidupnya. Sebagai karya *munggaran*, HAMKA masih mencari bentuk dari pesan yang ingin disampaikannya. Setidaknya gambaran tentang problematika kehidupan masyarakat dengan berbagai karak-ternya menyajikan fakta sosiologis tentang suatu kultur, yang dalam hal ini adalah kultur Minangkabau. Roman Si Sabariah menawarkan pesan kebangsaan tentang kondisi alam, kultur dan perilaku masyarakat tertentu dalam bingkai kebinekaan.

Di dalam bahasa Arab sering kita jumpai kalimat-kalimat yang meng-arahkan pencitraan seseorang mengenai objek, kondisi alam dan kultur masya-rakat yang menunjukkan kepeduliannya. Sebuah kalimat dalam bahasa Arab, yang artinya, "Apabila engkau ingin mengenal pribadi seseorang, maka perhatikan bagaimana kecintaan dan kepeduliannya kepada tanah air tumpah darahnya." Maka, menilik

339 Irfan HAMKA, *Ayah....,* h. xix

perkara ini dapat disimak salah satu pantun HAMKA yang ditulis dalam roman *Si Sabariyah*. HAMKA menggambarkan keindahan nagari Sungai Batang yang terletak di pinggir Danau Maninjau, sebagai berikut:

Tengah hari cuaca terang, bayang-bayang bundar bak niru,
Kokok ayam berderai-derai,
murai berkicau atas kayu. Elang berkelit di udara,
langit jernih biru berbayang.
Padi di sawah sedang kuning,
pipit berbondong dengan unggas.
Air di danau tenang saja.
Kelabu bukit barisan,
terjorok rupa Ujung Tanjung,
Membalas nampak Ujung Jungut,
Tampak ranahnya Tanjung Balek
Jelas rukuknya nan dua itu,
terdandang bukit kuduk-banting.
Lurus jalannya nan ke Kubu,
berbelok tentang Labuh-Tegak,
Tertinggi rupa Tanah Sirah,
datar ranahnya buah-pondok;
Di lengong kiri dan kanan,
rumah gadang beratap ijuk,
Timah memutih di puncaknya,
di pandang jo mata terang.
Berbilang kampung yang di lihat,
kampung Banteng jo Batu Ujung,
Batung Panjang jo Jalan Banting,
watasnya labuh dan Nagari.

Kemudian kaki di langkahkan,
di sana nan Datar Tanjung Seni,
Landai ranahnya Kampung Tengah;
Di Barat Danau terbentang,
di atas gunung berjajar;
Di Hilir labuh terentang,
di mudik sawah berjenjang;
Di bukit tanaman tumbuh;
itu negeri Sungai Batang.[340]

Penggambaran HAMKA tentang keindahan kampung halaman bernama Sungai Batang pasca kepulangannya dari Mekkah mengingatkan kita kepada ajaran Nabi Ibrahim a.s. tentang kecintaan kepada tanah air. Ungkapan kecintaan Nabi Ibrahim a.s. kepada tanah Mekkah menggema kuat hingga terdengar ke seantero penjuru dunia. Ini lantaran ungkapan itu dinarasikan kembali oleh Tuhan Sang Pencipta di dalam Kitab Suci: "*Dan (ingatlah) ketika Nabi Ibrahim berdoa dengan berkata: "Wahai Tuhanku! Jadikanlah (negeri Mekah) ini, negeri yang aman sentosa, dan berikanlah rezeki dari berbagai jenis buah-buahan kepada penduduknya, Yaitu orang-orang yang beriman kepada Allah dan hari akhirat di antara mereka", Allah berfirman: "(Permohonanmu itu diterima) tetapi sesiapa yang kufur dan ingkar maka aku akan beri juga ia bersenang-senang menikmati rezeki itu bagi sementara (di dunia), kemudian Aku memaksanya (dengan menye-retnya) ke azab neraka, dan (itulah) seburuk-buruk tempat kembali.*"[341]

340 HAMKA, *Roman Si Sabariah*, tt., tp., h. 10
341 QS. Al-Baqarah: 126

Dalam ayat ini jelas menunjukkan bagaimana wujud cinta Nabi Ibrahim kepada tanah airnya dengan mendoakannya dalam tiga hal, (1) menjadi negeri yang aman sentosa, (2) penduduknya dilimpahi rezeki, dan (3) penduduknya beriman kepada Allah dan hari akhir. Tidaklah Nabi Ibrahim a.s., mendoakan seperti itu kecuali di hatinya telah tumbuh kecintaan terhadap negerinya. Tentu saja tidak untuk memperbanding ungkapan HAMKA dengan ungkapan Nabi Ibrahim a.s. yang konten ungkapannya jauh lebih kuat. Ungkapan Nabi Ibrahim a.s. melampaui pembicaraan tentang keindahan suatu objek, lantaran di dalamnya tertuang doa dan harapan tentang keamanan, kemakmuran dan keimanan para penghuninya. Berbeda dengan ungkapan HAMKA yang masih terbuai dalam penggambaran keindahan objek semata dengan mengenyampingkan pembicaraan mengenai penduduk Sungai Batang. Tetapi, penggambaran HAMKA tentang kampung halaman cukup menjadi argumen kecintaan terhadap tanah leluhur yang tentunya berimplikasi kepada karakter nasionalismenya. Penggambaran tanah Maninjau dengan danaunya tentu saja dapat membuat para pembaca syair HAMKA berdecak kagum, dan ini pada gilirannya dapat mengundang mereka untuk mengunjunginya sebagai objek wisata andalan Sumatera Barat.

2. Di Bawah Lindungan Ka'bah: Romansa Sentimental Berbalut Religi

Novel "*Di Bawah Lindungan Ka'bah*" pertama kali diterbitkan oleh Balai Pustaka pada tahun 1938, sebuah penerbitan milik Penerbitan Hindia Belanda. Balai Pustaka umumnya menolak karya bertema agama karena melakukan resistensi terhadap praktik penindasan kolonial Belanda di Indonesia. Meski begitu, roman ini dapat diterima *'as they considered its romance with a religious back-ground'*.

Dalam Novel ini HAMKA juga menceritakan dirinya naik haji, seperti dinyatakan dalam narasi berikut:

> *"Harga getah di Jambi, dan di seluruh tanah ini sedang naik, negeri Mekkah baru saja pindah dari tangan Syarief Husin ke tangan Ibnu Saud, Raja Hejaz dan Nejd dan daerah takluknya, yang kemudian ditukar namanya menjadi Kerajaan "Arabiyah Saudiyah". Setahun sebelum itu telah naik haji pula dua orang yang kenamaan dari negeri kita (Guru HAMKA HOS. Cokroaminoto dan KH. Mas Mansur yang menunaikan ibadah haji tahun 1926). Karena itu banyak orang yang berniat mencukupkan Rukun Islam yang kelima itu. Tiap-tiap kapal haji yang berangkat menuju Jeddah penuh sesak membawa Jemaah haji".*[342]

Kalimat ini menegaskan bahwa HAMKA dan para calon jemaah haji lainnya dari Indonesia, menaiki kapal pada tahun 1927 itu. Konon kabarnya, belumlah pernah orang naik haji seramai tahun 1927 itu, baik sebelum itu ataupun sesudahnya. Di sini, sebelum mengungkapkan tentang kondisi negeri Saudi Arabia, kondisi baru yang mendorong masyarakat Indonesia berbondong-bondong menunaikan ibadah haji, HAMKA terlebih dahulu menyebutkan tentang kondisi ekonomi dengan naiknya harga getah di pasaran dunia. Dua alasan ini menjadi pembangkit dan dorongan yang menyebabkan membludaknya jemaah haji asal tanah air. Inilah model penggambaran HAMKA dalam yang mendasarkan kepada data dan argumen pendukung karangannya.

Pada paragraf berikutnya, HAMKA menceritakan tentang perjalanan naik haji yang penuh gelombang dan tantangan.

> "Waktu itulah saya naik haji. Dari Pelabuhan Belawan saya telah berlayar ke Jeddah, menumpang kapal Karimata. Empat belas hari lamanya saya terkatung-katung di dalam lautan besar. Pada hari kelima belas sampailah saya ke Pelabuhan Jedah, di pantai Laut Merah itu. Dua hari kemudian saya pun sampai di Mekkah, Tanah Suci kaum muslimin sedunia. Alangkah besar hati saya ketika melihat Ka'bah."[343]

Pada paragraf ini HAMKA menjelaskan tentang penjuangan untuk menu-naikan ibadah haji, perjuangan yang dilalui melalui perjalanan laut yang memakan waktu tujuh belas hari. Perjuangan seperti ini sesungguhnya mengingatkan kita kepada firman Allah Swt dalam kitab suci. "*Dan berserulah*

342 HAMKA, *Di Bawah Lindungan Ka'bah*, Jakarta: Bulan Bintang, 2012, cet ke-32, h. 5
343 HAMKA, *Di Bawah Lindungan...,* h. 6

kepada manusia untuk mengerjakan haji, niscaya mereka akan datang kepadamu dengan berjalan kaki, dan mengendarai unta yang kurus yang datang dari segenap penjuru yang jauh."[344]

Setelah sampai di pelabuhan Jeddah dan kemudian masuk ke kota Makkah, muncullah kebanggaan dan kebahagiaan luar biasa lantaran bisa melihat Ka'bah. Nilai-nilai yang bisa diambil dari gagasan ini adalah nilai kebanggaan sebagai bangsa, yang mampu melakukan perjalanan melintasi samudra luas. Jika dipadukan dengan panggilan Tuhan lewat kalimat *talbiyah "Labbaikallahumma Labbaik..."*, maka jawaban dari panggilan ini akan terdengar serasi, *"Ya Allah, kami umat Islam, anak negeri bangsa Indonesia, hari ini datang menemui panggilanmu"*!

Bagian penting dalam cerita awal novel ini mengurai tentang persaudaraan dan sikap empati dari istri Engku Haji Dja'far yang bernama Mak Asiah.Tidak seperti istri-istri para hartawan lainnya yang suka meninggikan diri, ibu ini menunjukkan sikap empati dengan nasib dan kehidupan Hamid dan ibunya. Sikap empati ini kemudian ditunjukkan dengan keinginan keluarga Haji Dja'far untuk mengangkat anak kepada Hamid, menyekolahkan dan membiayai belanja harian-nya. Dalam novel ini, dikisahkan bagaimana bahagianya Hamid, anak yatim yang akan disekolahkan oleh keluarga Haji Dja'far. Berikut petikan kebahagiaan Hamid: "Pada suatu hari saya datang ke muka ibu saya dengan perasaan yang sangat gembira, membawa kabar suka yang sangat membesarkan hatinya, yaitu besok Zenab akan diantarkan ke sekolah dan saya dibawa serta. Saya akan disekolahkan dengan belanja Engku Haji Dja'far sendiri bersama-sama anaknya".[345]

Inilah nilai-nilai persaudaraan, budaya tolong menolong dan saling mem-bantu merupakan yang dimunculkan dalam suatu kultur Minangkabau. HAMKA, melalui karyanya ini ingin menunjukkan nilai-nilai persaudaraan, kesetiakawanan dan sikap tolong menolong dari seorang yang kaya terhadap orang yang tidak beruntung sebagai nilai-nilai luhur budaya bangsa yang perlu digali dan diles-tarikan.

Tulisan HAMKA kemudian mengarah kepada problem psikologis berbau romantisme semu dalam kisah Hamid, si anak pungut dan Zainab si anak juragan kaya raya. Kisah percintaan sentimentil yang mengurai empati berbalut nilai-nilai spiritualitas. Berikut ringkasan kisahnya:

> *"Hamid merupakan Muslim kelahiran Minangkabau, Sumatera. Ketika berusia empat tahun enam tahun, ia ditinggal mati oleh ayahnya, di saat ia belum kenal siapa ayahnya dan seperti apa rupanya.[346] Saat Hamid berusia enam tahun, ia diangkat sebagai anak oleh Haji Ja'far, suami dari Asiah, yang memiliki anak perempuan bernama Zainab.[347] Di rumah Haji Ja'far, Hamid menjadi teman bermain Zainab yang lama-kelamaan kian akrab seperti kakak dan adik. Setelah menamatkan pendidikan masing-masing di sekolah Hindia-Belanda. Hamid dan Zainab mulai jatuh cinta tetapi sama-sama tidak mengu-tarakannya.[348] Mereka kemudian terpisah, karena Hamid memutuskan pindah ke Padang Panjang untuk melanjutkan pendidikannya. Pada suatu waktu, ayah Zainab meninggal. Tak lama kemudian, ibu Hamid juga meninggal. Pada saat yang sama, ibu Zainab, Asiah meminta Hamid untuk membujuk anaknya agar menikahi sepupunya, sebagaimana tradisi yang umum berlaku pada saat itu.[349] Permintaan tersebut dijalankan oleh Hamid mengingat ibunya juga tidak mengizinkannya menikahi Zainab karena perbedaan kelas sosial, padahal dalam hati kecilnya Hamid sangat mencintai Zainab. Hamid kemudian mengalami patah hati akibat keputusan yang diambilnya, lalu memutuskan pergi ke Mekkah.[350] Setelah setahun berada di Mekkah, Hamid yang mulai menderita penyakit bertemu dengan Saleh. Istri Saleh, Rosna adalah teman dekat Zainab sehingga Hamid dapat mendengar kabar tentang Zainab. Dari penuturan Saleh, Hamid mengetahui bahwa ternyata Zainab mencintai dirinya,[351] dan Zainab tidak jadi menikah dengan laki-laki pilihan ibunya. Setelah mengetahui kenyataan*

344 QS. Al-Hajj: 27
345 HAMKA, *Di Bawah Lindungan...,* h. 17
346 HAMKA, *Di Bawah Lindungan...,* h. 11
347 HAMKA, *Di Bawah Lindungan...,* h. 16
348 HAMKA, *Di Bawah Lindungan...,* h. 23
349 HAMKA, *Di Bawah Lindungan...,* h. 35-36
350 HAMKA, *Di Bawah Lindungan...,* h. 39-41
351 HAMKA, *Di Bawah Lindungan...,* h. 53

yang menggembirakan itu,[352] Hamid memutuskan untuk kembali ke kampung halamannya usai menunaikan ibadah haji. Sementara itu, Saleh melalui istrinya mengirimkan surat untuk diberikan kepada Zainab yang isinya menggambarkan pertemuannya dengan Hamid. Namun Saleh mendapat balasan dari istrinya bahwa Zainab telah meninggal dunia.[353] Saleh tidak memberikan kabar tersebut kepada Hamid sebelum akhirnya Hamid mendesaknya. Kenyataan itu disusul dengan meninggalnya Hamid di hadapan Ka'bah.[354]

Dalam karya "Di Bawah Lindungan Ka'bah" ini pengarang menyajikan model penceritaan yang bersifat didaktis, yang bertujuan untuk mendidik pembaca berdasarkan sudut pandang penulis. Roman, yang dikarang oleh HAMKA lebih mengede-pankan ajaran tentang dasar-dasar Islam dibanding menyinggung tema kemodernan, seperti kebanyakan penulis saat itu, dan mengkritik beberapa tradisi yang menentang Islam. Inilah nilai-nilai religius, nilai-nilai moral dengan pemaparan plot cerita yang sentimental.

Novel ini menjadi cerita yang dikarang dengan baik dan gaya penulis-annya yang kuat. Para kritikus sastra Indonesia melihat bahwa karya HAMKA "Di Bawah Lindungan Ka'bah" sangat mementingkan nilai moral dan plotnya menggambarkan kultur kebangsaan pada tahun 1930-an. Bahkan, jika kita membandingkan berbagai macam novel pada waktu itu, novel "Di Bawah Lindungan Kabah" dikategorikan sebagai Roman Adat. Hal ini tercermin dari penggunaan bahasanya yang lebih difokuskan kepada nilai kesantunan dan religius. Jadi HAMKA bukan hanya sekadar memilih dan menjalin kata demi kata, akan tetapi, mencoba mengemukakan nilai-nilai budaya Minang melalui penggambaran dilematik tradisi yang kadangkala mesti mengorbankan perasaan dan naluri kemanusiaan. Di sinilah kejeniusan HAMKA dalam menguraikan kalimat-kalimat sehingga pembacanya ikut larut dalam kesedihan.

Perhatikan kembali bagaimana HAMKA menguraikan kalimat-kalimat berikut. "Dengan berurai air mata, Zainab menitipkan sepucuk surat kepada Soleh untuk disampaikan kepada Hamid. Zainab tidak tahu di mana kini Hamid berada. Rosna kekasih Soleh, tersuguk terharu menyaksikan betapa besar dan dalamnya cinta murni sahabat karibnya itu kepada Hamid. Biarlah surat ini mengikuti takdirnya…!", demikian suara lemah Zainab ketika menyerahkan amplop surat bertulis Kepada Hamid. Zainab yakin Hamid berada di tanah suci seperti yang selalu dicita-citakannya.

Pesan menggelitik dari penggalan paragraf ini adalah kisah Hamid yang terusir dari kampung halamannya, membawa derita cinta yang terpenggal karena adat istiadat Minangkabau. Inilah bentuk kritik HAMKA terhadap budaya Minangkabau yang seringkali memarginalkan kemurnian cinta. HAMKA begitu rapi menyusun kalimat-kalimat sehingga orang menitikkan air mata, menggetar jiwa para pembaca, sebuah torehan kisah yang sangat fenomenal dalam sejarah percintaan anak negeri.

3. Tenggelamnya Kapal Van der Wijk, Romansa Anti-Diskriminasi

Perjuangan membela tanah air, bangsa, dan agama adalah perjuangan kolektif yang menjadi tanggungjawab bersama. HAMKA, seperti juga tokoh-tokoh lainya berpandangan bahwa Indonesia sebagai negara kesatuan terdiri dari berbagai suku, bahasa dan ragam budaya yang berbeda. Kebinekaan bangsa inilah sesungguhnya merupakan kapital berharga untuk saling bahu membahu menuju tujuan yang sama, yakni keadilan, kemakmuran dan kesejahteraan. Lewat novel *"Tenggelamnya Kapal van der Wijk"*, HAMKA mencoba mengurai sisi keaneka-ragaman suku dalam wadah keindonesiaan sebagai sunnatullah yang perlu diinsafi dalam konteks hubungan sosial-budaya, termasuk percintaan.

Ringkasan cerita novel Tenggelamnya Kapal Van der Wijk, sebagai berikut:

"Zainuddin adalah anak yatim piatu. Ayahnya yang berasal dari kalangan Minang, meninggal dalam pengasingan setelah membunuh kerabatnya karena masalah warisan.355 Sedangkan ibunya yang bukan

352 HAMKA, *Di Bawah Lindungan...,* h. 54
353 HAMKA, *Di Bawah Lindungan...,* h. 56
354 HAMKA, *Di Bawah Lindungan...,* h. 63
355 HAMKA, *Tenggelamnya Kapal van der Wijck*, Jakarta: Bulan Bintang, 2009, cet-ke 32, h. 7

Minang meninggal sebelumnya. Zainuddin tinggal bersama teman ayahnya, Mak Base di Batipuh, Sumatera Barat. Sebagai orang blasteran, banyak diskriminasi yang ditujukan kepadanya, mengingat konservatifnya masyarakat Minang pada saat itu. Biarpun Zainuddin mencintai Hayati,356 putri dari bangsawan Minang, Zainuddin tidak diperbolehkan untuk bersamanya. Karena itu, Zainuddin kemu-dian memutuskan pindah ke Padang Panjang, meski surat-menyurat tetap berlangsung dengan Hayati. Suatu hari, Hayati berkunjung ke Padangpanjang untuk menjumpai Zainuddin. Hayati menginap dengan sahabatnya, Khadijah. Namun, kakak Khadijah, Azis mulai jatuh cinta dengan Hayati,357 sehingga Azis dan Zainuddin harus bersaing untuk memenangkan cinta Hayati. Azis, yang murni keturunan Minang dan berasal dari keluarga terpandang, lebih disukai keluarga Hayati; mereka meremehkan Zainuddin, yang blasteran dan miskin. Biarpun Zainuddin mendapatkan warisan yang cukup besar dari Mak Base, Zainuddin hanya bisa menyampaikan hal itu setelah Hayati menikah dengan Azis.358

Karena putus asa, Zainuddin dan temannya Muluk pergi ke Jawa, tinggal pertama kali di Batavia sebelum akhirnya pindah ke Surabaya. Di perantauan, Zainuddin menjadi penulis yang terkenal.[359] Pada saat yang sama, Azis juga pindah ke Surabaya bersama Hayati karena alasan pekerjaan. Namun, hubungan mereka tidak lagi berjalan dengan baik. Setelah Azis dipecat, mereka terpaksa menginap di rumah Zainuddin.[360] Ketika Azis menyadari bahwa Zainuddin lebih pantas untuk Hayati, Azis memutuskan untuk pergi ke Banyuwangi; dalam sepucuk surat, Azis menyatakan telah mengikhlaskan Hayati untuk Zainuddin. Zainuddin, yang merasa tersiksa karena kerinduannya akan Hayati, menolak perempuan itu untuk tetap di rumahnya dan menyuruhnya agar pulang ke Batipuh. Hari berikutnya, Hayati pergi dengan menaiki kapal Van Der Wijck,[361] yang kemudian tenggelam di pesisir utara pulau Jawa. Setelah mendengar berita itu, Zainuddin dan Muluk pergi ke Tuban untuk mencari Hayati, yang ternyata telah berada di rumah sakit. Di rumah sakit itu, Hayati meninggal dunia setelah berbaikan dengan Zainuddin.[362] Zainuddin pun jatuh sakit dan akhirnya meninggal. Mereka kemudian dikebumikan secara bersebelahan."[363]

Novel "Tenggelamnya Kapal van der Wijk" dapat dikatakan sebagai karya sastra yang bertema kebangsaan religius, tema sastra yang mengangkat nasional-isme yang dipadu dengan nilai-nilai keagamaan. Hal ini dapat dilihat dari dua hal berikut.

Pertama, Nasionalisme HAMKA adalah nasionalisme inklusif, tidak *eksklusif* dan tidak fanatik atau *chauvinistik*. Pada novel Tenggelamnya Kapal van der Wijk, terlihat jelas suatu tema bahwa bangsa-bangsa di Indonesia adalah sederajat, seperti suku Bugis dan Minangkabau. Uniknya bagaimana HAMKA menyajikan konflik dengan penyelesaian secara religius. Bagaimaan bisa konstruksi religius dibangun dalam cerita ini, ketika seorang Zainuddin yang telah lama memiliki dan memendam cinta yang menggebu kepada Hayati, pada saat Hayati sebagai isteri orang lain yang kemudian tinggal di rumahnya dan setiap saat bisa bertemu? Tidak ada perselingkuhan, tidak ada pengkhiatan, dan cinta pun terbenam dalam retorika harga diri dan berbalut aflikasi keagamaan. Di sini kehadiran tokoh Zainuddin, agaknya sebuah simbol kehadiran anak bangsa Indonesia yang tegas, romatik dan religius.

Kedua, Nasionalisme HAMKA digambarkan sebagai anti-disrikiminasi. Melalui novel "Tenggelamnya Kapal Van Der Wijck" yang berkisah tentang percintaan antara Zainuddin, laki-laki berayah Minangkabau beribu Bugis, dan Hayati, perempuan yang murni keturunan Minangkabau. HAMKA menyatakan ketidaksetujuan terhadap beberapa tradisi dalam adat Minang, terutama mengenai diskriminasi terhadap orang keturunan campuran yang dilakukan oleh masyarakat pada saat

356 HAMKA, *Tenggelamnya...,* h. 25-27
357 HAMKA, *Tenggelamnya...,* h. 88-89
358 HAMKA, *Tenggelamnya...,* h. 143-144
359 HAMKA, *Tenggelamnya...,* h. 154-155
360 HAMKA, *Tenggelamnya...,* h. 181
361 HAMKA, *Tenggelamnya...,* h. 201
362 HAMKA, *Tenggelamnya...,* h. 216
363 HAMKA, *Tenggelamnya...,* h. 221

itu. HAMKA yang dibesarkan dalam kalangan keluarga yang taat beragama memandang tradisi yang ada dalam masyarakat di sekitarnya sebagai penghambat kemajuan agama, sebagaimana pandangan ayahnya, Abdul Karim Amrullah.

Kritikus sastra Indonesia beraliran sosialis, Bakri Siregar, menyebut Van Tenggelamnya Kapal Der Wijck sebagai karya terbaik HAMKA. Kritikus lain, Maman S. Mahayana, berpendapat bahwa novel ini mempunyai karakterisasi yang baik dan penuh ketegangan. HB. Jassin juga menegaskan bahwa novel Teng-gelamnya Van Der Wijck membahas masalah adat Minang, yang tidak mungkin ditemukan dalam suatu karya sastra luar.

Hanya saja, awal tahun 1963, dunia sastra kita memang digemparkan oleh dua surat kabar Harian Ibu kota, *Harian Rakjat* dan *Harian Bintang Timur*. Kedua koran milik Komunis ini menyiarkan di halaman pertama dengan berita "Tenggelamnya Kapal Van Der Wijck hasil jiplakan oleh pengarang HAMKA".[364] Ulasan berita itu dilansir oleh seorang penulis bernama Ki Panji Kusmin. Sedangkan di harian Bintang Timur dalam lembaran Lentera, juga memuat dan mengulas bagaimana HAMKA mencuri karangan asli dari pengarang Alfonso Care, pujangga Prancis. Lembaran Lentera ini diasuh oleh Pra-mudya Ananta Toer.[365]

Dalam buku "Kisah Abadi Bersama Ayahku HAMKA," yang ditulis oleh puteranya HAMKA, dinyatakan: "Berbulan-bulan lamanya kedua koran komunis ini menyerang ayah dengan tulisan-tulisan berbau fitnah, juga menyerang secara pribadi. Aku lihat ayah tenang-tenang saja, menghadapi segala hujatan dari Ki Panji Kusmin dan Pramudya Ananta Toer itu. Selanjutnya Irfan HAMKA menu-lis, "Suatu hari, ayah kedatangan sepasang tamu. Si perempuan orang pribumi, sedang laki-lakinya seorang keturunan Cina. Kepada ayah si perempuan mem-perkenalkan diri. Namanya Astuti, sedangkan si laki-laki bernama Daniel Setiawan. Ayah agak terkejut ketika Astuti menyatakan bahwa dia anak sulung Pramudya Ananta Toer. Astuti menemani Daniel menemui ayah untuk masuk Islam sekaligus mempelajari agama Islam. Selama ini Daniel non muslim. Pramudya tidak setuju anak perempuannya yang muslimah nikah dengan laki-laki yang berbeda kultur dan beragama lain".[366]

Dari kisah yang dituturkan Irfan HAMKA itu, secara tidak langsung tampaknya Pramudya Ananta Toer dengan mengirim calon menantu ditemani anak perempuan seakan minta maaf atas perilakunya memperlakukan ayah di Harian Bintang Timur dan Harian Rakyat. Dan secara tidak langsung HAMKA telah memaafkan Pramudya Ananta Toer dengan bersedia mengislamkan dan memberi pelajaran agama Islam kepada sang calon menantunya.

4. Merantau Ke Deli, Romansa Cinta Pluralis dan Kritik Eksklusivisme Pernikahan

Judul roman "Merantau Ke Deli" mengingatkan tentang kisah hidup sang pengarang yang pernah merantau di tanah Medan. Bagi sang pengarang, kota Medan mungkin menjadi kota kedua setelah kota tempat pendidikan dan pem-bentukan karakter budaya dan religiusnya, yaitu Padang Panjang. Seperti telah diuraikan dalam biografi HAMKA, tercatat beliau dua kali menginjakkan kakinya di wilayah ini, pertama, saat pulang naik haji sebelum akhiurnya dijemput pulang oleh pamannya, dan kedua setelah melanglang buana ke Makassar. Tidak heran jika kemudian muncul roman dengan judul "Merantau ke Deli".

Buku roman "Merantau ke Deli" terdiri dari dari 194 halaman, lebih tipis dari roman *Tenggelam-nya Kapal van der Wijck* yang berjumlah 226 halaman, dan lebih tebal dari buku roman *Di Bawah Lindungan Ka'bah* yang hanya 66 halaman. Buku roman "Merantau ke Deli" diterbitkan ulang tahun 1977 oleh penerbit Bulan Bintang. Dalam pengantar buku ini, sang pengarang mengakui buku roman

---

364 Irfan HAMKA, *Ayahku, Kisah Buya HAMKA*, Pengantar Dr. Taufiq Ismail, Jakarta: Penerbit Republika, 2013, h. 263

365 Irfan HAMKA, *Ayahku...,* h. 263

366 Irfan HAMKA, *Ayahku...,* h. 265

ini lebih memuaskan hatinya, lantaran bahan-bahan ceritanya ia saksikan langsung. Tepatnya, sebelum sang pengarang memimpin majalah "Pedo-man Masyarakat" (1936). Pasca kepulangannya dari Makkah tahun 1928, ber-bulan-bulan HAMKA menjadi guru agama di satu daerah kecil, tempat peda-gang-pedagang kecil bernama Pekan Bajalinggai dekat Tebing Tinggi, Deli.[367]

Dalam Merantau ke Deli, HAMKA menyampaikan pesan tentang pen-tingnya nasionalisme, dan mengkritik habis sikap eksklusivisme pernikahan. Pesan kebangsaan ini diuraikan dalam kisah kegagalan perkawinan tokoh Leman dan Mariatun, gadis sekampungnya. Sebaliknya, Leman bahagia dalam perkawin-annya bersama Poniem, gadis imigran dari Jawa yang sederhana dan suka bekerja keras. Setting novel ini adalah daerah Deli dan Medan pada zaman sebelum perang. Leman adalah salah seorang perantau Minang yang mengadu nasib di daerah Deli yang sedang berkembang karena dibukanya *onderneming2* tembakau oleh Belanda. Poniem, adalah buruh dari Jawa yang datang ke Deli karena hal yang sama, berkembangnya ekonomi Deli akibat pembukaan *onderneming2* perkebunan besar di daerah itu. Poniem adalah salah seorang langganan tetap Leman yang menjadi pedagang keliling. Akibat sering bertemu, kedua makhluk Tuhan yang berbeda suku (tapi satu agama) itu saling jatuh cinta,[368] dan akhirnya memutuskan untuk menikah. Pernikahan itu membuat pasangan Leman-Poniem berbahagia. Mereka giat bekerja, dengan modal tenaga sendiri.[369] Rumah tangga mereka bahagia!

Namun kebahagiaan itu yang menjadi awal petaka rumah tangga Leman-Poniem. Sebagaimana umumnya tipikal inti konflik rumah tangga Minang, yaitu orang ketiga –-biasanya salah satu dari pihak keluarga laki-laki atau perempuan— campur tangan untuk mengganggu keharmonisan itu. Mendengar Leman dan Poniem hidup bahagia di Deli, keluarga Leman di kampung datang ke sana dengan maksud untuk mengawinkannya lagi dengan gadis sekampungnya. Leman dipaksa oleh keluarganya kawin lagi dengan Mariatun,[370] gadis sekampung yang masih punya hubungan keluarga, pilihan familinya sendiri.

Leman termakan bujukan tersebut dan menerima untuk menikah kembali. Leman berjanji kepada Poniem tidak akan mengabaikannya dan selalu menjaga perasaannya sebagai isteri pertama.[371] Namun janji tinggal janji. Isteri mudanya jauh lebih pandai berdandan dan merebut perhatian Leman. Pertengkaran pun mulai terjadi.[372] Perdagangan Leman yang selama ini dibantu Poniem pun hendak dikuasai oleh isteri Mariatun. Leman yang merasa serba salah, lama kelamaan mulai memihak kepada isteri mudanya. Pertengkaran hebat yang terjadi memaksa Leman menceraikan Poniem. Sejak hari itu Poniem meninggalkan rumahnya dan merantau ke Deli.[373]

Kegiatan perdagangan Leman mulai mengalami rugi, ditambah lagi dengan sikap tamak isteri yang baru. Barulah Leman menyadari, selama ini dia banyak terbantu oleh ketekunan Poniem dalam berdagang. Tapi nasi sudah jadi bubur. Poniem akhirnya menemukan jodoh barunya yang lebih memahami dan menghargainya, salah seorang dari pekerja di kedainya dahulu.[374] Mereka memulai berdagang kembali dengan sedikit modal yang ada pada mereka. Usaha dagang mereka maju hingga mereka sanggup membeli rumah dan tanah. Sementara itu Leman dan isteri mudanya semakin hari semakin jatuh miskin.[375] Pertemuan kembali Leman dan Poniem benar-benar membuat Leman sadar. Satu kisah mengharukan ketika Poniem memberikan beberapa logam uang kepada anaknya Leman untuk jajan, benar-benar menguras air matanya!

Last but not least, melalui Merantau ke Deli, HAMKA tidak saja meng-kritik Minangkabau dari

367 HAMKA, *Merantau Ke Deli*, Jakarta: Bulan Bintang, 1977, h. viii-x
368 HAMKA, *Merantau..., h. 9-13*
369 HAMKA, *Merantau...,* h. 35-37
370 HAMKA, *Merantau...,* h. 61-63
371 HAMKA, *Merantau...,* h. 88-89
372 HAMKA, *Merantau...,* h. 119
373 HAMKA, *Merantau...,* h. 135
374 HAMKA, *Merantau...,* h. 156
375 HAMKA, *Merantau...,* h. 164

dalam, tetapi juga mulai memperkenalkan kemungkinan menciptakan Indonesia yang 'utuh' melalui pembauran antar etnik melalui hubungan perkawinan. Bagi HAMKA agama yang penting, biar berlainan etnis, asal sama-sama Islam boleh menikah, asalkan itu membawa kebahagiaan.

D. Penutup

Karya-karya HAMKA memang menarik diteliti, lantaran ia adalah sosok fenomenal dalam pemikiran maupun perjuangan keumatan dan kebangsaan seka-ligus. Sosok HAMKA dapat ditampilkan sebagai figur nasionalis yang memper-juangkan negara dan bangsa dengan mengedepankan keagamaan sebagai *main-stream*. Nasionalisme religius HAMKA dapat dilihat dalam karya sastra yang membuatnya populer. Roman-roman yang ditulisnya seperti *Si Sabariah, Di Bawah Lindungan Ka'bah, Merantau ke Deli, dan Tenggelamnya Kapal Van der Wijk,* yang sampai sekarang masih diperbincangkan dan bahkan diangkat ke layar lebar.

Bukan hanya itu, uraian tentang nasionalisme religius HAMKA dapat dilihat melalui peran dalam organisasi, partai politik, hingga perannya di Majlis Ulama Indonesia. Sebagai figur kharismatik, HAMKA selalu berjalan di atas dua rel perjuangan, yaitu mempertahankan agama dari segala gangguan dan memper-juangkan umat Islam agar peduli kepada agamanya. Di atas dua rel itulah HAMKA hadir mewarnai kehidupan beragama, berbangsa dan bernegara, meski semua itu melahirkan konsekwensi marginalisasi, fitnah, hingga pengucilan dalam penjara. Sejarah mencatat perjuangan HAMKA saat berada di Medan hingga beliau masuk keluar hutan untuk bergerilya melawan kolonialisme Belanda. Peranan lain dilanjutkan dengan membangun rumah organisasi Muhammadiyah. Peranan HAMKA dalam berbagai organisasi dan lembaga pendidikan menun-jukkan citra pengembangan diri, sebuah model dinamisasi yang sangat hidup. Di sisi lain, sikap religius HAMKA yang sangat kental demi membela kepentingan bangsa (baca: umat Islam) dari berbagai ancaman yang akan mengganggu dan memarginalkan umat Islam dapat dilihat dari perjuangannya memperkuat identitas keagamaan di pentas nasional. Melalui wadah organisasi Masyumi, HAMKA menghadapi tantangan dan tekanan yang dahsyat dari kalangan nasionalisme sekuler. Selain berhadapan dengan kalangan nasionalisme sekuler hasil didikan Barat, HAMKA menghadapi musuh Laten bangsa, yaitu Partai Komunis Indo-nesia. Pergulatan HAMKA melawan PKI berlangsung pasca kemerdekaan Repub-lik Indonesia hingga organisasi partai Masyumi dibubarkan oleh Presiden Soekarno. Yang juga tidak bisa dilupakan adalah kiprah Nasionalisme Religius HAMKA dalam membangun organisasi bernama MUI, lembaga yang mewadahi ulama dan cendekiawan Islam di Indonesia untuk membimbing, membina dan mengayomi kaum muslimin di seluruh Indonesia. *Wallahu A'lam.* [ ]

DAFTAR KEPUSTAKAAN

Al-Quranul Karim

Anderson, B., *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London: Verso, 1991

Azra, Azyumardi, "Japan, Indonesia, Islam and the Muslim World", Jakarta: The Japan Foundation", 2006

Al-Attas, S.M.N., *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*, Bandung: Mizan, 1997

Bell, Daniel, *The End of Ideology,* Illinois: The Free Press, 1960

Fukuyama, Francis, *The End of History and the Last Man*, New York: The Free Press, 1992

Hobsbawm, E.J., *Nasionalisme Menjelang Abad 21,* Yogyakarta: Tiara Wacana, 1992

HAMKA, *Ayahku*, Jakarta: Pustaka Panjimas, cet. IV, 1982

_____, *Ayahku, Riwayat Hidup Dr. H. Abdul Karim Amrullah dan Perjuangan Kaum Agama di Sumatera*, Jakarta: Jaya Murni, 1950

_____, Adat Minangkabau Menghadapi Revolusi, Jakarta: Tekad, 1963.

_____, Roman Si Sabariyah, tt.tp.

_____, *Kenang-kenangan 70 Tahun Buya Hamka*, Jakarta: Panjimas, 1983

_____, *Kenang-kenangan Hidup,* Kuala Lumpur: Pustaka Antara, 1966

_____, Di Bawah Lindungan Ka'bah, Jakarta: Bulan Bintang, 2012, cet ke-32

_____, Tenggelamnya Kapal van der Wijck, Jakarta: Bulan Bintang, 2009, cet-ke 32

_____, Margaretta Gauthier (terjemahan karya Alexandre Dumas), cet. 7, Jakarta: Bulan Bintang, 1975

_____, Merantau Ke Deli, Jakarta: Bulan Bintang, 1977

_____, Kenang-Kenangan Hidup, 4 Jilid, Jakarta: Bulan Bintang, 1979

_____, Ghirah dan Tantangan Terhadap Islam, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1982

_____, Kebudayaan Islam di Indonesia, Jakarta: Pus-taka Panjimas, 1982

_____, Islam dan Adat Minangkabau, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1984.

_____, *Tasauf Modern*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1983

_____, Perjuangannya, Jakarta: Pustaka Wijaya, 1958

Tim Penulis, HAMKA, Jakarta: Yayasan Pesantren Islam Al-Azhar, 2008

Irfan HAMKA, Ayahku, Kisah Buya HAMKA, Pengantar Dr. Taufiq Ismail, Jakarta: Penerbit Republika, 2013

Rosidi, Ajip, *Yang Datang Telanjang: Surat-surat Ajip Rosidi dari Jepang, 1980–2002,* Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2008

Rush, James, Hamkadan Indonesia Modern, dalam Panitia Peringatan 70 Tahun Prof. Dr.

Safruddin, Irfan, *Ulama-ulama Perintis: Biografi Pe-mikiran dan Keteladanan,* Bandung: Majelis Ulama Indonesia, 2008

Setiawan, Sartiman, *Penafsiran Hamka Tentang Poli-tik Dalam Tafsir Al-Azhar*, Perpustakaan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2009

Shobahussurur, *Mengenang 100 tahun Haji Abdul Malik Karim Amrullah HAMKA*, Jakarta: Yayasan Pesantren Islam Al-Azhar, 2008

Tamara, Natsir, dkk, *HAMKA di Mata Hati Umat*, Jakarta: Sinar Harapan, 1996

Yang Tersembunyi Dibalik Identitas Orang Rimbo

Oleh: Govar Arian Laleno

IAIN Sultan Amai Gorontalo

Abstract

Rimbo people identity, a massage code of a self image of Jambi's jungle community in Taman Nasional Bukit 12. They become an etnic who choose to life in forest as their habitat. "Beratap cikai, berdinding banai, bertikar gambut, berayam kuwau, berkambing kijang, bersapi rusa".(Cikai is our roof, banai is our wall, land is our floor, kuwau is our chiken, anthelope is our goat, and deer is our cow). Areas of Rimbo people are,"Pangkal wari Tanah Garo, ujung waris Tanah Serengam, Air Hitam Tanah ber-Jenag" (Garo Land as the first heritance, Serengam Land as the last one and Air Hitam as land of Jenang).Those places are known as rimbo people area from long time ago. Special right for Rimbo people to stay in di Taman Nasional Bukit 12 has risen groups who take chance for their own interest. Discourse about rimbo people identity in this report describes its mytology, teology, and ideology. By this article researcher concludes that there are not only Islam santri and Islam abangan but also Islam rimba.

Keywords: rimbo people, mythologi, theology and ideology

Di pinggir-pinggir jalan, tempat bus-bus berhenti di Margoyoso, Jambi, orang rimbo menjual barang-barang *exotic* seperti mani gajah, penis buaya, sarang burung cinta kasih dan kulit harimau yang dikenal berguna untuk me-*melet* dan memudahkan naik pangkat. Bagi orang yang tahu, tentunya merasa geli dengan orang-orang kota yang mau dikelabui orang-orang *rimbo*. Kalau mau menulusuri ke tempat mangkal mereka, sebenarnya mani gajah itu palsu, karena gajah sudah sangat langka di bukit 30, cara mengambilnya harus menunggu gajah tersebut saat *mating*. Sangat tidak masuk akal jika harus membedah gajah terlebih dahulu. Penis buaya hanya penis rusa yang ditusuk-tusuk jarum agar berkesan bergerigi lalu dikeringkan. Sarang burung cinta kasih sudah sangat sulit didapat, dan kulit harimau adalah kulit kijang yang mereka cat sedemikian rupa sehingga mirip kulit harimau. Namun kepalsuan barang tersebut tidaklah penting, yang menarik adalah keyakinan orang kota terhadap khasiat dari barang barang tersebut. Pak Robert berseloroh ingin membeli mani gajah untuk memelet salah seorang wanita berparas cantik, yang saat ikut menonton pertujukan orang rimba yang berjualan. Sontak wanita ini ketakutan dan lari menuju bis yang membawanya dan tidak mau turun-turun lagi.Wanita tersebut sangat takut akan khasiat magis dari barang-barangnya orang rimba.

Peristiwa lainnya adalah tentang Depati Terap yang bernama Ngelambu mendapati motornya melewati daerah operasi tilang di Sarolangun. Ketika diberitahu STNK motornya sudah mati, Depati mendekati motor dan menghidupakannya, lalu mengasnya untuk meyakinkan polisi bahwa motornya masih bisa hidup, lalu menjawab,*"STNK saya masih hidup ko pak"*. Polisi merasa heran dan bertanya kalau Depati ini dari mana.Lalu dijawab kalau dia masyarakat Bukit 12. Pak polisi menanyakan mengapa dia tidak memakai helm. Depati menjawab kalau "*Saya tahu soal helm tu, tapi saya jadi pusing kepala kalau pakai helm tu*." Polisi yang merasa tindakannya sebagai sebuah perlawanan, meminta motornya untuk dibawa ke kantor polisi. Depati menjawab,*"Boleh bepak bawa motor saya ke kantor polisi. Tapi kalau dalam dua hari motor saya tidak dikembalikan ke Bukit 12, saya akan bawa masyarakat galo dari Bukit 12 untuk datang ke kantor polisi."* Pak polisi saat itu sadar kalau dia akan mengalami masalah jika berurusan dengan orang rimba, lalu mempersilahkan Depati untuk melanjutkan perjalanan.

Begitulah, penggunaan identitas orang rimba umumnya didasarkan pada suatu konsep magis serta kebal hukum peraturan lalu lintas. Sudah sejak jaman Tumenggung Kayo identitas orang rimba menjadi isu yang cukup sensitif bagi pemerintahan Jambi, mengingat jasa mereka yang telah melindungi Raja

Sultan Taha Saifudin ketika dikejar-kejar Belanda pada jaman penjajahan. Mereka membungkus tubuh Sultan dalam kain goni yang digotong satu rombongan orang rimba yang berperan membawa karung berisi bibit tanaman untuk menyelamatkan nyawa Sultan. Peristiwa tersebut menjadi sejarah yang fenomenal dikalangan sejarawan Jambi.

Namun jika merujuk pada data LSM WASRI, gejala yang mencengangkan adalah sudah 14 orang rimba mati dikeroyok orang dusun karena hal-hal sepele, seperti memanjat pohon rambutan orang dusun, mengambil buah nangka, mencabut ubi kayu tanpa ijin atau adu mulut antar dua komunitas tersebut. Sumber-sumber koflik telah bertumpuk sejak lama seperti adanya perebutan sumber daya yang terbatas, ambiguitas yuridiksi, perilaku tidak manusiawi, pribadi yang negatif, komunikasi yang tidak baik dan sistem imbal yang tidak layak yang, serta ideologi yang berbeda. Bagaikan bensin yang sudah disiramkan dan menunggu api kecil dari pemantik yang bisa dijentikkan siapa pun.

Orang rimbo merasa bahwa para transmigran merampas tanah mereka, sebaliknya orang rimbo dituduh maling pohon-pohon secara berulang. Undang-undang orang rimbo memahami bahwa batang pohon adalah milik penanam, sedangkan buahnya bisa diambil siapa pun yang membutuhkannya. Ketika diajak bicara tentang semakin sempitnya hutan sebagai ruang hidup mereka, orang rimba merasa mereka mau mati saja . Gambaran diatas menjelaskan keluguan sekaligus kekebalan hukum orang rimba di jalan raya dan hukum adat yang mengikat orang luar di wilayah orang rimba, norma-norma adat yang mengikat orang rimba dimana pun mereka.

Dalam tulisan ini, secara global, identitas orang *rimbo* akan dicoba untuk dikaji dengan pengkategorian secara arkeologis dari mitologi, teologi hingga ideologi, di mana ketiga kategori arkeologis ini, pada akhirnya, secara tidak langsung mewakili identitas *orang rimbo* yang berubah mengikuti arus jaman kemana pun mereka dituntun. Mereka cenderung mudah terpengaruh karena kelemahan mereka akan informasi sejarah asal mula diri mereka.

DR. Abdul Azhim Mahmud Al-Dayb menulis bahwa, "Sejarah adalah ingatan suatu bangsa dan juga ingatan perorangan. Dengan sejarah, mereka mengetahui masa lalu, manafsirkan masa kini, dan merancang masa depan mereka. Orang yang hilang ingatan akan kembali menjadi anak kecil, tak menyadari apa pun di sekitarnya, tak mampu memikirkan dirinya sendiri, merasakan harinya, atau merancanakan masa depannya. Begitu juga suatu bangsa yang kehilangan sejarahnya dan tak diingat generasi-generasi penerusnya. Saat itu, bangsa tersebut akan tersesat dan menerima siapa pun yang menuntun mereka."

A. Seputar Permasalahan Identitas *Orang Rimbo* dan Pengertiannya

Beberapa penyebutan identitas komunitas di rimba Jambi yakni Suku Anak Dalam (SAD), Komunitas Adat Terpencil, *Kubu* dan Orang *Rimbo* (Rimba). Setiap nama ini memiliki makna politik. Istilah SAD telah ada pada 1970-an. Karena menurut data pemerintah provinsi ada beberapa suku di provinsi Jambi yang hidup di pedalaman yang sulit dijangkau—adapunSuku *Batin* memiliki ras, bahasa, keyakinan, ritual yang berbeda, namun orang Jambi dan Palembang menyebut mereka orang Kubu, dan pemerintah propinsi menyebut mereka SAD. Departemen Sosial RI setelah era reformasi, terjadi perkembangan gerakan sosial masyarakat adat, sehingga namaSAD disesuakan menjadi "komunitas adat terpencil". Lagi-lagi diberikan nama terpencil, padahal sekarang ini lokasi *sudung* mereka terkadang hanya berjarak ratusan meter saja dari tempat tinggal orang *dusun*. Orang Jambi dan Pelembang menyebut masyarakat pedalaman dengan sebutan *Kubu*.Karena ada perang, mereka masuk ke dalam hutan untuk berlindung dan bertahan.Tahun 1800-an tulisan Walter Zister, William Mastein, dan yang terbaru yaitu Steven Seager menggunakan istilah *Kubu*. Adapun Prof. Muntolib memakai sebuatan orang *rimbo* dalam disertasinya tahun 1984. Berkaitan dengan penamaan orang rimbo, Robert dari WARSI mengatakan,"Orang *rimbo* adalah sebutan penghormatan atas penamaan mereka atas mereka sendiri ketika mereka ditanyakan kalau mereka menyebut diri mereka orang apa."

Majhab penelitian yang dipakai adalah *traditionalism*, penganutan atau penerimaan tradisi orang rimba tanpa memberikan penilaian. Menggunakan *action theory*, yakni teori yang bertujuan untuk memahami orang rimba melalui analisa terhadap aksi sosial dalam kehidupan mereka.

B. Mitologi *Orang Rimba*

Myth artinya, 1) cerita keramat, 2) ide-ide yang menjamin kepatuhan terhadap suatu kepemimpinan, atau 3) dogma yang singkat. Mythology artinya perangkat mitos yang ditemukan dalam suatu masyarakat . Asal Usul Orang Rimbo berasal dari Buah Kelompang, yang dahulu seorang laki-laki perantau dari Minang Kabau tidak kunjung mendapatkan pasangan. Dia berdoa kepada Alloh agar segera diberi jodoh. Lalu dia bermimpi disuruh mengambil buah kelumpang dan membungkusnya dengan kain putih. Ketika bangun dan mengerjakan pesan mimpi tersebut terjelmalah seorang gadis cantik yang mengajaknya menikah. Lahirlah empat orang anak yaitu Bujang Malapangi dan Putri Selaro Pinang Masak yang menjadi penghuni dusun dan menjadi orang Islam.Sementara Bujang Dewo dan Putri Gading menetap di hutan menjadi Orang Rimba.

Perpisahan keduanya melahirkan sumpah dari Bujang Malapangi kepada adiknya yaitu *"Kena Kutuk ayam pertuanan, keno sumpah seluruh Jambi."* (artinya akan dimarahi semua orang Jambi. Lalu dibalas dengan Sumpah Bujang Dewo kepada kakaknya, yakni, *"Di air ditangkap buayo, di darat ditangkap harimau kumbang, ditimpo kayu punggur, ke atas dikutuk pisau kawi, ke bawah kena masrum Kalimah Alloh, diarak kebangiang, ditimpo langit berbelang, ke atas tidak berpucuk, ke bawah tidak berurat, berpandang pinang, berpaang kelapo, dislamkan, rapat diluar rencong di dalam besuruk budi bertanam akal, berdaging duo, bergantang duo, bercupak duo."*(artinya orang dusun adalah orang yang kemanapun akan mendapat celaka, ke air dimakan buaya, ke darat dimakan harimau, ditimpa kayu punggur, dikutuk senjata keramat, terkena laknat kalimah Alloh, selalu diikuti setan, tertimpa langit di sore hari, tidak punya atasan dan tidak punya bawahan, menanam pinang, kelapa, diislamkan, baik luarnya busuk dalamnya, tidak berbudi, dan mengakali orang, berpedoman dua dan tak berpendirian tetap/munafik. Setelah bersumpah Bujang Malapangi menerkam pungko ubi serta menggenggam ekor kerbau, dan Bujang Dewo menerkam pungko gadung dan menggenggam ekor biawak.

Dari mitos khas tentang asal muasal orang Rimbo ini berpengaruh kepada tindakan mereka kepada mayat orang rimba. Orang luar adalah anak cucu Adam AS. yang berasal dari tanah maka dimakamkan di dalam tanah. Ada pun orang rimba adalah anak cucu Adam AS. yang berasal dari buah kelompang yang berada di atas tanah dan dibungkus kain putih, maka tempat pemakamannya adalah *Tanoh Pasoron.*Tanah ini adalah tempat mayat orang rimba diletakkan dengan dibungkus kain berlapis-lapis di dalam sebuah *sesudungon* khusus yang dibuat tinggi di atas tanah—ketiggian *sesudungon* disesuaikan dengan keinginan keluarga yang ditinggalkan. Lamanya masa pembuatan *tanah pasoron* tidak boleh lebih dari satu hari. Jumlah lapisan kain disesuaikan dengan kekayaan keluarga si mayit. Semakin kaya, semakin banyak kain lapisannya. Tempatnya sangat jauh di dalam rimba, namun mereka akan meninggalkan tanda dengan menanam pohon tertentu, sehingga jika keluarga ingin datang kembali ke tempat pemakaman akan menemukan tanda tersebut. Setelah memakamkan di tanah pasoron, *rombong* orang rimbo *melangun* ke tempat lain untuk menghilangkan rasa sedih yang mendalam.

C. Teologi *Orang Rimba*

Orang *Rimbo* adalah anak cucu Nabi Adam. Nabi yang mengamalkan lima waktu sholat dan senantiasa berdoa untuk diberi pasangan. Siti Hawa pun di berikan Alloh untuk Nabi Adam. Ketika Nabi memanggilnya, Hawa tidak mau datang, dan menyuruh Nabi untuk datang sendiri padanya, karena Adam yang memerlukannya. Pernikahan mereka diawali dengan memberikan qurban berupa daging babi dan seikat padi kepada Alloh. Setelah dikurbankan, bulir-bulir padi dijadikan bibit untuk membuat lading padi, sementara daging babi ditanam di bawah pohon Jelemu. Setelah itu pohon tersebut

mengandung banyak sarang lebah madu.Telur-telur lebah itu diyakini sebagai anak-anak babi, yang mana manisnya madu ini menjadi halal.Pernikahan Adam dan Hawa ini lahir bayi-bayi kebar dalam setiap kelahirannya.Setiap pasangan bayi ada yang masing-masing berkulit putih, juga kuning atau hitam. Nabi Adam menikahkan mereka dengan cara silang. Namun tidak semua anak kembarmentaati yang diaturkan ayahnya.Sehingga perkawinan antara pasangan kembartelah terjadi. Lahirlah bangsa kulit putih bule, kulit hitam dan kulit kuning. Sementara anak-anak yang taat melahirkan bangsa berkulit coklat hasil persilangan warna nenek moyang—contohnya orang-orang rimba Jambi ini. Nabi Adam adalah Nabi orang rimba. Nabi orang Islam adalah Nabi Muhammad.Nabi yang membuat kandang binatang, seperti ayam, kerbau, sapi dan kambing. Semua yang ada dikandang Nabi Muhammad adalah halal untuk orang Islam namun haram untuk orang rimba. Dulu Nabi Adam menghalalkan semua daging, termasuk babi. Kalau orang Islam merasa sangat *kasihan* melihat babi dimakan oleh kami .Begitu juga orang rimbo merasa kasihan melihat binatang peliharaan dimakan orang *terang* (Islam). Rasanya seperti memakan anak sendiri.

Lebah madu dan pohon tempat bersarangnya memiliki peran sakral dalam kehidupan orang rimba. Ritual dalam melaksanakan *melato sialong*atau lebih dikenal dengan istilah *merapah* yang dilakukan dalam satu musim buah sekali.Seorang *piawang* sebelum merapah di malam hari, pada siang harinya hanya boleh makan nasi dan ikan sungai yang direbus dalam air bercampur garam saja. Selain makanan itu adalah pantangan baginya sebelum merapah. Juga tidak boleh melakukan hubugan intim dengan istri sebelumnya. Merapah hanya bisa dilakukan di malam hari *kolom* (bulan gelap).

Tidak boleh menebang, membunuh atau melukai pohon sialong. Pebuatan lantak dari kayu *tengeris* yang ditancapkan dengan pukulan *gegandin* kepada batang pohon sialong dilakukan dengan doa-doa sebelumnya. Ketika menaikinya sang piawang biasanya mendapat restu dan doa tumenggung sebelum memanjat titian. Mangku Adat bawahan Tumenggung Nggrip membacakan doa-doa berkaitan dengan proses merapah. Kedua doa sebagainya adalahberikut:(dituliskan oleh Japarudin)

D. Doa-doa pohon sialong

Mantera memasang lantak (tangga dari pasak kayu tegeris)

Tuluu....nglah kundaa...ng bedindak ndak tanggo..

Oo....hooii... tanggo telepak di awang-awaa..ng

Oo....hooii... tanggo meninggang kerumoh

La bandung idak naik serumah tughun seghumah

Idak tedendan oleh sughang laaii...

Pukul idaklah tepukul batang capo

Oo....hooii...lantak idak telantak batang jelemu..

Oo....hooii...antak-antak kito la betemu jin betemu

Jangan banyak tegur sapo laii..hi..

Salaaamikuuum dan jambaang

Oo....hooii...dan jambang bagi kulalu

Oo....hooii...ndak lalu kebalai, ndak panjang belah tegantung ndawang

Mawang la melupo lamo tinggal betiang satu la bekeliling laii..hi..

Laa..secerii..k gulung la sekawan

Oo....hooii...nempuh diri pematang gadung

Oo....hooii... siapo adik ngato la piawang main siko perang agung laii...hi

Laa..menyalaa..k anjii..ng sekumbat

Oo....hooii...nyalak babi tujuh sekawan

Oo....hooii...sepantun sunting dipuput

La ribut gunung tujuh sudah kelampauaa..n laii..hi

Kalau kita sudah menyebut bait terakhir La ribut gunung tujuh sudah kelampauaa..n laii..hi maka selesai sudah kita memasang lantak sampai ke atas. Ketika kita akanmenaiki pohon untuk mengambil madu jangan langsung naik, harus memindahkan dulu dewa-dewa dari pohon sialong ke pohon lain, untuk dikembalikan nanti setelah merapah selesai. Jika tidak dilakukan, bias celaka, jatuh atau tali kusut dan berbelit. Doa yang dibaca saat akan naik adalah sebagai berikut:

Bismilahirahmanirahima, Bismilahirahmanirahima

Ditemeruk semerayo datang api

Simang makam bukan beyuto punyo rumpun aku punyo rumpun

Bukan beyuto punyo bangka, aku punyo bangka

Bukan beyuto punyo mendalo aku punyo mendalo

Bukan beyuto punya batang, aku punya batang

Bukan beyuto punyo bungkul aku punyo bungkul

Bukan beyuto punyo dan aku punyo dam

Bukan beyuto punya ranting, aku punyo ranting

Bukan beyuto punya buah, aku punyo buah

Bukan beyuto punya daun aku punyo daun

Bukan beyuto punya tali kelat, aku punyo tali kelap

Bukan beyuto punya sangka lidi, aku punyo sangka lidi

Beyuto nyenyak, beyuto bisu, beyuto lumpuh,

Jumalang abang, jumalang kuning

Bawak sesak, bawak sisik

Dikampung sialang punya aku

Kebul kata allah setajab tibo diaku

Orang rimba sangat berhati-hati dalam usaha reservasi hutan, terutama pohon-pohon besar yang memiliki kekuatan supranatural.mereka menyikapi objek pohon sebagai *fetis*—sebuah objek yang didalamnya dianggap bersemayam ruh dan kekuatan tertentu sehingga menimbulkan pengaruh magis daya pesona.

Ritual berikutnya yang menjadi identitas khas orang rimba adalah *bebalas*. *Balas* tempat ibadah tahunannya orang rimbo dilaksanakan dua kali dalam setiap musim buah. Dilakukan dalam rangka berdoa karena telah mendapat rizki, atau karena rasa syukur telah terhidar dari bencana, panjang umur karena sembuh dari penyakit. Mereka berdoa kepada Alloh dan dewo-dewo mereka pada ritual tersebut.

Menurut orang rimba jika ada yang menceritakan acara *bebalas* kepada orang luar maka akan *kedulat* (terkena kutuk). Sehingga peneliti mendapat kesulitan jika menggali informasi lewat obrolan. Apalagi jika wawancara dengan orang dewasa mengenai bebalas maka akan diam tidak menjawab. Namun melalu bermain *gamebebalas*para informan diberi area bermain berupa tikar plastik putih yang dimisalkan sebagai *balas*, mereka disuruh memberi tahu kami letak setiap pelaksana bebalas melalui kartu domino yang mereka letakkan di atas karpet plastik. Kartu tersebut dimisalkan sebagai orang-orangnya. Melalui permainan di atas tikar berukuran 60 X 60 cm ini, kami mengetahui posisi para informan dan posisi para penghulu juga bepak serta induk mereka ketika acara bebalas. Untuk menggali informasi ini kami mengulang game ini sampai lima kali. Setiap pengulangan mengalami perubahan

posisi.Dari lima video rekaman, peneliti mengambil kecenderungan posisi seperti yang dideskripsikan di atas.

Tumenggung Terap (Maritua) sebagai imam, hakim dan juga dukun dalam ketumenggungan iniberposisi paling depan untuk menjadi pemimpin sebahyangnya orang rimba. Selanjutnya T. Nyenong dan yang paling belakang adalah T. Ngamal.Adapun T. Mira yang menjadi salah satu anggota kelompok 4 orang Ketumengungan telah *melangun* sangat jauh dalam tiga tahun terakhir ini. Sehingga dia jarang mengikuti acara bebalas. Adapun para penghulu seperti tengganai, wakil tumenggung, depati, manku, debalang batin, anak dalam dan menti berposisi melingkari para tumenggung. Rakyat jenton dewasa berposisi di depan para betino dewasa. Adapun kupe, kulup, budak gadis dan budak bujang di posisikan di pinggir balas, mereka tidak mempermasalahkan letak harus di sebelah kiri atau kanan, semua di sesuaikan dengan keadaan—yang pasti mereka tidak dicampurkan. Adapun *kupe* dan *kulup*[376] yang masih harus dijaga bisa bersama *induk* dan *bepak*[377]-nya. Tidak menjadi persoalan jika *bepak* menjaga kulup atau kupe, begitu juga induk. Pilihan diserahkan kepada anak-anak itu ingin bersama siapa. Mereka berdoa, menari dan makan-makan di atas *balas*.

Belum jelas mereka membuat balas dihadapkan kemana, karena anak-anak yang menjadi informan sering kali salah dalam menunjukan dari mana arah mata hari terbit, bahkan orang dewasanya juga. Terjadi saat kami akan mencari arah kiblat untuk sholat. Pada sore pertama di sungai Terap, kami merubah arah kiblat tiga kali, sebab informasi orang rimba tentang arah terbitnya dan terbenamnya matahari yang tidak jelas.

Mengenai denda adat yang berhubungan dengan acara bebalas sejauh penelitian saya adalah anak laki-laki yang sudah bisa mengenakan *cewot*[378] dan budak gadis yang sudah ber-*kemban*[379]terkena sanksi hukum jika melakukan pelanggaran di balas. Misalnya *koncing* (kencing) di atas atau dekat balas. Maka orang tuanya dikenai denda 500 keping kain, juga bertanggung jawab menegakkan balas pengganti. Ada anjing atau babi yang naik ke atas balas. Maka pemiliknya terkena denda adat 250 keping kain.

Menegak *balas* tidak boleh dekat sesudungon, harus jauh di pedalaman rimba. Membangunnya harus dalam jangka satu hari, tidak boleh lebih. Malamnya langsung diadakan ritual. Melihat keadaan bahwa rimba sudah menyempit, dan banyak kesibukan mengurus karet dan sawit, acara bebalas semakin sulit diadakan.

Jika ada orang dusun mengintip, maka diaakan pingsan karena tidak tahan melihat *dewo*(dewa atau hantu) orang rimba yang menyertai acara bebalas tersebut. Efek buruk lainnya jika acara ini dilihat orang luar maka imam orang rimba dalam acara *bebalas*akan berubah menjadi binatang. Apakah harimau atau gajah.Kejadian ini pernah terjadi pada seorang imam yang memimpin acara bebalas yang diintip oleh orang dusun. Sang imam pun telah berubah menjadi gajah. Gajah tersebut selalu menolong *rombong*-nya jika ada acara *melangun*. Ketika anggota rombongnaya akan menyebrangi sungai besar yang tidak ada jembatannya, maka gajah tersebut merubuhkan pohon besar di pinggir sungai untuk menjadi jembatan penyeberangan. Gajah tersebut selalu ikut kemana pun robongan-nya pergi.Ini adalah kisah dari mendiang Tumenggung Kayo.

Melalui pengamatan, ketika kami mendapati pohon sialong di kaki selatan Bukit 12, pemandu kami orang dusun setempat bernama Jamhuri memberi pesan untuk sangat berhati-hati ketika membuka jalan menuju pohon sialong, khawatir ada akarnya yang terluka oleh parang yang kami gunakan.Karena dendanya cukup berat yaitu 200 keping kain.Kami harus membuka jalan karena di sekitar pohon sialong dalam radius 15 meter telah ditumbuhi pohon cikai yang daunnya sering digunakan utuk menjadi atap

376*Kupe* dan *kulup* artinya anak perempuan dan anak laki-laki

377*Induk* dan *bepak* artinya ibu dan bapak

378 Cewot adalah pakaian asli laki-laki rimbo berupa kain panjang yang diikatkan dipinggang seperti cawat

379Kemban adalah pakaian wanita rimbo berupa kain batik yang diikatkan diatas payudara sampai bawah ke lutut.

sudung orang-orang rimba tempo dulu[380].

Diketahui dari Jamhuri bahwatahun 2013 adalah tahun kedua orang rimbo tidak mendapatkan madu dari pohon sialong ini[381]. Dihubungkan denganhasil wawancara peneliti bersama Bilam dan Bepanji tentang buah-buahan yang ada di antara sungai Terap dan sungai Dangku Besar seperti tampui rimba yanga rasanya sedikit pahit, tapui nasi yang manis, jambu merah, pedeho (klengkeng), mecong (mangga), tayoy (manga yang masam), hombuton (rambutan hutan), ngengorit yang batang pohonnya seperti akar, buahnya sebesar manga, namun daging buahnya berwarna merah, dukuh, nadai (tampoi menteng), durian daun (durian hutan yang paling enak rasanya), nangko (nangka), tebedak (cempedak), kelintang tango (batangnya berduri, hijau kulitnya, daging buahnya kuning), kelompang benang, kedudu biwak, rinam, siabuk, idan, kuningising nasi, penggang, tungau, benton, jagul yang biasanya sedang musim di bulan Desember, pada tahun 2013 hampir semuanya tidak ada kecuali buah tampui nasi, kelintang tangoitu pun dalam jumlah yang sangat sedikit. Sehingga hanya menjadi makanan anak-anak yang bermain di rimba[382].

Ketika saya coba konfirmasi kepada Pak Zulkifli[383] (orang dusun yang mengenal nama-nama bulan) tentang musim buah-buahan, hujan, kemarau, musim panen dan musim penyakit dalam lima tahun terakhir. Beliau memberikan gambaran sebagai berikut:

Musim Buah	Jan	Feb	Maret	April	Mei	Juni	Juli	Agus	Sept	Okt	Nov	Des
Tampui												X
Jambu												X
Mecong												X
Pedeho												X
Tayoy												X
Hombuton												X
Ngengorit												X
Dukuh												X
Nadai												X
Durian												X
Tebedak												X
Jagul												X
Benton												X
Tungau												X
Penggang												X
Kuningising												X
Idan												X
Siabuk												X
Kelintang												X
Kelompang												X
Kedudu												X

380Orang Rimbo tempo dulu menggunakan daun *cikai*untukatap sudung mereka.Sejak perusahaan kayuberinteraksi dengan orang rimba pada tahun 1995, atas dasar rasa prihatin dengan keadaan anak-anak rimba yang masih kecil.Perusahaan menawarkan terpal untuk difungsikan sebagai atap sudung, supaya anak-anak tidak basah dan kedinginan saat hujan datang.

381 Diceritakan oleh Jamhuri, orang dusun, yang membawa kami menuju pohon sialong di kaki selatan Bukit 12 tanggal 29 Desember 2013

382Wawancara dengan Bepanji dan Bilam di Sungai Terap tanggal 16 Desember 2013.

383Pak Zulkifli adalah orang dusun yang telah lama menjadi sahabat orang rimba sejak tahun 1976.

Rinam												X
Cuaca												
Hujan	T	I	D	A	K		J	E	L	A	S	
Kemarau	T	I	D	A	K		J	E	L	A	S	
Panen												
Madu	X											X
Penyakit												
Malaria	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X	X
Batuk	X	X										X
Disentri	X	X										X
Muntaber	X	X										X

Sumber: Pak Zulkifli

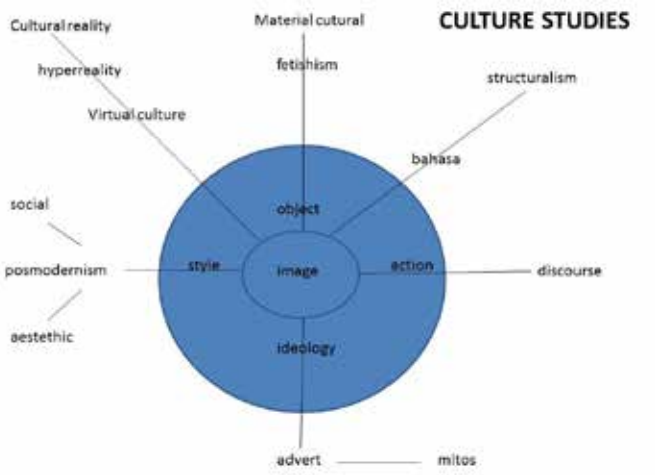
Keadaan musim buah dan merapah ditahun 2010 masih menghasilkan uang. Orang rimbo bisa menjual buah-buahan dan madu ke Simpang Pauh. Pada tahun itu orang rimbo memberikan hadiah 10 Kg madu hasil panennya kepada WARSI.Namun tahun-tahun berikutnya tidak pernah ada pemberian lagi. Buah-buahan hutan yang biasanya banyak di bulan Desember pun masih WARSI dapatkan pada tahu 2011dalam jumlah yang sedikit. Sudah dua tahun terakhir ini buah-buahan rimba hanya jadi makanan anak-anak ketika kehausan karena lelah bermain di hutan.

Mengingat orang rimba di dekat Sungai Terap tidak mengenal hari dan bulan, mereka berpatokan kepada musim untuk menentukan umur atau tahun. Umur anak-anak mereka yang masih di bawah 10 tahun masih mereka kenali bahwa umur anak tersebut dengan menyebut sudah sekian musim. Namun orang yang dewasa dan sudah tua tidak mengingatnya lagi. Keadaan musim buah yang tidak jelas sedikt banyak akan berpengaruh kepada acara bebalas yang merujuk pada musimbuah-buahan. Ditambah dengan banyaknya masalah sengketa antar mereka karena ketidakadilan dalam membagi hasil hutan, atau sengketa tanah dengan orang dusun dan perusahaan-perusahaan di sekitar Taman Nasional, membuatmerekasemakin jarang mengadakan ritual tersebut. Sulitnya mendapatkan kayu-kayu besar, yang menjadi syarat penegakkan balas, membuat mereka sulit untuk mengadakannya.

E. Ideologi *Orang Rimbo*

Ideologi adalah sistem kepercayaan atau perangkat kepercayaan yang ditentukan secara sosial, yang bisa juga digunakan untuk melindungi kepentingan golongan elit. Sistem kepercayaan (*belief system*) yang menjadi karakteristik kelas atau kelompok tertentu. Sistem kepercayaan ilusif—idepalsu atau kesadaran palsu (*false consciousness*)—yang kontras dengan pengetahuan ilmiah. Proses umum produksi makna & ide (*production of idea*). Ideologi adalahproses merepresentasikan relasi sosial bersifat material dan upaya untuk menyelesaikannya di dalam wacana (film, buku, iklan). Ideologi merepresentasikan relasi imajiner individu-individu dengan kondisi eksistensi mereka.

Pada umunya, ketika orang awam mendengar ideologi, maka dihubungkan dengan politik dan partai politik. Padahal sesungguhnya ideologi adalah system kepercayaan yang menumpang dalam citra (*image*), tindakan (*action*), gaya hidup (*lifestyle*) dan benda (*object*). Sebagai contoh semua kata yang mengandung *isme* berarti ideologi. Seperti kapitalisme berarti salah satu ideologi ekonomi. Komunisme berarti salah satu ideologi politik. Ekspresionisme, berarti salah satu ideologi seni. Feminisme, berarti salah satu dari ideology budaya, dan lain-lain. Perlu dicatat bahwa nama-nama ideologi tidak selalu harus berakhiran *isme*, bisa juga kata berakhiran yang lainnya. Untuk lebih jelasnya silahkan melihat bagan yang di kutip dari kuliah Yasraf Amir Piliang berikut ini.



Gambar 3. Posisi Ideologi Dalam Culture Studies, Oleh Yasraf Amir Piliang

Laporan ini mencoba mendeskripsikan ideologi politik orang rimbo—dalam bagan diatas berarti ideologi yang ada dalam tindakan (*action*) berpemerintahan—melalui analisis etnohitoris. Konon, dulu Raja Pagaruyung mengirimkan pasukannya ke Jambi untuk membantu Ratu Jambi Putri Selaro Pinang Masak (keturunan Raja Minangkabau) yang pada zaman pemerintahannya, Kerajaan Jambi telah diserang oleh Orang Kayo Hitam yang menguasai Ujung Jambung (selat Berhala). Pasukannya berjalan melalui jalan darat menyusuri rimba. Ketika sampai di Bukit 12 pasukan telah kehabisan bekal, padahal sudah jauh dari Pagaruyung dan masih jauh ke Jambi. Kemudian mereka bermusyawarah untuk tetap tinggal di tempat tersebut. Jika kembali ke Pagaruyung selain malu juga akan dihukum oleh rajanya. Jika meneruskan perjalanan ke Jambi yang masih jauh tentu bekal tidak ada lagi. Mereka bersumpah untuk tetap tinggal di tempat itu dengan ketentuan siapa saja melanggarnya akan terkutuk dan hidupnya sengsara. Sumpahnya adalah sebagai berikut: *"Ke mudik dikutuk Rajo Minangkabau, ke hilir kena kutuk Rajo Jambi, ke atas tidak berpucuk, di tengah-tengah dimakan kumbang, ke bawah tidak berurat, ditimpo kayu punggur."*(kembali ke Minangkabau dikutuk Raja Minangkabau, ke hilir dikituk Raja Jambi, ke atas tidak berpucuk, di tengah-tengah dimakan kumbang, ke bawah tidak berakar, ditimpa kayu lapuk). Mereka yang tersesat inilah yang kemudian menjadi nenek moyang orang rimba. Terpilihnya Bukit 12 ini sangat beralasan karena di sana banyak batu-batu besar yang sekaligus dapat dimanfaatkan sebagai benteng. Ada sumber air dan sungai-sungai kecil tempat hidup banyak ikan yang bisa dikonsumsi.

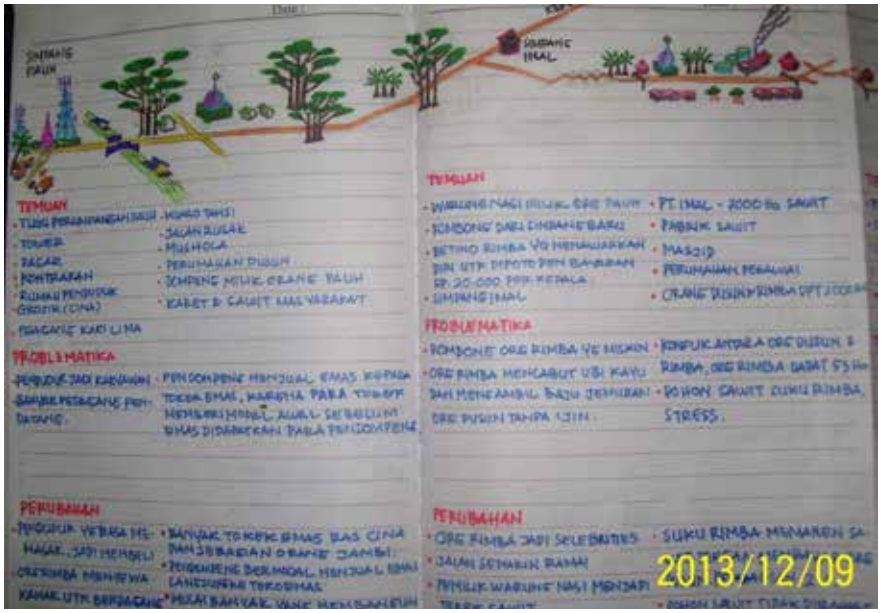
Terlepas dari tempatnya, di rimba dan memiliki aturan sendiri, namun mereka tetap mengakui Raja Jambi sebagai pemimpin mereka.Pada masa Tumenggung Kayo, ketika terjadi peperangan antara Sultan Taha Saifiddin dan Belanda, orang rimba pernah ikut berperan dalam penyelamatan nyawa Sang Raja. Ketika itu Raja dimasukan ke dalam kain goni yang mereka pikul melewati hutan. Ketika melewati pasukan Belanda yang tentunya memeriksa apa yang mereka bawa, maka ketua rombongan ini menjawab kalau mereka sedang membawa goni berisikan bibit tanaman untuk ladang mereka. Peristiwa penyelamatan nyawa ini fenomenal di kalangan sejarawan Jambi. Mereka mengenal Soekarno dan Soeharto sebagai raja mereka. Namun pemimpin-pemimpin RI setelahnya tidak dikenal lagi oleh masyarakat di Ketumenggungan Sungai Terap.

Orang rimba mengenal ideologi politik *monocracy* (pemerintahan oleh satu orang) untuk mengurusi pemerintahan diatas mereka, walaupun mereka memiliki aturan-aturan khas yang tidak sama dengan aturan-aturan raja. Pada masa Tumenggung Pagar Alam, dan Tumenggung Kayo ideology *monoarcy* masih dipegang, namun mereka sekarang menggunakan sistem pemerintahan *oligarchy*(pemerintahan

dengan beberapa pemimpin) untuk mempertahankan ruang hidupnya dari perusahaan-perusahaan dan orang-orang dusun yang mulai merampas hutan mereka. Tumenggung (T) yang memimpin ada tiga yaitu, T. Kuning, T. Terap dan T. Besiring.Sekarang setiap sungai ada tumenggungnya sendiri,sehingga jumlahnya menjadi 11 orang. Dari sebelas ini ada empat tumenggung yang sering *bercecakap* (melakukan pertemuan) di Pos WARSI Sungai Terap, yaitu: 1) T. Maritua yang berfungsi sebagai dukun, imam juga hakim di rombong-rombong yang dipimpin empat tumenggung ini; 2) T. Nyenong yang usianya paling tua, memiliki kemampuan kehumasan dengan orang luar yang lebih baik dari tiga yang lain; 3) T. Ngamal yang menjadi mertua T. Nyenong, dan; 4) T. Mira yang kini sudah *melangun*sangat jauh sehingga jarang berinteraksi—walaupun hubungan masih terus dibuat jika ada regulasi-regulasi baru di ketemenggungan ini.

F. Trasek Dari Simpang Pauh Sampai Sungai Terap

Di bawah ini adalah gambar transek dari lokasi-lokasi ketiga tumenggung yang kami datangi adalah berawal dari Simpang Pauh sebagai pusat perbelajaan yang sering didatangi orang rimba sampai dengan lokasi terjauh yang kami datangi yakni Sungai Terap yang saat ini dihuni rombong T. Nyenong. Saya membuat gambar ini bersama kawan-kawan—sebagai pemberi masukan jika ada yang kurang—bersumber dari data mentah dalam buku catatan kecil saku saya. Karena panjangnya gambar saya membagi menjadi 5 foto. Setiap foto memiliki catatan singkatberupa temuan, problematika dan perubahan yang terjadi di tempat tersebut.Peneliti mencoba menjelaskan catatan tersebut jika terasa belum cukup.Adapun foto-fotonya adalah sebagai berikut.

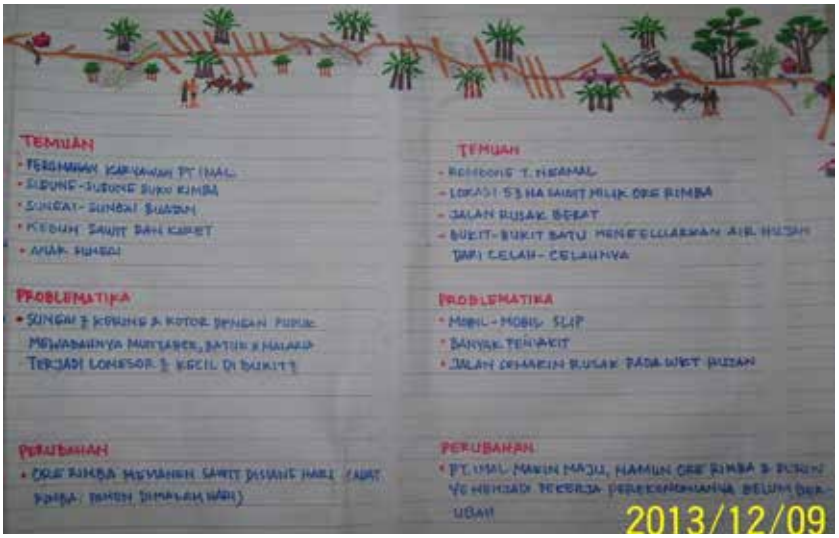


Gambar. 4 Transek Dari Simpang Pauh menuju PT Imal

Yang tertulis dalam problematika di daerah Simpang Pauh, peneliti menulis “Penduduk jadi karyawan”. Peneliti melakukan wawancara kepada seorang ibu pemilik warung gorengan di depan grosir milik orang Jambi. Dia menceritakan bahwa penduduk di Simpang Pauh banyak yang menjadi karyawan di toko para pedagang pendatang yang memiliki modal besar.Orang rimba setiap pagi dan sore berbelanja di grosir ini.Orang rimba yang berdagang ada yang menyewa kamar untuk mereka bermalam. Di tempat itu banyak mobil berhenti untuk istirahat. Pedagang kaki lima yang menjual pecel lele, *sea food* dan makanan cemilan lainnya bermuculan di tempat itu.Penduduk setempat banyak yang ikut membeli ketika kami jajan di tempat ayam goreng.

Ketika kami di Pos WARSI, nama Simpang Pauh adalah tempat yangsering menjadi tujuan semua orang-orang rimba bertempat di Sungai Terap yang dipimpin T. Nyenong. Rombong di area kebun karet PT. Wahana Perintis Hutan Tanaman Industriyang dipimpin T. Maritua dan rombong di area kebun Sawit PT Imal yang dipimpin T. Ngamal menjual hasil hutan atau belanja ke Simpang Pauh.

Di simpang Imal saya menulis orang rimba menjadi selebrities.Peneliti menemukan betino-betino rimba yang bersedia di foto dengan bayaran uang. Dia meminta untuk satu wanita dewasa seharga Rp. 20.000, sedangkan untuk anak-anak Rp. 10.000 satu orang. Setelah ditarik keterangan dari ibu Sri Wahyuni penunggu warung nasi di Simpang Imal, wanita rimba ini anggota rombong yang sangat miskin bukan berasal Kedundung Muda atau Sungai Terap. Dia pun tidak bisa memberi keterangan lebih mengenai asalnya.Rombong miskin ini tidak di terima di kedua daerah tersebut.



Gambar. 5 Transek dari Pos PT. Imal s.d. Pos HTI

Peneliti mendapat informasi dari tiga rekan kami Pak Junaidi, Ihsan Sanusi dan Ibnu Fikri yang melakukan survey ke rombong T. Ngamal dan rombong Bebalang Batin (Nyamping) bahwa di daerah ini sungai telah tercemari pupuk sawit. Orang rimba tetap menggunakan air sungai tersebut untuk MCK dan minum—yangmenyebabkan mewabahnya muntaber, gatal-gatal, batuk dan malaria. Bahkan ketiga surveyor ini menyarankan kelompok peneliti Sungai Terap untuk tidak *life in* bersama rombong T. Ngamal karena resiko tertular penyakit terlalu tinggi. Sangatlah menyedihkan keadaan orang-orang rimba di area ini.Sudung mereka sering terbang karena tertiup angin kencang yang tidak berkompromi, disebabkan angin tidak lagi bisa dijinakkan oleh pohon-pohon hutan, karena hutan di area ini sudah berubah menjadi kebun sawit. Mereka tetap bertahan dilokasi ini untuk menjaga 53 Ha kebun sawit yang menjadi bagian orang rimba. Padahal perusahaan memberikan bagian untuk orang dusun dan orang rimba sebanyak 2000 Ha. Kemampuan orang rimba dalam berhitung dan membaca yang lemah telah dimanfaatkan orang-orang dusun untuk mendapat bagian yang lebih banyak. Namun orang rimba belum banyak mempersoalkannya karena pada saat panen,mereka tetap berani memanen kebun sawit bagian orang dusun.Karena mereka memahami batang pohon memang dimiliki secara perorangan untuk diwariskan, namun buah pohon bisa diambil siapa saja yang membutuhkan, tentunya dengan berbagi hasil atara pemanendan pemilik batang pohon. Pohon-pohon sawit tersebut masuk dalam wilayah adat orang rimba yang mereka akui sebagai warisan nenek moyang mereka, maka hukum adat mereka harus dijalankan.

Gambar 6. Transek dari Pos HTI s.d. Tower Pemantau

Di rombong T. Terap (Maritua) pada bagian perubahan peneliti menulis lahirnya undang-undang baru (isu gender). Undang-undang tersebut mengenai mas kawin yang harus disediakan untuk menikahi budak gadis adalah satu buah mobil. Undang-undang baru ini dipelopori dua bini T. Maritua dan diaminkan oleh *betino-betino* rimba di daerah Sungai Terap. Undang-undang ini berefek pada *dendo adat*menjadi dua kali lipat. Contohnya *dendo* adat sumbang mata adalah 100 keping kain dirubah menjadi 200 keping kain.Keadaan ini telah berakibat kepada gejala sosial yakni banyak bujang yang memilih menikah dengan gadis dusun dan banyak gadis lapuk di kalangan orang-orang rimba—dalam empat tahun ini.Anak gadis tunggal T. Maritua sudah cukup umur untuk menikah, namun karena undang-undang, belum juga menikah.Tiga tumenggung lainnya tidak setuju dengan undang-undang ini, namun betino-betino di rombong mereka terpengaruh Sang Ratu Rimbo. Munculnya undang-undang di dikalangan orang rimba sangat dipengaruhi oleh wanita.*Hypogamy*, yakni perkawinan antara seorang wanita dengan laki-laki yang lebih rendah kedudukannya, sejauh pengamatan, tidak pernah terjadi di rombong-rombong ketemenggungan Sunagi Terap.Namun *hypergamy*, perkawinan antara seorang wanita dengan pria yang lebih tinggi kedudukannya terjadi—jikawanita memiliki kelebihan dalam kecantikan atau kerajinannya bekerja.*Matrilineal inheritance* atau kewarisan melalui garis ibu adalah ideology budaya mereka.Laki-laki jika mati mewariskan seluruh hartanya kepada isrti dan anak wanitanya.Anaklaki-laki atau *mamak* (paman)bertugas membagi dengan adil supaya tidak ada pertengkaran.Ideologi *matriarchy*, pemerintahan oleh golongan wanita secara *de' facto* terjadi, garis keturunan matrilineal, pola kediaman matrilokal dimana laki-laki bertempat tinggal di tepat keluarga *bini*, dan matripotestalitas (wewenang yang berpusat pada ibu) adalah pola-pola hubungan laki-laki dan wanita rimba. Terbukti dari kisah *Rajo Sokola* (namayang dihadiahkan orang rimba untuk Prof. Muntolib pada tahun 1993) ketika akan membawa seorang anak laki-laki untuk sekolah di Jambi ternyata dilarang oleh ibunya. Anak tersebut akhirnya tidak bias ikut karena kuasa ibu sanagat besar atas dirinya . Dalam penamaan kepada anak-anak laki-laki seperti Mariam Bungo, Margo Bungo, Besiap Bungo adalah ideologi *matronymic*, yaitu sikap pewarisan nama ibu atau nenek moyang dari pihak ibu kepada anak-anak laki-laki mereka. *Bungo* adalah nama wanita—terbukti ketika nama *Tanggul Bungo* telah dihadiahkan kepada saudari Siti Tatmainul Qulub dan *Besujud Bungo* dihadiahkan kepada saudari Helnanelis, rekan-rekan kami yang meneliti di Kedundung Mudo.

Ketika kami akan *life in* di rombong T. Maritua, dia menyuruh kami untuk membangun kemah

sejauh ½ jam perjalanan dari rombongnya. Selain para jenton sedang disibukan untum panen sawit, kami pun dikarantina di tempat yang jauh karena orang luaritu penuh penyakit dalam pandangan mereka. Jamhuri, seorang dusun yang setia menemani kami mengusulkan pada kami untuk tinggal di kawasan luar saja, karena tidak akan kuat denagn bau kotoran yang sudah sangat menyengat di lingkungan rombong mereka. Mereka mempunyai sumber air yang kecil namun anggota rombong mereka paling banyak diantara semua rombong di Bukit 12.Akan sulit memahami *makna bersih* menurut orang rimba jika kita melihat dari kacamata orang luar.

Dibawah ini telah dideskripsikan sistem kekerabatan Tumenggung Terap (Maritua).Yang tertua dari kekerabatan ini adalah T.Kayo kakek dari T. Nyenong—yang menjadi informan. Generasi kedua adalah T. Berambai yang meninggal tahun 1995. Dahuluorang-orang rimba sangat berkecukupan mengenai makanan.Tamu-tamu luar telah dijamu oleh T. Berambai, apakah itu makanan berupa ubi rebus atau buah-buhan hutan. Sejak tahun 1995. T. Mija menggantikannya, tata karma kepada tamu luar masih terjaga di masa itu. Robert WARSI hadir pada saat T. Mija masih hidup.Namun seiring waktu, pengaruh luar seperti pemberian hadiah-hadiah dari perusahaan-perusahaan kayu, karet dan sawit telah berdatangan. Bantuan pemerintah sering diberikan. Seperti biasa, itu semua tidak berlangsung lama. Ketika tanah orang rimba bisa di kuasai untuk perkebunan, maka hadiah-hadiah tersebut makin sedikit. Sementara sikap menerima pemberian telah menjadi kebiasaan. Ketika datang tamu, siapa pun mereka, apakah tamu perusahaan yang bermodal atau para peneliti atau mahasiswa yang bermodal kecil tetap harus memberikan *bakon* (bahan kontak) yang tentunya akan memberatkan sebagian pihak.

Di balik gambar kekerabatan ini penuh cerita perceraian, istri tumenggung yang dibawa lari rakyatnya, seseorang mempertahankan kekuasaan tumenggung dengan menjadi mantu lima tumenggung, tumenggung menikahi anak angkat sendiri, dan anak tiri tumenggung yang menyukai ibu tirinya—mantan istri tumenggung.Intinya kisah cinta mereka penuh intrik politik dan *kacau wapek* (istilah rimba yang berarti kacau balau).

Gambar.7 Transek dari Sungai Jelutih s.d. Batas Taman Nasioanl Bukit 12

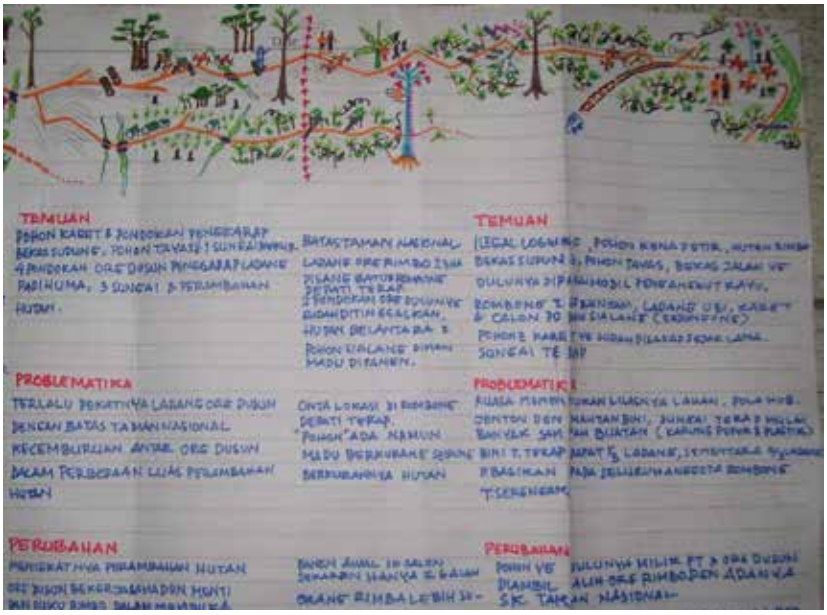
Dalam gambar ini, pada bagian perubahan di daerah Sungai Jelutih sebagai batas HTI dan perkebunan karet orang dusun dan orang rimbo, tertulis bahwa PT Imal akan membangunkan jalan dan lapangan bola atas permintaan orang rimba. Rencana untuk menjadikan orang rimba lebih akrab

dengan budaya populer (budaya dangkal) telah membuahkan hasil denganindikator permintaan mereka. Akan terjadi rekayasa sosial yang sangat cepat jika jalan baru itu diwujudkan. Berdatangannya sponsor rokok yang membiayai pertandingan bola disertai sensualitas para *sales promotion girl*-nya, yang menjadi lambang budaya populer,akan merasuk keruang hidup orang rimba. Video-video bola, lagu-lagu dangdut dan India telah ada di HP-HP mereka. *Sesalung*[384] menjadi mudah melalui HP. Cewot tidak lagi menjadi kebanggaan budak-budak bujang.Berjudi sudah dibiarkan terjadi didepan Tumenggung dan Menti Terap.Sangat mengherankan ketika Menti memberikan modal kepada anaknya untuk berjudi saat itu. Di malam yang sama sebelum berlangsung perjudian, Theo memberikan pembelajaran menggambar dan mewarnai. Ketika anak-anak mulai bosan, mereka mulai bermain domino untuk berjudi. Anak yang ikut berjudi berseloroh,"Judi ini memang dosa, tapi nenek moyang kita tidak pernah melarangnya."Keberadaan Pos WARSI di Sungai Dangku Besar adalah penetrasi kebudayaan luar ke dalam kehidupan orang rimba.

Gambar 7.a Pendidikan di Rimba oleh Theo dari WARSI bersama Murid-Muridnya

Gambar 7.b Pola asuh ala Rimba: tiga murid Theo ikut serta. Rekan Al-Husni dari STAI SMQ Bangko mengamati di sisi paling kanan.

384*Sesalung* adalah komunikasi jarak jauh, yang pesannya di teriakan dari satu rombong ke rombong lainnya.Bisa pesan berupa undangan atau panggilan. Bisa juga berupa pesan betino yang akan lewat ditempat yang ada jenton-nya atau sebaliknya. Upaya ini dilakukan untuk menghindari pertemuan antara mereka supaya tidak terjadi pelanggaran adat.



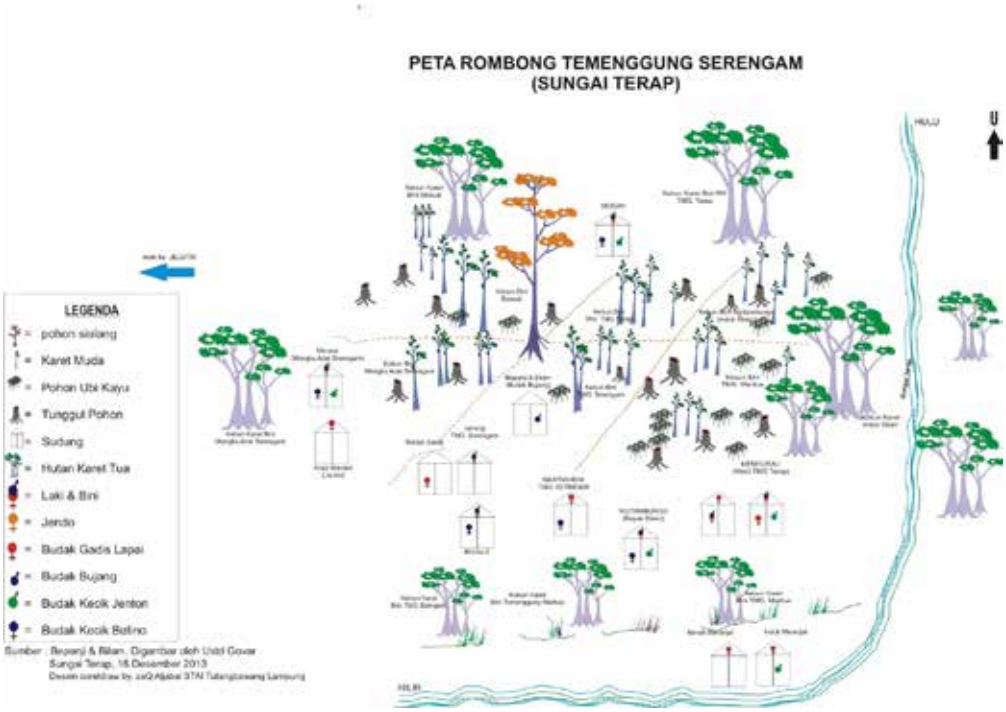
Gambar 8. Transek dari Sungai Danku Besar sampai dengan Sungai Terap

Dalam gambar di atas, di bagian ladang-ladang orang dusun terdapat pondok milik Pak Umar, Qodri, Jamhuri dari Jambi, dan Pak Mokhtar dari Jawa.Mereka membuka ladang di tanah yang sangat dekat dengan Taman Nasional. Kecemburuan antar pemilik ladang telah terjadi karena Menti Terap sering memberikan ijin pada seseorang dikalangan orang dusun untuk membuka hutan tanpa sepengetahuan T. Nyenong.

Orang-orang dusun ini telah mengenalkan cara membuat teh dicampur gula—dulu orang rimba menggunakan sari tebu atau madu sebagai pemanis—dan mengenalkan cara berladang padi. Terjadi *custom imitaton* yakni bentuk peniruan terhadap adat istiadat secara tidak sadar oleh karena adanya pengendalian sosial secara persuasif dari kalangan orang dusun.

Pada bagian problematika di robong Depati Terap terdapat dua kata: “cinta lokasi”. Maksud dari kata-kata tersebut adalah penolakan Depati terhadap anak muda (Besilo) yang menyukai anak gadisnya, karena Depati menyukai adik Besilo yang cantik. Lidah Penado adalah bepak Besilo yang miskin. Secara adat, yang kaya kawin dengan yang kaya, yang miskin kawin dengan yang miskin[385]. Namun dalam prekteknta terjadi pernikahan antara wanita dengan laki-laki yang lebih tinggi kedudukannya karena kecantikan atau kerajinan yang dimiliki wanita.

385 Wawancara tanggal 19 Desember 2013 dengan Lidah Penado yang sudah sangat tua dan juga keluarga miskin yang merasa kebingungan untuk menikahkan anaknya Besilo karena sangat besarnya mas kawin yang diminta. Itulah yang membuat Besilo lebih memilih wanita dusun dari pada wanita rimba.



Gambar 9. Peta Rombong T. Serengam di Sungai Terap

Inilah peta rombong yang menjadi daerah terjauh yang kami kunjungi dari peta transek yang dibuat. Pohon kedundung yang paling mencolok warnanya adalah calon pohon sialong.Dalam upaya konservasi lebah madu orang rimba menggunakan ideologi budaya fetisisme dalam menyikapi pohon-pohon muda yang akan menjadi pohon sialong, suatu sikap yang menganggap adanya kekuatan, ruh dan daya pesona tertentu yang bersemayam pada pohon kedundung yang tumbuh di tengah-tengah rombong.Untuk membuka ladang, semua pohonyang lebih besar telah ditumbangkan dan dibakar kecuali pohon ini.

Hal lain yang menarik adalah sudung induk dan nenek Merajat yang terpisah di balik hutan karet. Mereka dilarang membuat sudung di tengah-tengah anggota rombong yang lain karena keluarga ini pernah tinggal di HTI dua bulan lamanya untuk membantu keluarganya memanen sawit. Orang-orang rimba yang datang dari HTI berarti membawa penyakit, mereka dinamai *bunaron*.Mereka tidak boleh mendekat sebelum satu atau dua minggu tinggal di lokasi yang terisolir dalam rangka pengarantinaan. Jika terbukti sehat dalam satu atau dua minggu maka diperbolehkan masuk.

Pembagian lahan ladang yang dibuka adalah pembagian untuk para bini. Laki-laki tidak memiliki harta berupa ladang.Begitu juga hutan karet yang dulunya dimiliki perusahaan. Sekarang diambil alih kepemilikannya oleh orang rimba semenjak SK taman Nasional diberlakukan. Itupun tetap dimiliki para bini. Bini T. Maritua bahkan ikut memiliki ladang yang dibuka dan sebagian besar hutan karet.Pembagian lahan untuk penggarap yakni T. Serengam (Nyenong) adalah 2/3 bagian.Sedangkan pembagian lahan untuk T. Maritua sebagai penguasa lahan adalah 1/3 bagian.Anggota Rombong yang totalnya adalah 39 jiwa harus puas dengan bagian tersebut.Karena kuasa menentukan luasnya lahan ladang. Orang rimba jika ditanya tanah sekitar Sungai Terap milik siapa, maka akandijawab,"Milik T. Terap, tapi kami boleh mengelolanya."Ideology yang dipakai dalam politik kekuasaan di kalangan orang rimba adalah paham *territorialism*, dimana konsetrasi dari kekuasan politik berada ditangan pemilik tanah-tanah yang luas. Terbukti Tumenggung Terap beserta kedua bininya sangat berpengaruh kepada dijalankannya regulasi-regulasi baru di kempat ketumenggungan ini.

G. Kesimpulan dan Saran

Kelompok orang rimba termasuk dalam kategori: 1) *descent group*, yakni kelompok yang didasarkan pada prinsip-prinsip genealogis (kelompok garis keturunan); 2) *domestic group*, yakni kelompok yang karena kebiasaan mempunyai tempat tinggal dan sumber makanan yang sama (kelompok domestic); 3) *ethnic group*, yakni suatu kelompok yang mempunyai ciri-ciri yang sama pada agamanya, asal rasnya, nasionalitas, ataupun kebudayaannya; 4) *genetic group*, yakni suatu kelompok yang anggota-anggotanya secara genetik berhubungan dengan nenek moyang yang sama; 5) *intimate group*, yakni suatu kelompok yang anggotanya-anggotanya mempunyai hubungan afektif yang erat seakli (kelompok akrab); 6) *kinship group*, yakni suatu kelompok yang terdiri dari orang-orang yang mempunyai hubungan kekrabatan (kelompok kerabat); 7) *marginal group*, yakni suatu kelompok yang tidak berasimilasi secara sempurna dengan orang-orang dusun di sekitar mereka; 8) *totalitarian group*, suatu kelompok yang mengatur seluruh aspek kehidupan anggota-anggotanya melalui kaidah-kaidah hukum berupa seloko dan denda-denda adat.

Normative ideology orang rimbo adalah bagian sistem kepercayaan orang rimba berupa seloko-seloko. Melalui pesan-pesan itu terjadi *interpersonal control* berupa pengendalian yang dilakukan oleh tumenggung sebagai pimpinan tertinggi terhadap rakyatnya. Untuk mendalaminya, perlu metode khusus, karena mereka dalam keadaan buta huruf atau tidak terdidik secara formal. Peneliti menyarankan perlu *nondirective interview*, wawancara tidak berstruktur, dimana subjek maupun bentuknya diserahkan kepada responden (wawancara tidak terarah), *nonschedule interview*, wawancara tanpa menggunakan jadual, *open-ended interview*, wawancara tanpa alternative jawaban yang pasti (wawancara terbuka). Akan sulit melakukan *opinion interview*, yakni wawancara untuk memperoleh pendapat orang rimba. Mereka akan kesulitan menjawab dan berkata, "Ya, macam itulah."

Untuk mempelajari *customary law* orang rimba, yakni hukum yang timbul dari adat istiadat orang rimba, yang diakui oleh masyarakat, atau diputuskan oleh pejabat adat (hukum tidak tertulis), *territorial law*, hukum yang berlaku bagi semua penduduk rimba di Bukit 12, *personal law*, yakni hukum yang berlaku bagi kelompok etnik orang rimba memerlukan teori semiotika hukum.Karena Hukum mereka berdasarkan seloko-seloko yang bias. Memerlukan proses pemaknaan dalam mempelajarinya.

Adapun tentang kepemimpinan orang rimbo, dalam meneliti lebih dalam mengenai perubahan dari *monoarchy* menjadi *oligarchy,* perlu metode *etnohistory*, yakni suatu studi historis terhadap proses akulturasi orang rimba dengan orang dusun, para transmigan, dan perusahaan-perusahaan yang mengepung mereka dari setiap perbatasan adat yang selama ini diyakini orang rimba sebagai kawasan ruang hidup mereka. Perlu menggunakan *historicalism*, yakni studi tentang unsur-unsur kebudayaan sebagai suatu proses perkembangan, dan *historicism*, suatu ideology penelitian yang menyatakan, bahwa sejarah sangat penting untuk memahmi keadaan dewasa ini.

Mengenai ciri khas komunitas rimba ini adalah *melangun.* Pada masa kini dimana orang-orang rimba telah memiliki kebun karet, kebun sawit dan ladang yang harus dijaga, maka tindakan sosial ini merupakan *impelled migration*, yakni migrasi yang dipaksakan. Anak-anak muda sering kali mengeluh tentang kelelahan yang diderita ketika harus melakukannya. Terkadang melangun hanya dilakukan dalam masa tiga hari saja demi menunaikan kewajiban.Peristiwa melangun termasuk *interlocal migration*, yakni migrasi dari satu lokasi ke lokasi lainnya, atau *intraregional migration*, yakni migrasi dalam satu wilayah tertentu. Melangun juga bisa menjadi sebuah *political migration*dan*economy migration*, yakni migrasi yang disebabkan keinginan sebagian anggota rombong untuk memisahkan diri supaya bisa mandiri dalam kepemimpinan dan perekonomian. Konsep lain yang bisa mewakiliaksi melangun karena sebab ekonomi dan politik adalah *resultant migration*, yakni migrasi sebagi hasil pengaruh situasi ekonomis, seperti pembagian hasil buruan yang terlalu sedikit karena semakin besarnya jumlah anggota rombong, yang jika bergabung terus, maka akan terjadi perebutan sumberdaya antar orang rimba. Sementara konflik terbuka sangat dihindari dalam kehidupan mereka. Faktor lain adalah situasi

sosial politik, seperti tidak puasnya sebagian rakyat dengan keputusan-keputusan tumenggung, sehingga memilih untuk memisahkan diri dari rombong lama. Bagi kelompok yang berpisah akan terjadi *social mobility*, yakni gerak seseorang dari satu posisi depati ke posisi tumenggung, menti jadi depati dan lain sebagainya.Bentuk melangun berupa *primitive migration*, yakni migrasi yang terjadi karena dorongan ekologis masih sering terjadi—seperti yang dilakukan T. Mira yang memilih melangun ke tempat yang lebih jauh untuk mendapatkan sumber daya alam yang lebih kaya.

Mengenai kasus *marriage by capture*, yakni perkawinan dengan cara menculik calon istri, kadang-kadang dilakukan atas dasar rencana untuk menghindarkan diri dari kewajiban-kewajiban menurut adat istiadat yang terlampau berat, sering terjadi. Alasan lainnya adalah istri orang lain terlihat lebih menarik. Peristiwa ini biasanya terjadi di dalam kelompok yang menganut *endogamous group*, yaitu suatu kelompok dimana anggota-anggotanya, yakni para wanita rimba dilarang untuk menikah denagn orang di luar. Sementara laki-laki yang ada sangat terbatas. Jika terjadi kasus tersebut maka akan menjadi *gossip*, yakni pembicaraan tentang pelaku kawin culikdisertai evaluasi moral yang dilakukan masyarakat rimba. Mereka siap dengan denda dan hukuman adat yang harus diterima asalkan mendapatkan pasangan.

Adoptive marriage yakni perkawinan dimana suami diadopsi dalam keluarga isteri, *matrilocal marriage*, yakni perkawinan yang dilakukan dengan akibat bahwa suami bertempat tinggal di lingkunagn kerabat istrinya adalah indikator-indikator bahwa orang rimba menggunakan ideology *matriarchy* dalam melangsungkan kepemimpinannya. Istri tumenggung menjadi Ratu Rimba yang sangat berpengaruh terhadap regulasi-regulasi di dalam kehidupan mereka. Karena wanita sangat cenderung pada materi maka *cultural materialism*, yakni ajaran yang mengutamakan faktor-faktor ekonomi dalam kebudayaan, telah menjadi ajaran yang membuat mereka menawarkan mas kawin sebuah mobil bagi laki-laki yang tertarik padanya. Isu gender ini terjadi empat tahun yang lalu, yaitu tahun 2009. Setelah masuknya Butet Manurung, guru sokola rimbo, yang beragama Kristen. Terjadi gradualisme, yakni suatu cara mengubah masyarakat rimbo secara bertahap dengan mengadakan reformasi-reformasi tertentu untuk mencapai tujuan-tujuan tertentu yang direncanakan secara bertahap. Yang pada akhirnya nanti akan terjadi *gynocracy*, yakni pemerintahan oleh kaum wanita di dalam sudung-sudung orang rimba.

Itulah beberapa nilai yang dianut orang rimba yang masih berwarna Islam terwarnai Hindu dan beberapa undang-undang rimba. Meminjam istilah penelitian terdahulu tentang Islam di daerah Jawa Tengah dan Timur yang membagi Islam menjadi Islam santri dan abangan, di akhir tulisan ini peneliti mengambil kesimpulan bahwa ditemukan ada Islam rimba di Jambi.

DAFTAR PUSTAKA

Laleno, Govar Arian, 2013, *Peta Konflik dan Sumber Konflik Di Gorontalo*, KESBANGPOL Prov. Gorontalo.

Piliang, Amir Yasraf, 2012, Semiotika dan Hypersemiotika, Bandung, Pustaka Matahari

Soekanto, Soerjono, 1993, *Kamus Sosiologi,* Jakarta, PT Raja Grafindo Persada

VCD Kuliah Piliang, Amir Yasraf, 2012, Semiotika dan Hypersemiotika, Bandung, Pustaka Matahari yang ditulis kembali oleh Govar Arian Laleno, di Jambi tanggal 02 Desember 2013.

Zainuddin, 2009, *Sistem Kekerabat Orang Rimba,* Komunitas Konservasi Indonesia-WARSI, Jambi

Wawancara dengan T. Nyenong di Sungai Terap Tanggal 16 Desember 2013

Robert Aritonang adalah Koodinator Pemberdayaan di LSM Komunitas Konservasi Indonesia WARSI memberikan cerita ini kepada peserta Short Course Metodologi Penelitian Sosial Keagamaan pada

tanggal 4 Desember 2013 di Ruang Senat IAIN STS Jambi, Mendalo, Jambi.

Cerita Depati Terap tanggal 30 Desember 2013 kepada kami di Pos WARSI Sungai Terap.

Wawancara dengan T. Maritua di HTI tanggal 22 Desember 2013

Wawancara dengan T. Nyenong di Sunagi Terap tanggal 15 Desember 2013.

Wawancara dengan T. Nyenong di Pos WARSI Sungai Dangku Besar tanggal 18 Desember 2013.

Bepanji, Bilam (dua budak bujang), serta Margo Bungo dan Meriam m Bungo (dua anak-akak laki-laki kecil) dari rombong T. Nyenong di Sungai Terap yang kami ajak bermain game bebalas di Pos warsi Tanggal 19 Desember 2013

Diceritakan oleh Jamhuri, orang dusun, yang membawa kami menuju pohon sialong di kaki selatan Bukit 12 tanggal 29 Desember 2013

Wawancara dengan Bepanji dan Bilam di Sungai Terap tanggal 16 Desember 2013.

Wawancara denagn Pak Zulkifli 18 Desember 2013 di Pos WARSI Sungai Dangku Besar.

Wawancara denag Depati di Pos Warsi Sungai Dangku tanggal 19 Desember 2013

Dikisahkan Prof Muntolib (peneliti orang rimbo tahun 1993, yang kini menjadi guru besar di Fakultas Tarbiyah IAIN STS Jambi) dalam acara *coaching* pelaporan penelitian tanggal 10 Januari 2014 di Aula Hotel Amanah, Jambi.

Wawancara tanggal 19 Desember 2013 dengan Lidah Penado yang sudah sangat tua dan juga keluarga miskin yang merasa kebingungan untuk menikahkan anaknya Besilo karena sangat besarnya mas kawin yang diminta. Itulah yang membuat Besilo lebih memilih wanita dusun dari pada wanita rimba.

Multikulturalisme dalam Skema Deradikalisasi Paham dan Gerakan Keagamaan Radikal di Indonesia

Syamsul Arifin[386]

Abstrak

Tulisan ini ingin mengkaji fenomena keagamaan dalam masyarakat Islam di Indonesia yang mengalami perubahan secara signifikan sejak jatuhnya rezimnya Orde Baru pada 1998. Perubahan yang cukup signifikan dan menyita perhatian banyak kalangan adalah maraknya berbagai kelompok keagamaan yang mengusung ideologi radikal. Keberadaan kelompok atau organisasi Islam radikal ini tidak pernah statis, tetapi terus mengalami perkembangan sejalan dengan dinamika di dalam dan luar negeri. Perkembangan ini mengundang kekhawatiran dan kecemasan publik karena tidak jarang organisasi Islam radikal menebar aksi teror yang berakibat fatal baik kepada kalangan sipil maupun yang dialami oleh pelakunya sendiri. Apakah perkembangan organisasi Islam radikal dapat dibendung? Tulisan ini ingin menawarkan pendidikan sebagai salah satu institusi yang dapat dioptimalkan untuk melakukan apa yang disebut dengan deradikalisasi. Pendidikan terutama yang dikelola oleh umat Islam diharapkan dapat melakukan peran tersebut bersama institusi lainnya sehingga wajah Islam di Indonesia tetap terlihat ramah, toleran, moderat, namun tetap memiliki martabat di mata dunia.

Kata Kunci: *radikalisasi, deradikalisasi, pendidikan, masyarakat Islam, multikulturalisme*

This paper wants to examine religious phenomena in the Islamic community in Indonesia is facing significant changes since the fall of the New Order regime in 1998 One of the significant changes that drew the attention of some observers is the proliferation of various religious groups who carry radical ideologies. The presence of radical Islamic groups or organizations is never static, but continues to develop in line with the dynamics in the country and abroad. These developments invite public concern and anxiety because of the radical Islamic organization often spread terror be fatal, both to civilians, as well as the perpetrators themselves. Is the development of a radical Islamic organization can be dammed? This paper wants to offer education as one of the institutions that can be optimized to perform what is called de-radicalization. The role of education is mainly run by Muslims are expected to perform these roles with other institutions so that the face of Islam in Indonesia still look friendly, tolerant, moderate, but still has dignity in the eyes of the world.

Keywords: radicalization, de-radicalization, education, Islamic society, multiculturalism

---

386 **SYAMSUL ARIFIN** adalah Guru Besar Sosiologi Agama Universitas Muhammadiyah Malang. Selain sebagai Wakil Direktur bidang akademik pada Direktorat Program Pascasarjana Universitas Muhammadiyah Malang (DPPs-UMM), juga sebagai Ketua Pusat Studi Agama dan Multikulturalisme (PUSAM) pada DPPs-UMM. Pusat studi ini telah menyelenggarakan kerja sama strategis dengan beberapa lembaga di antaranya dengan: (1) The Asia Foundation (TAF); (2) Oslo Coalition, Norway; (3) The International Center for Law and Religion Studies (ICLRS), Brigham Young University (BYU), Provo, Utah, Amerika Serikat. Kerja sama yang dilakukan PUSAM dengan TAF adalah penyelenggaraan **Enhancing Protection and Respect for Religious Freedom and Human Rights in Indonesia (PROSPECT Program)**. Bersama dengan Oslo Colaition dan ICLRS-BY, PUSAM menyelenggarakan program **The Master Level Course on Sharia and Human Rights (MLC)**. Buku yang telah ditulis di antaranya: (1) Ideologi dan Praksis Gerakan Sosial Kaum Fundamentalis:Pengalaman Hizbut Tahrir Indonesia; (2) Attitudes to Human RIghts and Freedom of Religion or Belief in Indonesia. Penulis bisa dihubungi melalui telpon: 08123221656 dan email: syamsarifin@yahoo.com.

A. Pendahuluan

MEMBACA realitas Islam di Indonesia dalam era kontemporer akan banyak sisi menarik yang dapat diungkap. Fenomena pertama yang menarik tentu populasi umat Islam yang dari segi jumlah belum mampu dilewati oleh negara-negara lain, bahkan oleh negara yang dalam kajian kewilayahan disebut sebagai pusat Islam, yakni Saudi Arabia. Kebesaran umat Islam secara numerik di antaranya dipublikasikan oleh *The Pew Research Center's Religion & Public Life Project*, salah satu devisi *Pew Research Center*, yang berpusat di Washington, DC, Amerika Serikat. Pada 2011 lembaga ini memublikasikan hasil kajian bertajuk *The Future of the Global Muslim Population: Projection for 2010-2030*. Dalam publikasi ini disajikan banyak data di antaranya yang berkaitan dengan (1) perkembangan populasi umat Islam secara global; (2) faktor-faktor utama *(main factors)* yang mendorong perkembangan populasi umat Islam; (3) statistik umat Islam di negara-negara di mana Islam sebagai kelompok mayoritas (*Muslim-majority countries*); (4) pergeseran ranking populasi umat Islam di negara-negara berpenduduk mayoritas Islam pada 2030. Data yang berkaitan dengan populasi umat Islam secara global, misalnya, dikatakan: *"The world's Muslim population is expected to increase by about 35% in the next 20 years, rising from 1.6 billion in 2010 to 2.2 billion by 2030."*[387] *Di antara 10 negara-negara yang berpenduduk mayoritas Islam (Indonesia, Pakistan, India, Bangladesh, Mesir, Nigeria, Iran, Turki, Aljazair, Maroko), Indonesia, masih menurut Pew Research Center*,[388] menempati ranking teratas setidaknya sampai pada 2029. Adapun pada 2030, posisi Indonesia akan digantikan oleh Pakistan. Berdasarkan data *The Pew Research Center's Religion & Public Life Project*, pada 2010 populasi umat Islam di Indonesia berjumlah 204,847,000 jiwa, sedangkan Pakistan berjumlah 178,097,000. Pada tahun 2030 akan terjadi perubahan posisi di mana populasi umat Islam di Indonesia berjumlah 238,833,000, adapun Pakistan berjumlah 256,117,000.

Fenomena berikutnya yang menarik diungkap adalah keragaman umat Islam. Dengan jumlah yang demikian besar tersebut, ditambah lagi dengan karakteristik Indonesia sebagai negara kepulauan (*archipelagic state*), sangat mustahil realitas Islam di Indonesia terhindar dari berbagai perbedaan dan keragaman. Pada bagian tertentu, umat Islam memiliki kesatuan identitas. Tetapi pada bagian lainnya dijumpai banyak perbedaan dan keragamaan. Konsep yang sering digunakan oleh kalangan akademisi untuk menggambarkan karakteristik Islam tersebut adalah *unity and diversity* (kesatuan dan keragaman). *Pew Research Center* pada 2012 melakukan kajian terhadap keragamaan umat Islam. Pada ringkasan eksekutif di antaranya terdapat penegasan terhadap beberapa aspek yang menyatukan umat Islam seperti kepercayaan kepada Allah dan kenabian Muhammad. Tetapi ditegaskan juga: *"But they have widely differing views about many other aspects of their faith, including how important religion is to their lives, who counts as a Muslim and what practices are acceptable in Islam.*[389] *Kendati tidak mengkhususkan pada kajian Islam Indonesia, dan sebatas mengungkap "fenomena permukaan" melalui analisis statistik, kajian Pew Research Center* kian mempertegas realitas keragamaan Islam di Indonesia yang telah diungkap oleh banyak ahli Islam di Indonesia melalui kajian yang lebih mendalam dengan menggunakan piranti ilmu-ilmu sosial seperti sosiologi dan antropologi.

Ihwal keragaman masyarakat Islam di Indonesia semakin menarik dikaji bila ditempatkan dalam konteks perubahan Indonesia kontemporer. Indonesia kontemporer ditandai dengan pusparagam perubahan yang ternyata berimplikasi secara mendasar terhadap kehidupan keagamaan termasuk yang terjadi pada masyarakat Islam. Salah satu indikator bahwa Islam Indonesia kontemporer sedang dilanda perubahan dan sekaligus keragaman adalah menyeruaknya perbincangan di sekitar radikalisasi dan deradikalisasi. Perbincangan ini rupanya dilatarbelakangi oleh munculnya kelompok keagamaan

387 The Pew Research Center's Religion & Public Life Project, "The Future of the Global Muslim Population: Projection for 2010-20130," *Pew Research Center*, January 2011, 13.

388 Ibid., 11.

389The Pew Research Center's Religion & Public Life Project, "The World's Muslims: Unity and Diversity", Pew Research Center, August 9, 2012, 7.

di kalangan Islam yang mengusung paham, ideologi, dan gerakan yang tidak saja berbeda, bahkan bertentangan dengan kelompok keagamaan arus utama *(mainstream)*, katakalan seperti Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama (NU). Kedua organisasi keagamaan terbesar yang berdiri pada 1912 dan 1926 ini dikenal memiliki paham yang moderat.

Kejatuhan rezim Orde Baru pada 1998—perubahan fenomenal dalam konteks Indonesia kontemporer-- memberikan peluang munculnya berbagai kelompok keagamaan yang berhaluan keras (*hardliners*). Kelompok keagamaan yang pada mulanya bergerak di bawah tanah (*underground*), atau setidaknya berkembang di kalangan terbatas, pada saat kejatuhan rezim Orde Baru muncul secara lebih terbuka untuk memperkuat basis massa dan memperluas jaringannya. Salah satu kelompok keagamaan yang memanfaatkan kejatuhan rezim Orde Baru adalah Hizbut Tahrir Indonesia (HTI). HTI sebenarnya bukan kelompok keagamaan lokal *(home grown)*, tetapi merupakan bagian dari jejaring Hizbut Tahrir (HT) yang telah berkembang melintas batas-batas negara sehingga dikatakan sebagai gerakan Islam transnasional.[390]

HT yang berkembang di Indonesia, atau yang disebut dengan HTI, dengan demikian tidak lebih sebagai cabang dari HT yang bermarkas di negara asalnya sejak didirikan oleh Taqiyuddin al Nabhani pada 1953, yaitu Palestina. HTI berkembang di Indonesia sejak 1980-an. Tetapi pada awal-awal perkembangannya, HTI memilih bergerak di bawah tanah karena kekuasaan rezim Orde Baru memiliki cengkraman yang sangat kuat. Pilihan strategi HTI yang demikian tentu didasari oleh pertimbangan rasional untuk menghindari konfrontasi yang biasa dilakukan oleh rezim Orde Baru terhadap pihak-pihak yang memiliki pandangan dan gerakan ideologis berbeda. Secara ideologis HTI berada pada posisi yang berseberangan dengan rezim Orde Baru. Oleh karena itu, kejatuhan rezim Orde Baru dimanfaatkan oleh HTI untuk mengubah strategi gerakannya, yang semula bersifat *underground* berubah lebih terbuka. Perubahan yang dilakukan oleh HTI berdampak secara positif terhadap perkembangan basis massanya. HTI merupakan kelompok keagamaan *non-mainstream* yang memiliki basis massa cukup kuat di perkotaan, setidaknya di beberapa kampus.

HTI hanyalah salah satu contoh kelompok keagamaan yang berkembang pesat setelah rezim Orde Baru jatuh. Di luar HTI terdapat kelompok keagamaan berbasis lokal (*home grown*) yang memiliki dayak tarik beberapa kalangan bergabung. Beberapa kelompok keagamaan yang dimaksud di antaranya adalah Lasykar Jihar, Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), Front Pembela Islam (FPI), Hammas, dan Jundullah. Kendati terpencar dalam berbagai nama dan kelompok, tetapi kelompok keagamaan baru ini sebenarnya berada dalam bingkai ideologis yang sama, yang disebut oleh M. Syafii Anwar dengan Gerakan Salafi Militan (GSM).[391] Konstruks yang digagas M. Syafii Anwar memberikan penekanan pada watak militan yang melekat pada kelompok keagamaan baru, semenjak di level pemahaman keagamaan, sampai pada gerakan yang berimplikasi secara mendasar dalam berbagai aspek kehidupan sosial. Kelompok keagamaan baru memiliki agenda yang tegas dalam menerapkan syariat Islam yang tidak hanya terbatas pada aktivitas ritual atau ibadah mahdah, tetapi juga merambah sampai pada wilayah publik terutama bidang politik dimana mereka memiliki agenda mendirikan negara Islam. Perkembangan ini, meskipun tidak akan gampang mengubah Indonesia menjadi negara Islam, tetapi menjadi peringatan (*alarm*) terhadap kalangan yang menaruh kepedulian terhadap masa depan demokrasi dan pluralisme di Indonesia.[392]

---

390 Lihat Mohammad Nawab mohamed Osman, "Reviving the Chaliphate in the Nusantara: Hizbut Tahrir Indonesia's Mobilization Strategy and Its Impact in Indonesia", *Terrorism and Political Violence*, Volume 17 Spring/Summer 2005 Number 3. Lihat juga Norhaidi Hasan, "Transnational Islam in indonesia", dalam Peter Mandaville et al., *Transnational Islam in South and Southeast Asia: Movements, Networks, and Conflict Dynamics* (Washington: The National Bureau of Asian Research, 2005), 121-140.

391 M.Syafii Anwar, "Memetakan Teologi Politik dan Anatomi Gerakan Salafi Militan di Indonesia" dalam M. Zaki Mubarak, *Genealogi Islam Radikal di Indonesia: Gerakan, Pemikiran dan Prospek Demokrasi* (Jakarta: LP3ES, Jakarta, 2007), l. xiii.

392 Azyumardi Azra, "Political Islam in Post-Soeharto Indonesia" in Virginia Hooker and Amin Saikal (eds*) Islamic*

Selain agenda tersebut yang oleh kalangan akademisi disebut dengan formalisasi syariat Islam[393], kelompok kegamaan baru yang tergolong dalam GSM juga dikenal memiliki sikap militan dalam merespons tindak asusila yang dilakukan oleh masyarakat. Kelompok ini secara terbuka sering melakukan penyapuan atau razia (*sweeping*) yang disertai dengan tindakan kekerasan terhadap tempat-tempat praktik asusila. Sikap militan kelompok ini tidak hanya terlihat pada saat merespons praktik asusila, tetapi juga diperlihatkan ketika melakukaan penentangan dan perlawanan terhadap kelompok minoritas agama yang diyakini memiliki keyakinan yang menyesatkan. Militansi yang terkadang disertai dengan tindak kekerasan, tak pelak memicu ketegangan, bahkan konflik dengan pihak lain yang memiliki sikap yang berbeda.

B. Kekerasan dan Wajah Islam Indonesia

Di luar kelompok keagamaan garis keras, baik yang berkembang secara lokal (*home grown*) maupun yang merupakan bagian dari jejaring Islam transnasional seperti HTI, perlu juga disebut keberadaan kelompok keagamaan garis keras yang menebar aksi teror di berbagai wilayah di Indonesia. Keberadaan kelompok ini dapat dikatakan sebagai bentuk perkembangan yang paling ekstrim, sekaligus menakutkan dari kelompok keagamaan radikal karena mengakibatkan korban nyawa dari kalangan sipil, kerusakan terhadap berbagai bangunan (tempat ibadah, kafe, restoran, mal), dan kerugian secara material.

Sebagaimana kelompok keagamaan yang telah disebut terlebih dahulu, kelompok keagamaan ini juga memanfaatkan ruang yang ditinggalkan oleh rezim Orde Baru tetapi belum dimasuki secara serius oleh rezim berikutnya. Indonesia pasca-Orde Baru, di sisi lain, memberikan harapan yang demikian besar terhadap munculnya era transisional yang dapat mengondisikan terwujudnya suatu tahapan yang paling dinantikan oleh setiap bangsa yang mampu melepaskan diri dari cengkraman rezim diktator, yaitu konsolidasi demokrasi. Perkembangan paling mutakhir di bidang politik pada 9 Juli 2014, yakni Pemilihan Presiden (Pilpres), perlu dibaca sebagai bagian dari rangkaian tahapan-tahapan krusial yang dialami oleh Indonesia selepas dari rezim Orde Baru.Tahapan paling mutakhir ini merupakan suatu kristalisasi dari suatu perkembangan yang sempat menimbulkan harapan yang bahkan berlebihan karena meledaknya eforia di berbagai wilayah, tetapi juga kecemasan sebagai dampak ganda terbukanya ruang kebebasan setelah dalam tiga dekade lebih dikebiri oleh rezim Orde Baru.

Manifestasi kebebasan terlihat secara jelas dalam ruang politik yang berkelindan dengan keterbukaan dalam dunia pers. Di bidang politik, partai politik tumbuh subur seperti cendawan kala musim hujan. Sementara dalam dunia pemberitaan juga ditandai dengan kebebasan menuangkan berbagai berita yang tidak lagi dapat disentuh oleh kontrol negara sebagaimana fenomena yang lazim saat rezim Orde Baru. Ketidakmampuan negara membatasi dan mengontrol terhadap segala bentuk ekspresi kebebasan dibaca oleh sejumlah kalangan sebagai pertanda ketidakberdayaan negara berhadapan dengan berbagai elemen "masyarakat sipil" yang terkadang melakukan aksi destruktif. Pembacaan ini seakan mendapatkan pembenaran karena perbedaan aspirasi antarelemen masyarakat sipil diikuti dengan pembelahan dan konflik horizontal, namun kurang bisa diantisipasi oleh perangkat keamanan yang dimiliki oleh negara sehingga pembelahan dan konflik mengalami eskalasi. Ruang semacam inilah yang memberi peluang terjadinya aksi teror yang dirancang oleh kelompok keagamaan garis keras. Perkembangan aksi teror yang dibalut oleh argumentasi keagamaan mengundang kecemasan sehingga Indonesia disebut sebagai negara darurat terorisme seperti ditulis oleh Agus SB.[394]

Proliferasi kelompok keagamaan baru, apalagi setelah kelompok terorisme melakukan aksinya secara sporadis, mengubah citra Indonesia di mata luar (*outsider*) yang menaruh perhatian terhadap

---

Perspective on the New Millenium (Singapore: Iseas, 2004), 134.

393 Lihat misalnya, Yan Zavin Aundjand "Gerakan dan Wacana Formalisasi Syariat Islam di Indonesia", *Ulumul Qur'an*, Volume IX/Nomor 3/Tahun ke-24/2013.

394 Agus SB, *Darurat Terorisme: Kebijakan Pencegahan, Perlindungan dan Deradikalisasi* (Jakarta; Daulat Press, 2004).

perkembangan fenomena keagamaan. Zachary Abuza, misalnya, menulis sebagai berikut:

> *Islam in Souteast Asia has always been defined by tolerance, moderation, and pluralism. Most bof the Muslim inhabitants of Southeast Asia support the secuar state and eschew the violence and literal interpretation of Islam that have plagued their South Asia and Middle Estern co-religionist. Only a small minority advocates the establishment of islamic regimes governed by sharia, law based on the Qur'an.*[395]

Sebagai bagian dari Islam di kawasan Asia Tenggara, Islam di Indonesia setidaknya sebagaimana dikatakan Zachary Abuza, sebenarnya merupakan Islam yang toleran, modern, dan pluralistik. Pergeseran tampilan Islam ke arah yang militan, keras, bahkan tidak jarang diselingi dengan aksi teror,[396] mengundang sejumlah akademisi untuk menelisik secara mendalam tentang faktor-faktor yang melatarbelakangi pergeseran tersebut, serta langkah-langkah strategis berkelanjutan yang dapat membendungnya.Sengaja kata berkelanjutan disertakan karena mempertimbangkan watak keabadian perkembangan kelompok keagamaan garis keras yang bisa muncul kapan pun dan di manapun, termasuk pada saat situasi di dalam negeri terlihat normal yang bisa saja dapat memunculkan suatu asumsi bahwa Indonesia sudah steril dari gerakan keagamaan tersebut.

Proliferasi kelompok keagamaan garis keras perlu dibaca sebagai dialektika antara situasi dalam negeri dengan perkembangan Islam yang terjadi di luar. Perkembangan terkini yang perlu mendapatkan perhatian serius kendati berjarak ribuan kilo meter dengan Indonesia, adalah konflik yang terjadi di negara-negara dimana Islam secara statistik tercatat sebagai kelompok mayoritas, seperti Irak dan Suriah. Konflik, lebih tepat disebut dengan peperangan, di kedua tempat itu mengundang kedatangan rombongan pejuang atau jihadis termasuk dari Indonesia. Menurut laporan Gatra[397], jihadis yang berasal dari Indonesia berjumlah antara 30-60 orang. Jumlah ini diperkirakan bisa bertambah karena terpantik oleh kesuksesan Abu Bakar al Baghdady, pemimpin *Islamic State of Iraq and al Sham* (ISIS), mendeklarasikan dirinya sebagai khalifah.

Untuk membendung arus pergerakan radikalisasi, tidak cukup hanya mengandalkan pada keberadaan pada aktor tunggal, katakalah pihak keamanan semata yang cenderung pada penggunaan

---

395 Zachary Abuza, *Militant Islam in Southeast Asia: Crucible of Terror* (London: Lynne Rienner Publisher, 2003), 1. Lihat juga, Zachary Abuza*, Politicaal Islam and Violence in Indonesia* (London: Roudledge, 2007). Pada bagian *Introduction* (halaman 1), Zachary Abuza mempertegas apa yang pernah ditulis pada buku sebelumnya, *Militant Islam in Southeast Asia: Cricible of Terror,* dengan pernyataan sebagai berikut: " Islam in Indonesia has always been defined by tolerance, moderation, and pluralism. In Indonesia Islam helped create the foundations of civil society that made the transition to democracy possible whereas in the Middle East Islam has been seen as anathema to democratization. As Robert Hefner has eloquently argued, Islam was the force that facilitated Indonesia's transition to democracy.1 Most Indonesians eschew literal interpretations of Islam and violence perpetrated in its name. Indeed, Muslim thinkers in Indonesia have made some of the greatest intellectual and theoretical contributions to the debates over Islam and human rights, Islam and democracy, and Islam and women's rights. Most Muslims in Indonesia, the world's largest Muslim country, support the secular state, and only a small minority advocates the establishment of an Islamic regime governed by *sharia*, or strict Islamic law. Even fewer advocate this through violence, although their numbers appear to be growing". Bandingkan dengan Donald J.Porter, *Managing Politics and Islam in Indonesia* (London: Roudledge Curzon, 2002). Pada halaman 1, Donald J. Porter menulis sebagai berikut: " Indonesia is the world's largest Muslim country, with 87 per cent of the population adhering to the faith. The country has been widely regarded as home to a moderate brand of Islam compared to the more assertive political and militant Islamic revivals that have taken place in the Middle East." Lihat juga tesis doktoral Norhaidi Hasan di Universitas Leiden, Belanda yang berjudul, *Laskar Jihad: Islam, Militancy and the Quest for Identity in Post-New Order*. Pada halaman 13-14, Norhaidi Hasan menuliskan pandangan sarjana dari luar, seperti Robert W. Hefner dan Anders Uhlin, yang menilai bahwa Islam di Indonesia merupakan agama yang mendorong pada perkemmbangan masyarakat yang pluralistik, demokratis, dan bersahabat dengan konsep negara bangsa *(nation-state)*. Pandangan kedua sarjana ini, menurut Norhaidi Hasan, dapat ditelusuri pada buku yang ditulis oleh Robert W. Hefner, 'Islamization and Democratization in Indonesia', in Robert W. Hefner and Patricia Horvatich (eds.), *Islam in an Era of Nation-States* (Hawaii: University of Hawai'i Press, 1997), pp. 75-206 dan Anders Uhlin, *Indonesia and the 'Third Wave of Democratization': The Indonesian Pro-Democracy Movement in a Changing World* (London: Curzon, 1997). Versi terjemahan tesis doktoral Norhaidi Hasan telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dan diterbitkan oleh LP3ES pada 2008 dengan judul, *Laskar Jihad: Islam, Militansi, dan Pencarian Identitas di Indonesia Pasca-Orde Baru*.

396 Lihat juga Martin van Bruinessen, *Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the Conservative Turn* (Singapore: ISEAS, 2013).

397 Lihat halaman Laporan Khusus Majalah Mingguan GATRA edisi 17-23 Juli 2014.

pendekatan keamanan (*security approach*), tetapi juga perlu didesain suatu pendekatan semesta di mana semua pemangku kepentingan (*stakeholders*) bergerak secara bersama-sama. Salah satu institusi yang perlu didorong terlibat lebih aktif dalam membendung arus radikalisasi adalah pendidikan. Institusi pendidikan terutama yang mengakar secara kuat di kalangan Islam, menurut Syaiful Arif[398], dapat mengembangkan peran kultural dalam proses deradikalisasi.

Sebagai sebuah strategi membendung arus radikalisasi, pemahaman terhadap konsep deradikalisasi belakangan ini mengalami perluasan makna, padahal menurut *Institute for Strategic Dialogue* konsep ini pada mulanya mengalami kekaburan dari sisi definisi karena tiap-tiap kalangan memiliki pemahaman secara berbeda.[399] Yang dimaksud dengan perluasan makna, deradikalisasi tidak melulu dipahami sebagai proses moderasi terhadap keyakinan dan prilaku seseorang yang sebelumnya terlibat dalam organisasi radikal,[400] tetapi sebagai: *"Deteksi secara dini, menangkal sejak awal, dan menyasar berbagai lapisan potensial dengan beragam bentuk dan varian yang relevan bagi masing-masing kelompok yang menjadi sasaran."*[401] *Pemaknaan seperti ini mulai berkembang di Indonesia sehingga deradikalisasi tidak hanya terbatas dilakukan pada bekas kombatan yang ditangkap dan dimasukkan ke dalam penjara,*[402]*tetapi juga dapat dilakukan di berbagai ruang publik serta melalui berbagai media. Dalam konteks ini, upaya yang dilakukan oleh Nasaruddin Umar dengan menerbitkan buku bertajuk, Deradikalisasi Pemahaman al-Qur'an & Hadis,*[403] *patut diapresiasi karena bisa dijadikan acuan dalam mendekonstruksi dan merekonstruksi terhadap beberapa doktrin Islam yang dipahami secara radikal dan memicu terjadinya aksi terorisme.*[404] *Apa yang dilakukan oleh Nasaruddin Umar merupakan kerja intelektual yang dalam skema deradikalisasi dengan pendekatan "soft power"* disebut *"winning hearts and minds,"* atau "*winning the war of ideas.*". [405]Dengan mengambil contoh pada apa yang dilakukan oleh Nasaruddin Umar tersebut, maka deradikalisasi dapat dilakukan di berbagai ruang termasuk dalam ruang pendidikan yang menjadi kajian utama tulisan ini.

C. Proses Radikalisasi

Ahmad Tarmini Maliki, pria belia berusia 26 tahun, bukanlah warga Irak. Nama ini menarik perhatian dunia internasional karena keberaniannya menjadi pelaku bom bunuh diri untuk kepentingan Islamic State of Iraq and Sham (ISIS) yang berambisi menguasai Irak. Pada 26 Mei 2014, Ahmad Tarmini Maliki menabrakan mobil yang dikendarai sendiri dengan muatan berton-ton bahan peledak ke markas tentara Irak. Aksi nekat pria belia yang datang dari Pahang, Malaysia untuk berjihad di Irak bersama ISIS, mendatangkan petaka terhadap tentara Irak. Sebanyak 25 tentara Irak tewas dalam aksi tersebut. Majalah Mingguan GATRA yang melansir berita tersebut menambahkan, selain Ahmad Tarmini Maliki yang telah mencatatkan dirinya sebagai pelaku bom diri berkebangsaan Malaysia pertama, berdatangan juga puluhan warga Malaysia lainnya ke negara-negara Islam di Timur Tengah yang sedang dilanda

398 Syaiful Arif, *Deradikalisasi Islam: Paradigma dan Strategi Islam Kultural* (Depok: Koekosan, 2010), 107-134.

399 Institute for Strategic Dialogue, "Policy Briefing, Tackling Extremism: De-Radicalisation and Disengagement", www.counterextremism.org., diakses 30 Juli 2014.

400 Angel Rabasa et al., "Deradicalizing Islamist Extrimist" (Santa Monica: National Security Research Division, 2010), 5.

401 Ismail Hasani dan Bonar Tigor Naispospos (ed.), *Dari Radikalisme menuju Terorisme: Studi Relasi dan Transformasi Organisasi Islam Radikal di Jawa Tengah&D.I. Yogyakarta*, (Jakarta: Pustaka Masyarakat Setara, 2012), 191.

402 Lihat laporan yang ditulis oleh International Crisis Group, "Deradikalisasi dan Lembaga Pemasyarakatan di Indonesia", *Asia Report* No. 142—19 Nopember 2009.

403 Nasaruddin Umar, *Deradikalisasi Pemahaman al-Qur'an&Hadis* (Jakarta: Elex Media Komputindo, 2014).

404 Sebelum kajian yang dilakukan Nasaruddin Umar, terdapat beberapa publikasi yang bisa dipahami sebagai suatu upaya untuk mendekonstruksi dan merekonstruksi pemahaman secara radikal terhadap beberapa doktrin dalam Islam dipahami secara sempit dan menimbulkan ketegangan. Lihat, misalnya, Pimpinan Pusat *Muhammadiyah*, *Tafsir Tematik* al-Qur'an tentang Hubungan Sosial *Antar* Umat *Beragama* (Yogyakarta: Penerbit Pustaka SM, 2000); Zuhairi Misrawi, *Al Qur'an Kitab Toleransi: Inklusivisme, Pluralisme dan Multikulturalisme* (Pondok Indah: Fitrah, 2007); Abd. Moqsith Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis Al-Qur'an* (Depok: Kata Kita, 2009).

405 James J. F. Forest (ed.), *Countering Terrorism and Insurgency in the 21st Century: International Perspectives, Volumes 1–3* (London: Praeger Security, 2007), 15.

konflik dan peperangan. Selain warga Malaysia, warga dari Indonesia juga direkrut oleh ISIS sebagai jihadis di Timur Tengah.[406]

Kematian yang dialami Ahmad Tarmini Maliki tentu mendatangkan kesedihan bagi keluarganya, sebagaimana dialami juga oleh Fadilah, seorang ibu berusia 62 tahun yang tinggal di Lamongan. Fadilah tidak dapat menahan tangis histerisnya manakala mendapatkan kabar, anak bungsunya yang bernawa Wildan, tewas di medan pertempuran di Irak.[407] Baik Ahmad Tarmini Maliki maupun Wildan tentu menyadari, pilihannya sebagai jihadis di zona yang sedang dilanda pertempuran akan mengakibatkan kematian bagi dirinya. Kendati mendatangkan risiko yang akan disambut dengan histeria tangis dan kesedihan oleh keluarga yang ditinggalkannya, Ahmad Tarmini Maliki dan Wildan tidak pernah mengurungkan niatnya sebagai seorang jihadis.

Sejarah terorisme di Indonesia juga dikejutkan dengan peran para pelaku bom bunuh diri berusia belia. Jika merekonstruksi aksi teror bermotif agama di Indonesia, ada lima peristiwa sejak 2002 sampai pada 2009 yang disebut oleh Ansyaad Mbai sebagai serangan bom yang signifikan,[408] yaitu: Bom Bali pertama pada 2002; Bom Hotel J.W. Marriott pada 2003; Bom Kedutaan Australia pada 2004; Bom Bali kedua pada 2005; dan Bom Hotel J.W. Marriott serta Ritz Carlton pada 2009.[409] Sebagaimana peristiwa di Irak, aksi teror yang berlangsung sebanyak lima kali itu juga melibatkan aktor penting, yaitu pelaku bom bunuh diri. Dani Dwi Permana asal Bogor dan Nana Ikhwan Maulana asal Pandeglang adalah pelaku bom diri di Hotel J.W. Marriott serta Ritz Carlton pada 2009. Usia Dani Dwi Permana tergolong sangat belia, 17 tahun, sedang Nana Ikhwan Maulana berusia 27 tahun. Contoh nyata dari pengalaman Ahmad Tarmini Maliki, Wildan, Dani Dwi Permana, dan Nana Ikhwan Maulana memantik pertanyaan besar: Mengapa mereka memiliki cara pandang tertentu terhadap Islam yang dapat menguatkan pilihannya sebagai jihadis?

Sedikit rekonstruksi terhadap cerita nyata (*true story*) keempat belia rekrutan organisasi garis keras, memberikan pemahaman terhadap adanya suatu proses perubahan individu sampai pada akhirnya memilih sebagian bagian penting dalam organisasi garis keras atau radikal yang, pada sisi lain, organisasi garis keras melakukan rekruitmen dan pelatihan (*tarbiyyah*) terhadap individu yang disiapkan antara lain sebagai martir yang mau berjuang dengan pihak lawan (*qital*).[410] Ihwal keberadaan dan perkembangan kelompok keagamaan atau organisasi radikal, serta kemampuannya dalam memperkuat dan memperluas basis massa perlu dikaji. Termasuk yang perlu dikaji kemampuan organisasi radikal dalam memengaruhi individu dalam mengubah paham, orientasi, dan perilaku keberagamaannya. Proses yang dialami oleh individu ini disebut dengan radikalisasi dalam pengertian sebagaimana

---

406 Lihat Gatra, 25 Juni 2014. Menurut new.detik.com, sebanyak 56 Orang warga Jawa Timur telah menjadi anggota Islamic State of Iraq and Syria (ISIS) di Mosul, Iraq. Bahkan kabar yang terbaru, ada 7 orang yang dalam satu keluarga menyusul ke Iraq untuk bergabung dengan ISIS. Lihat http://news.detik.com/surabaya/read/2014/08/07/172657/2656175/475/bin-satu-keluarga-asal-lamongan-berangkat-ke-irak-gabung-isis., diakses 12 Agustus 2014.

407 Lihat Gatra, 23 Juli 2014.

408 Ansyaad Mbai, *Dinamika Baru Jejaring Teror di Indonesia* (Jakarta: AS Production Indonesia, 2014), 7.

409 Setelah pengeboman Hotel J.W. Marriott serta Ritz Carlton pada 2009, serangkaian aksi bom bunuh diri terus berlangsung. BBC Indonesia mencatat setidaknya empat peristiwa aksi teror yang melibatkan pelaku bom diri yaitu: pertama, pada **15 April 2010,** Muhammad Syarif meledakkan bom yang terpasang di tubuhnya di masjid yang terletak di dalam kompleks Mapolresta Cirebon, Jawa Barat. Serangan ini melukai 25 orang anggota polisi yang sedang bersiap untuk menunaikan ibadah sholat Jumat,termasuk Kapolresta Cirebon AKBP Herukoco. Peristiwa terjadi pada **29 September 2010 dimana** Abu Ali meledakkan bom di sepeda yang dikendarainya di dekat seorang anggota patroli Kapolres Bekasi, AKP Heri. Peristiwa ketiga terjadi **25 September 2011.** Achmad Yosepa Hayat meledakkan diri di halaman Gereja Bethel Injil, Solo, Jawa Tengah. Kemudian pada **3 Juni 2013 terjadi lagi peledakan** di depan Mapolres Poso yang juga melibatkan pelaku bom bunuh diri. Lihat http://www.bbc.co.uk/indonesia/berita_indonesia/2013/06/130603_kompilasi_bom_bunuhdiri.shtml., diakses pada 30 Juli 2004).

410 *Tarbiyyah* (rekruitmen dan pelatihan) dan *qital* (berjuang melawan musuh-musuh Allah) merupakan dua tahapan dari empat tahapan gerakan jihad yang dirumuskan oleh Abdullah Azzam, salah seorang ulama yang berpengaruh besar terhadap perjalanan Osma bin Laden sebagai seorang jihadis (Selain Abdullah Azzam, Osama bin Laden juga dipengaruhi oleh Faisal bin Abdelasiz, dan Ayman al Zawahiri). Selain kedua tahapan tersebut, masih ada dua tahapan lainnya dalam gerakan jihad, yaitu hijrah (pindah) dan penerapan syariah Islam dalam bingkai negara Islam. Lihat, Zachary Abuza, *Militant Islam*…, 5.

dirumuskan Institute for Strategic Dialogue [411]: *"The process through which an individual changes from passiveness or activism to become more revolustionary, militant or extremist, especially where there is intent towards, or support for violence."* Bila mengacu pada definisi ini, individu yang mengalami proses radikalisasi tidak serta merta melakukan tindak kekerasan, katakanlah kekerasan dengan modus teror. Untuk memperdalam lagi proses perubahan yang dialami oleh individu, kerangka konseptual dari John Morgan perlu dijadikan acuan. Dalam pandangan John Morgan, radikalisasi belum meniscayakan individu melakukan tindak kekerasan karena masih ada tahapan berikutnya yang disebut dengan *violent radicalization,* yakni:

> *The social and psychological process of increased and focused radicalization through involvement with a violent non state movement. Violent radicalization encompasses the phase of a) becoming involved with a terrorist group and b) remaining involved and engaging in terrorist activity; it in involves a process of pre-involvement searching for the opportunity to engage in violence and the exploration of competing alternatives; the individual must have both the opportuniy for engagement as well as the capacity to make a decision about that engagement.*[412]

Dengan demikian, proses yang dilalui oleh individu merentang dari suatu tahapan ketika sama sekali belum pernah bersentuhan dengan paham dan organisasi radikal, kemudian teradikalisasi, dan berikutnya adalah tahapan yang disebut John Morgan dengan *violent radicalization*. Semua perkembangan tersebut tentu saja perlu juga dikaitkan dengan fenomena yang terjadi di luar individu seperti lingkungan terdekat hingga konteks sosial yang lebih kompleks. Karena proses perubahan individu begitu kompleks, maka cara memahaminya juga perlu bergerak dari berbagai level. Alex P. Schmid, peneliti pada International Centre for Counter-Terrorism-The Hague (ICCT-The Hague), merekomendasikan tiga level unit analisis yang meliputi: level mikro (*micro-level*), level meso (*meso-level*), dan level makro (*macro-level*).

> *Causes for radicalisation that can lead to terrorism ought to be sought not just on the micro-level but also on meso- and macro-levels: 1. Micro-level, i.e. the individual level, involving e.g. identity problems, failed integration, feelings of alienation, marginalisation, discrimination, relative deprivation, humiliation (direct or by proxy), stigmatisation and rejection, often combined with moral outrage and feelings of (vicarious) revenge; 2. Meso-level, i.e. the wider radical milieu–the supportive or even complicit social surround–which serves as a rallying point and is the 'missing link' with the terrorists' broader constituency or reference group that is aggrieved and suffering injustices which, in turn, can radicalise parts of a youth cohort and lead to the formation of terrorist organisations; 3. Macro-level, i.e. role of government and society at home and abroad, the radicalisation of public opinion and party politics, tense majority–minority relationships, especially when it comes to foreign diasporas, and the role of lacking socio-economic opportunities for whole sectors of society which leads to mobilisation and radicalisation of the discontented, some of which might take the form of terrorism.*[413]

Tiga level unit analisis seperti direkomendasikan Alex P. Schmid berimplikasi pada penggunaan beragam pendekatan keilmuan. Pada level individu, pendekatan dengan menggunakan piranti ilmu psikologi sering digunakan. Dengan menggunakan psikologi, penyebab fenomena kekerasan, baik karena dorongan naluriah maupun yang terkait dengan pemantik dari luar individu, dapat dijelaskan. Penjelasan klasik ihwal kekerasan karena dorongan dari dalam individu dilakukan oleh Sigmund Freud yang dikenal dengan model psikoanalitik. Sigmund Freud Freud melihat ihwal kekerasan lebih umum sebagai sifat bawaan manusia dan insting. Sigmund Freud kemudian menambahkan bobot analisisnya terhadap kekerasan dengan konsep energi yang ada pada diri manusia yaitu energi kekuatan hidup (*eros*) dan kekuatan kematian *(thanatos)*. Insting dan dialektika kedua energi tersebut itulah yang

---

411Sebagaimana dikutip Shehzad H. Qazi, "A War Without Bombs: Civil Society Initiatives Againts Radicalization in Pakistan", *Institute for Social Policy and Understanding*, February 2013, 2.

412 John Horgan, *Walking away from Terrorism: Accounts of Disengagement from Radical and Extremist* (London: Roudledge, 2009), 152.

413 Alex P. Schmid, "Radicalisation, De-Radicalisation, Counter-Radicalisation: A Conceptual Discussion and Literatur Review", *International Centre for Counter-Terrorist (ICCT)-The Hague*, March 2003, 4

menyebabkan manusia melibatkan diri dalam aksi kekerasan termasuk terorisme.[414]

Model analisis Sigmund Freud bisa ditambahkan dengan menggunakan *instinct theory* (teori insting) berikutnya yaitu etologi *(ethology)*. Berasal dari bahasa Yunani, ἦθος, ethos, "karakter"; dan *–λογία*, *-logia*, etologi mempelajari perilaku satwa atau hewan, mekanisme serta faktor-faktor penyebabnya. Tetapi menurut American Heritage Dictionary, etologi secara bergantian dikatakan sebagai studi ilmiah tentang perilaku hewan, terutama yang terjadi dalam lingkungan alam, dan etologi juga diartikan studi tentang etos manusia, dan pembentukannya. Konrad Zacharias Lorenz, ilmuwan dari Australia yang berkontribusi terhadap pengembangan studi etologis mengatakan bahwa perilaku agresif manusia yang diwujudkan dalam peperangan, kejahatan, perkelahian dan segala jenis perilaku destruktif dan sadistis ditimbulkan oleh *fighting instinct* atau naluri berkelahi yang terdapat dalam diri manusia.[415]

Ihwal kekerasan yang dilakukan individu bisa dijelaskan juga dari perspektif teori dorongan atau *drive theory* (*frustration-aggression*) dan teori belajar sosial (*the social learning theory*). Hubungan antara frustrasi dan agresi telah dibahas dalam psikologi selama lebih dari setengah abad. Beberapa bahkan melihatnya sebagai "master penjelasan" untuk memahami penyebab kekerasan manusia. Premis dasar dari *the frustration-aggression* (*FA*) *hypothesis* atau hipotesis FA ada dua: (1) agresi selalu diproduksi oleh frustrasi, dan (2) frustrasi selalu menghasilkan agresi. Teori ini menarik perhatian Ted Gurr yang menerapkan analisis FA secara sistematis terhadap kekerasan politik. Berdasarkan analisis FA, Ted Gurr kemudian mengembangkan tesis bahwai frustrasi sebagai salah satu deprivasi relatif (*relative deprivation*).

Teori Belajar Sosial (*Social Learning Theory*) dikembangkan oleh Albert Bandura. Teori ini menjelaskan perilaku manusia yang karena adanya kaitan atau kontinjensi antara perilaku dan konsekuensinya. Ketika perilaku diikuti oleh hasil yang diinginkan (*reward*), perilaku tersebut akan diperkuat atau dilakukan lagi. Tetapi, sebaliknya, bila perilaku diikuti oleh sesuatu yang tidak diinginkan atau menghasilkan konsekuensi berlawanan, perilaku tersebut tidak dilakukan lagi. Kemudian terkait dengan agresi, menurut teori ini seseorang tidak hanya mempelajari melalui pengalaman langsung seseorang, tetapi juga melalui pengamatan terhadap perilaku orang lain, bagaimana kontinjensi tersebut terjadi dalam lingkungan seseorang. Dalam model ini, agresi dipandang sebagai perilaku yang dipelajari dari orang lain termasuk akibat yang diperoleh oleh sorang itu.[416]

> *In the social learning system, new patterns of behavior can be acquired through, rooted in direct experience, is direct experience or by observing the behavior of others. the more rudimentary form of learning is largely governed by the rewarding and punishing consequence that follow any given action. People are repeatedly confronted with situations with which the must deal in one way another. Some of the responses that they try prove unsuccessful, while others produce more favorable effect.Through this process of differential reinforcement successful models of behavior are eventually selected from exploratory activities, while ineffectual ones are discarded.*[417]

Teori belajar menawarkan *observational learning* atau proses belajar dengan mengamati terhadap seorang "model" di dalam lingkungan seorang individu, misalnya saja teman sebaya atau anggota keluarga di dalam lingkungan internal, atau di lingkungan sosial yang lebih luas seperti tokoh publik di bidang politik, agama, pendidikan, aktivis, dan lain sebagainya. Perilaku seseorang terkadang bisa timbul melalui proses *modeling* yang menurut Stanly J. Baran dan Dennis K.merupakan peniruan: "*The direct, mechanical reproduction of behavior."*[418]" Dengan proses seperti itu, karena agresi adalah perilaku yang dipelajari, maka terorisme, jenis tertentu perilaku agresif, kata Kents Oots dan Thomas

414Randy Borum, *"Psychology of Terrorism"* (Tampa: University of South Florida, 2004), 11-12.

415 Ibid., 12.

416 Ibid., 13.

417 Albert Bandura, *Social Learning Theory* (New York: General Learning Press, 1971), 3.

418 Stanly J. Baran and Dannis K. Davis, *Mass Communication Theory: Foundations, Ferment, and Future* (Australia: Wadsworth, 20012), 193-194.

Wiegele, juga bisa dipelajari.[419]

Analisis psikologis terhadap perilaku individu yang terlibat dalam aksi teror terus mengalami pemutakhiran yang antara lain dilakukan oleh Fathali M. Moghaddam dari Georgetown University. Fathalli M. Moghaddam mengembangkan suatu model analisis yang disebut "*the six stage staircase to terrorism model,*" [420] *suatu model untuk* menyoroti interaksi antara kebutuhan individu, dinamika kelompok dan dukungan masyarakat luas dalam aksi kekerasan yang menggunakan modus teror. Dengan model tersebut, proses menjadi teroris melalui berbagai tahap yang meyerupai naik tangga

> *To provide a more in-depth understanding of terrorism, I have used the metaphor of a narrowing staircase leading to the terrorist act at the top of a building. The staircase leads to higher and higher floors, and whether someone remains on a particular floor depends on the doors and spaces that person imagines to be open to her or him on that floor. The fundamentally important feature of the situation is not only the actual number of floors, stairs, rooms, and so on, but how people perceive the building and the doors they think are open to them. As individuals climb the staircase, they see fewer and fewer choices, until the only possible outcome is the destruction of others, or oneself, or both. This kind of "decision tree" conceptualization of behavior has proved to be a powerful tool in psychology.*[421]

Dalam konstruksi Fathalli M. Moghaddam, individu yang berkomitmen menjadi teroris berarti telah mencapai tangga paling tinggi, yakni tangga kelima (*fifth floor*) seperti dapat dicermati pada gambar di bawah. Sebelum sampai pada tahapan kelima, individu akan melewati tahapan atau anak tangga di bawahnya yaitu: *Ground Floor: Psychological Interpretation of Material Conditions*; *First Floor: Perceived Options to Fight Unfair Treatment; Second Floor: Displacement of Aggression; Third Floor: "Moral Engagement"; Fifth Floor: The Terrorist Act and Sidestepping Inhibitory Mechanisms.*

Pada tahapan tangga paling dasar (*ground floor: psychological interpretation of material condition*), menurut Fathalli M. Moghaddam, merupakan tahapan persepsi terhadap keadilan dan perlakuan yang adil. Pendakian individu ke puncak tangga terorisme sangat tergantung pada pemahamannya terhadap kondisi ketidakadilan. Faktor-faktor keterbatasan secara materi seperti kemiskinan dan kurangnya pendidikan dapat mempercepat pendakian ke anak tangga selanjutnya, yaitu tangga pertama (*first floor: perceived options to fight unfair treatment*). Pada tangga pertama ini, individu mencari solusi terhadap apa yang mereka anggap sebagai perlakuan tidak adil. Kemudian pada tangga kedua (*second floor: displacement of aggression*), individu mulai mengembangkan kesiapan fisik sebagai upaya mencari solusi atas ketidakadilan dengan melakukan penyerangan terhadap musuh. Dalam konteks ini, orang yang mengembangkan kesiapan untuk fisik pada akhirnya akan meninggalkan tangga kedua dan memanjat langkah lagi untuk mencoba untuk mengambil tindakan terhadap musuh. Ketika mereka naik tangga, orang-orang menjadi lebih dalam terlibat dalam moralitas yang membenarkan dan mendorong terorisme.

Pada tahapan atau tangga kedua, keseriusan individu memasuki dunia radikalisme dan terorisme semakin kelihatan. Pada tangga ketiga (*third floor*) individu akan mengalami keterlibatan moral (*moral engagement*) yang kian meneguhkan komitmennya terlibat dalam aksi radikal termasuk teror. Menurut Fathalli M. Moghaddam, kelompok terorisme bekerja dalam kerangka moral yang bertolak belakang antara mereka dengan pihak yang menjadi sasaran dan korban terutama dari kalangan sipil.

> *From the perspective of the mainstream, terrorists are "morally disengaged," particularly because of their willingness to commit acts of violence against civilians. However, from the perspective of the morality that exists within terrorist organizations, terrorists are "morally engaged," and it is "enemy" governments and*

419 Kents Oots dan Thomas Wiegele "Terrorist and Victim: Psychiatric and Physiological Approaches," T*errorism: An International Journal,* Volume 8, Issue 1, 11.

420 Fathali M. Moghaddam, "The Staircase to Terrorism: A Psychological Exploration", *American Psychologist*, February–March 2005, Vol. 60, No. 2, 161-169.

421 Ibid., 161.

their agents who are morally disengaged.[422]

Pada tangga ketiga, individu rekrutan organisasi terorisme mengalami indoktrinasi dengan nilai-nilai moral sampai pada akhirnya berada pada kondisi *moral engagement*. Salah satu faktor yang membuat organisasi terorisme memiliki kekuatan adalah keberadaan individu yang berasal dari lantai dasar (*ground floor*) yang mengalami frustasi dengan kondisi. Pada tangga ketiga inilah, organisasi radikal atau terorisme, kata Fathalli M. Moghaddam: *" as a "home" for disaffected individuals (mostly young, single males), some of whom are recruited to carry out the most dangerous missions through programs that often have very fast turnaround."* [423]

Setelah terlibat secara moral (*moral engagement*) pada tangga ketiga, individu memasuki tangga krusial yaitu tangga keempat yang disebut Fathalli M. Moghaddam sebagai *"solidification of categorical thinking and the perceived legitimacy of the terrorist organization"*. Individu yang menaiki tangga keempat berarti memasuki dunia rahasia organisasi teroris (*the secret world of the terrorist organization*), dan sedikit atau bahkan tidak ada kesempatan untuk keluar hidup-hidup. Setelah mengalami pematangan melalui pembinaan dalam sistem sel pada tangga keempat, individu menyatakan kesiapan dirinya melakukan tindakan teror. Inilah pendakian puncak atau tangga kelima. Pada tangga inilah individu menyediakan dirinya sebagai aktor dalam aksi teror yang sering berdampak kematian terhadap dirinya dan warga sipil yang menjadi sasaran aksinya.[424]

Model analisis Fathalli M. Moghaddam menyerupai model analisis yang dikonstruk oleh Federal Bureau Investigation (FBI) yang membagi proses radikalisasi ke dalam empat tahapan, yaitu: *pre-radicalization, identification, indoctrination, and action*.[425]Pada tahap pertama, pra-radikalisasi individu mengalami konversi. Proses ini biasanya terjadi setelah individu terlibat interaksi secara dinamis dengan orang lain, lembaga, peristiwa, gagasan, dan pengalaman tertentu yang menggugah perasaannya. Pada tahap kedua, identifikasi, individu mengidentifikasi dirinya dengan penyebab ekstremis tertentu dan menerima ideologi radikal yang membenarkan, mendorong, atau mendukung kekerasan terhadap pemerintah, warga sipil, atau pihak lain yang pendapatnya bertentangan dengan agenda ekstremis sendiri. Tetapi pada tahapan ini, individu tidak serta melakukan tindakan kekerasan. Pada tahap ini individu memperkuat ikatan dirinya dengan kelompok dan untuk memperkuat identitas ekstrimis individu daripada pelatihan dalam persiapan untuk serangan. Kemudian pada tahap ketiga, indoktrinasi, individu mulai menerima ideologi radikal dan kian yakin terhadap pilihannya sebagai bagian dari gerakan radikal. Indoktrinasi yang diperoleh pada tahapan ketiga sangat diperlukan pada saat individu memasuki tahapan radikalisasi paling akhir, yaitu aksi (*action*). Pada tahapan ini, individu mulai melakukan tindakan kekerasan atau non-kekerasan, namun selalu dilakukan dengan maksud menimbulkan kerusakan pada musuh. Beberapa individu yang mencapai tahap ini akan mencoba untuk berpartisipasi dalam serangan teroris. Keseluruhan tahapan radikalisasi menurut versi FBI disajikan pada gambar di bawah. [426]

---

422 Ibid., 165.

423 Ibid., 165.

424 Ibid., 166.

425 Federal Bureau of Investigation Counterterrorism Division. "The Radicalization Process: From Conversion to Jihad."*Federal Bureau of Investigation*, Washington DC, May 10, 2006. 4.

426 Ibid.

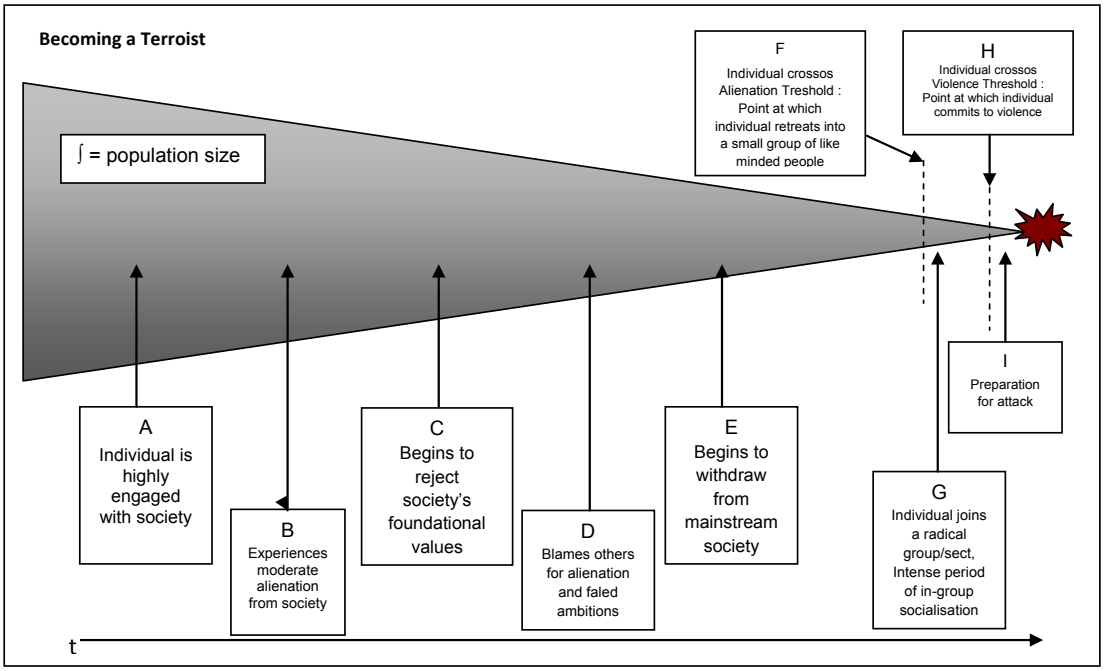
PRE-RADICALIZATION	IDENTIFICATION	INDOCTRINATION	ACTION
Motivation/conversion • Jilted Believer • Acceptance Seeker • Protest Conversion • Faith Reinterpretation Stimulus • Self • Other Opportunity • Mosque • Internet • School • Employment • Prison	Individual accepts the cause • Increased isolation from former life • Begin to accept new social identity Key Component • Overseas experience • Religious training • Basic para-military training	Immersion into a group • Social • Terrorist • Strengthening social identity • Increased vetting opportunities • Training Camp • Surveillance activity • Finance Individual convinced that action is required to support the cause	Individual knowingly engages in exstremist activity Operational activities of facilitation Recruitment Financing Include: Preparation Planning Execution
↓	↓	↓	↓
CONVERSION/ REINTER-PRETATION	ACCEPTANCE	CONVICTION	TERRORISM
NO ACTION	PROPENSITY FOR ACTION	READY FOR ACTION	IMPLEMENT ACTION

Model lain yang dapat digunakan untuk mengurai proses radikalisasi adalah model yang menekankan pada apa yang disebut dengan eksklusi sosial radikalisasi (*the social exclusion aspects of radicalisation*)[427]sebagaimana visualisasi pada gambar di bawah[428]. Menurut model ini, radikalisasi terjadi karena adanya individu yang mengalami eksklusi sosial[429], yakni pengeluaran atau terputusnya individu dari suatu sistem masyarakat yang tidak mendapatkan pengakuan secara layak oleh masyarakat tersebut dengan beberapa faktor penghambat yang pada ahirnya individu kehilangan kesempatan untuk bersaing memenuhi kebutuhan dirinya sendiri menjadi layaknya masyarakat seperti pada umunya. Singkatnya individu merasa mereka telah diperlakukan tidak adil oleh sistem dan dalam hubungannya dengan perasaan tidak berdaya politik dan keterasingan budaya, ekstremisme agama atau ideologi memainkan peran katalisasi, dan menyediakan individu yang sudah terasing dengan identitas bersama, dan dengan pembenaran pseudo-etis bagi mereka untuk melampiaskan amarah yang sudah ada dan permusuhan terhadap masyarakat/pemerintah bahwa mereka merasa telah dirugikan mereka dan orang lain seperti mereka.

427 Sebagaimana dikutip oleh Kate Barrelle dari Virginie Andre, "Globalization: A New Driving Force in Southern Thailand," in David Wright-Neville and Anna Halafoff, eds., Terrorism and Social Exclusion: Misplaced Risk–Common Security [Cheltenham: Edwared Elgar Publishing, 2010], pp. 116–135). Lihat paper yang ditulis Kate Barrelle, "Disengagement from Violent Extremism" (http://artsonline.monash.edu.au/radicalisation/files/2013/03/conference-2010-disengagement-from-violent-extremism-kb.pdf. Diakses pada 2 Agustus 2014).

428 Ibid.

429 Untuk memahami lebih lanjut tentang konsep eksklusi sosial, lihat Amartya Sen, "Social Exclusion: Concept, Aplication, and Scrutinity" (Social Development Papers No. 1, Office of Environment and Social Development Asian Development Bank, June 2000).



D. Justifikasi Agama dan Gerakan Kolektif

Keterlibatan individu dalam organisasi Islam radikal dan kesediaannya melakukan aksi kekerasan dengan menggunakan modus teror, selalu mengundang pertanyaan. Di antara pertanyaan yang muncul adalah tentang kekuatan yang mampu menggerakkan seseorang bertindak dengan begitu tenang, sementara risiko besar akan menimpa dirinya dan orang lain. Pembahasan pada bagian ini coba menguak pertanyaan tersebut. Ada dua hal yang ingin diungkap. Pertama, justifikasi agama yang memberikan pembenaran terhadap aksi yang dilakukan individu. Kedua, gerakan kolektif atau gerakan sosial (*social movement*) sebagai suatu mekanisme yang digunakan oleh organisasi Islam radikal untuk mewujudkan cita-citanya yang di antaranya meniscayakan keberadaan individu yang memiliki karakter jihadis. Individu dengan karakter demikian, bisa dicermati pada kutipan di bawah ini:

> *Saudara, aku wasiatkan kepada antum dan seluruh umat Islam yang telah mengazzamkan dirinya kepada jihad dan mati syahid untuk terus berjihad dan bertempur melawan setan akbar, Amerika dan Yahudi laknat. Saudaraku, jagalah selalu amalan wajib dan sunnah harian antum semua. Sebab dengan itulah kita berjihad dan sebab itulah kita mendapat rizki mati syahid. Janganlah anggap remeh amalan sunnah akhi, sebab itulah yang akan menyelamatkan kita semua dari bahaya futur dan malas hati.Saudaraku, jagalah salat malammu kepada Allah Azza Wajalla. Selalulah isi malam-malammu sujud kepada-Nya dan pasrahkan diri antum semua sepenuhnya kepada kekuasaannya. Ingatlah saudaraku, tiada kemenangan melainkan dari Allah semata. Kepada antum semua yang telah mengikrarkan dirinya untuk bertempur habis-habisan melawan anjing-anjing kekafiran, ingatlah perang belum usai. Janganlah takut cercaan orang-orang yang suka mencela, sebab Allah di belakang kita. Janganlah kalian bedakan antara sipil kafir dengan tentara kafir, sebab yang ada dalam Islam hanyalah dua, adalah Islam atau kafir. Saudaraku, jadilah hidup antum penuh dengan pembunuhan terhadap dengan orang-orang kafir. Bukankah Allah telah memerintahkan kita untuk membunuh mereka semuanya, sebagaimana mereka telah membunuh kita dan saudara kita semuanya. Bercita-citalah menjadi penjagal orang-orang kafir. Didiklah anak cucu antum semua menjadi penjagal dan teroris bagi seluruh orang-orang kafir. Sungguh saudaraku, predikat itu lebih baik bagi kita daripada predikat seorang muslim, tetapi tidak peduli dengan darah saudaranya yang dibantai oleh kafirin laknat. Sungguh gelar teroris itu lebih mulia daripada gelar ulama. Namun mereka justru menjadi penjaga benteng*

kekafiran. [430]

Kutipan langsung yang cukup panjang di atas, bersumber dari *MuslimDaily.Net* yang dipublikasikan pada 9 November 2008. Judul yang dipilih MuslimDaily.Net adalah Surat Wasiat Imam Samudra. Nama Imam Samudra sangat populer dan merupakan salah satu orang yang paling diburu oleh pihak keamanan bersama pelaku lain peledakan Paddy's Pub dan Sari Club (SC) di Jalan Legian, Kuta, Bali paada 12 Oktober 2002 yang kemudian dikenal dengan Bom Bali I. Bom Bali I merupakan serangkaian tiga peristiwa pengeboman yang terjadi pada Sabtu malam, 12 Oktober 2002. Aksi teror di salah satu destinasi wisatawan asing itu menewaskan 202 orang yang sebagian besar berkewarganegaraan asing. Sedangkan, sekitar 300 orang mengalami luka-luka, serta menghancurkan 47 bangunan. Pada 26 Nopember 2002, Imam Samudra alias Hudama alias Abdul Aziz, salah satu tokoh utama di balik peledakan itu, ditangkap Tim Gabungan Antiteror Bom dan Buser Polwil Banten di Pelabuhan Penyeberangan Merak-Bakauheni. Pada 9 November 2008, Imam Samudera bersama dua terpidana mati lainnya yang terkait dengan Bom Bali I, Amrozi, Ali Gufron alias Mukhlas, dieksekusi mati.

Saat dieksekusi mati, Imam Samudra berusia 38 tahun, usia yang tergolong masih muda. Mundur agak ke belakang, Imam Samudera berusia 28 tahun ketika terlibat Bom Bali I. Pendakian ke tangga terakhir atau *fourth floor* bila mengutip kembali Fathalli M. Moghaddam, sesungguhnya merupakan kulminasi pengalaman Imam Samudra yang terbentuk sejak berusia 16 tahun. Pada usia yang masih tergolong remaja (*teenager*) itu, seperti diceritakan Muhammad Haniff Hassan, etos jihad Imam Samudra mulai terbentuk. Semangat atau etos jihad Imam Samudra mulai terasah setelah membaca buku Abdullah Azzam yang terkenal, *Tanda-tanda Kekuasaan Allah dalam Jihad Afghanistan* (*Allah's Signs in the Afghan Jihad*). Setiap kali selesai membaca buku itu, lanjut Muhammad Haniff Hassan, Imam Samudra berdoa agar kelak dapat datang ke Afghanistan sebagai syahid yang dijanjikan surga oleh Allah.[431]

Imam Samudera memang tidak dapat mewujudkan hasrat jihad dan mimpi indahnya sebagai syahid yang akan dijemput oleh bidadari dari surga di medan perjuangan Afghanistan, tetapi justru harus mengakhiri hidupnya setelah diberondong peluru yang dilesakkan oleh tim eksekutor hukuman mati, hukuman yang harus diterima setelah terlibat dalam aksi teror di Bali pada 2002. Tetapi kendati tidak menjadi syahid di Afghanistan, Imam Samudra tetap meyakini bahwa apa yang telah dilakukan bersama kawan-kawannya di Bali merupakan perwujudan jihad. Bacalah pengakuan Imam Samudra dalam buku yang ditulisnya sendiri, *Aku Melawan Teroris*:

> *Berdasarkan niat atau rencana target, jelas bom Bali merupakan jihad fi sabilillah, karena yang jadi sasaran utama adalah bangsa-bangsa penjajah seperti Amerika dan sekutunya. Ini semakin jelas dengan adanya pembantaian massal terhadap umat Islam di Afghanistan pada bulan Ramadhan tahun 2001 yang disaksikan oleh hampir seluruh umat manusia di segala penjuru bumi. Bangsa-bangsa penjajah pembantai kaum lemah dan bayi-bayi tak berdosa itulah yang disebut kaum musyrikin (kaum kafir) yang berhak diperangi sebagaimana dalam firman Allah: "...dan perangilah kaum musyrikin itu semuanya sebagaimana mereka memerangi kamu semuanya dan ketahuilah bahwasanya Allah bersamaorang-orang yang bertaqwa" (At-Taubah: 36)*[432]

Kurang lebih setahun setelah terbitnya buku *Aku Melawan Teroris*, penerbit Pustaka Qaulan Sadida menerbitkan buku berjudul, *Mereka adalah Teroris!:Bantahan terhadap Buku Aku Melawan Teroris!* Sebagaimana judulnya, buku yang ditulis oleh Luqman bin Muhammad Ba'abduh ini, merupakan bantahan terhadap buku *Aku Melawan Teroris*. Salah satu pandangan yang dibantah secara keras oleh Luqman bin Muhammad Ba'abduh adalah aksi teror di Bali yang diyakini sebagai jihad oleh Imam Samudra. Luqman bin Muhammad Ba'abduh mengkritik tindakan Imam Samudra, karena tidak saja

---

430 http://muslimdaily.net/berita/nasional/surat-wasiat-imam-samudera.html

431 Muhammad Haniff Hassan, *Unlicensed to Kill: Countering Imam Samudra's Justification for The Bali Bombing* (Singapore: Peace Matters, 2005), 14.

432 Imam Samudra, *Aku Melawan Teroris* (Solo: Jazera, 2004), 109.

telah menodai nama harum jihad, tetapi juga mengaburkan makna jihad di mata umat Islam. Keyakinan Imam Samudra bahwa orang kafir boleh diperangi, juga mendapatkan bantahan dari Luqman bin Muhammad Ba'abduh: *"...tidak semua orang kafir itu diperangi. Ada beberapa kriteria dan batasan yang harus diperhatikan dalam hal ini."*[433]

Tidak diketahui secara pasti apakah Imam Samudra membaca buku yang menyerang keyakinannya itu. Tetapi bisa dipastikan, kalau saja membacanya, Imam Samudra tetap bergeming dengan keyakinan yang dipegang secara kuat sejak usia remaja. Individu yang telah direkrut dan terlibat demikian dalam pada jaringan dan organisasi terorisme, biasanya sulit mengonversi keyakinananya dengan keyakinan yang lebih moderat. Keyakinan yang dipegang teguh oleh Imam Samudra juga akan dijumpai pada orang lain dan terus berkelanjutan sampai kapan pun. Dalam konteks ini, kekhawatiran sejumlah kalangan terhadap keberlanjutan gerakan radikalisme dan terorisme di Indonesia karena selalu ada saja faktor-faktor yang dapat menggerakkannya seperti keberadaan dan perluasan pengaruh ISIS. Kekhawatiran ini bisa dipahami mengingat adanya persinggungan keyakinan dan orientasi gerakan ISIS dengan kelompok Islam garis keras di Indonesia. ISIS merupakan organisasi garis keras yang bercita-cita mendirikan khilafah Islam (negara Islam) yang diyakini sebagai bagian dari praksis dan perwujudan jihad. Karena adanya persinggungan ini, ditambah dengan persoalan eksklusi sosial di Indonesia, ISIS menurut Haidar, bisa berkembang pesat di Indonesia.[434]

Negara Islam (Daulah Islamiyah/khilafah Islam) dan jihad hanyalah dua doktrin diantara senarai doktrin lainnya yang dipegang teguh oleh organisasi garis keras dan disebarkan kepada pihak di luar, baik secara individual maupun kelembagaan. Selain kedua doktrin tersebut masih ada doktrin lainnya. Kajian yang dilakukan Solahuddin terhadap salafy jihadisme ditemukan empat doktrin kunci, yaitu: (1) *qital fisabilillah*, perang di jalan Allah; (2) *jihad fardlu ain*. Jihad merupakan kewajiban individual bagi setiap muslim untuk merebut kembali wilayah Islam yang dikuasai oleh kaum kafir, baik *kafir ajnaby* (kafir asing) maupun *kafir mahaly* (kafir tempatan) seperti para penguasa murtad yang memerintah negeri-negeri Islam; (3) *irhabiyah* (terorisme).Terorisme, bahkan sasarannya kaum sipil diperbolehkan sebagai bentuk aksi qishas atau balas dendam; (4) *tauhid hakimiyah*. Menurut doktrin ini, kedaulatan merupakan milik mutlak Allah. Perwujudan doktrin ini adalah dengan mendirikan negara Islam dalam mana syariat Islam diterapkan. Bagi pihak yang menolak doktrin ini, dinyatakan kafir kendati memeluk agama Islam.[435]

Kajian Petrus Reihard Golose menemukan doktrin yang secara substantif memiliki kesamaan dengan doktrin yang dikemukakan Solahuddin, yaitu: (1) *daulah Islamiyah*. Tujuan yang ingin dicapai oleh organisasi garis keras adalah mendirikan negara Islam yang melampaui batas-batas negara. Dalam imajinasi organisasi garis keras, negara Islam kelak dipimpin oleh seorang khalifah; (2) *hijrah*. Doktrin ini menuntut setiap muslim meninggalkan kenikmatan duniawi untuk berjuang di jalan Allah. Untuk melakukan hijrah, setiap muslim perlu berpegang teguh terhadap nilai-nilai sebagai berikut: *al wala' wal bara'* (loyal dan memberi dukungan kepada kelompok dan tidak bersekutu dengan orang-orang yang dianggap kafir); *takfir* (menyatakan pihak lain yang tidak sepaham dan menantang sebagai orang kafir); *jamaah* (meyakini bahwa umat Islam merupakan satu kesatuan); *bai'ah* (bersumpah setia kepada pemimpin dan organisasi); (3) jihad. Doktrin ini menuntut perjuangan secara nyata (fisik dan materi) melawan musuh-musuh Allah. Untuk melakukan jihad ini, pelakunya bahkan didoktrin melakukan aksi bunuh diri (*istimata*) sebagai salah satu cara mencapai kesyahidan (*istisyhad*).[436]

---

433 Luqman bin Muhammad Ba'abduh, *Mereka adalah Teroris!:Bantahan terhadap Buku Aku Melawan Teroris!* (Malang: Pustaka Qaulan Sadida, 2005), 611-614.

434 http://www.tempo.co/read/news/2014/08/01/078596668/ISIS-Bisa-Berkembang-Pesat-di-Indonesia. Diakses pada 2 Agustus 2014.

435Solahuddin, *NII sampai JI: Salafy Jihadisme di Indonesia* (Jakarta: Komunitas Bambu, 2011), 7-8

436 Petrus Reihard Golose, *Deradikalisasi Terorisme: Humanis, Soul Approach dan Menyentuh Akar Rumput* (Jakarta: Yayasan Pengembangan Ilmu Kepolisian, 2009), 36-37.

Identifikasi terhadap beberapa doktrin, setidaknya seperti dilakukan oleh Solahuddin dan Petrus Reihard Golose di atas, memberikan suatu pemahaman bahwa pada organisasi keagamaan radikal, dalam konteks ini organisasi Islam radikal, terdapat karakteristik umum (*common characteristics*) sehingga di antara mereka terjadi persinggungan.[437] Hal ini dimungkinkan terjadi karena terdapatnya kesamaan cara pandang tertentu terhadap Islam yang nantinya menjadi apa yang disebut oleh Devin R. Springer, et all sebagai kerangka dasar filosofis (*the philosophical foundation*) yang memberikan panduan dalam menafsirkan dan mengubah kenyataan dengan strategi tertentu.[438] Cara pandang mereka tidak saja berbeda, bahkan bertentangan dengan cara pandang kelompok lainnya. Beberapa kajian menyebut cara pandang organisasi Islam radikal dengan menggunakan konsep *Islamism*. Salah satu contoh kajian yang menggunakan konsep ini dilakukan oleh Mehdi Mozaffari. Menurut Mehdi Mozaffari*: "Islamism' is a religious ideology with a holistic interpretation of Islam whose final aim is the conquest of the world by all means."* [439] Dengan menggunakan konsep *Islamism* sebagaimana definisi Mehdi Mozaffari, organisasi Islam radikal memiliki suatu keyakinan bahwa Islam, bukan sekedar agama dalam pengertian yang sempit (*in the narrow sense*) yang hanya menyediakan penjelasan soal keyakinan teologis (*theological belief*) dan peribadatan yang bersifat individual, tetapi Islam merupakan suatu jalan hidup yang menyeluruh (*a total way of life*) yang membimbing perilaku politik, ekonomi, dan aspek lainnya. Karakteristik Islam, dalam keyakinan organisasi Islam radikal, adalah terdapatnya keutuhan yang mutlak tiga doktrin (*the absolute indivisibility of trinity*): *Dîn* (agama), *Dunya* (Way of life) dan *Dawla* (negara). Cara pandang demikian disebut juga dengan integralisme yang meyakini Islam sebagai agama yang lengkap dan sempurna (*kaffah*). [440]Salah satu perwujudan dari paham integralisme ini adalah bidang politik terutama negara. Dengan keyakinan ini, kalangan yang tergabung dalam organisasi Islam radikal berpandangan:

(1)Islam adalah suatu agama yang serba lengkap. Di dalamnya terdapat pula antara lain sistem sistem ketatanegaraan atau politik. Oleh karenanya dalam bernegara umat Islam hendaknya kembali pada sistem ketatanegaraan Islam, dan tidak perlu bahkan jangan meniru sistem ketatanegaraan Barat; (2) Sistem ketatanegaraan atau politik islami yang harus diteladani adalah sistem yang telah dilaksanakan oleh Nabi Muhammad dan empat *al Khulafaur Rosyidun.*[441]

Dari ketiga doktrin tersebut, doktrin tentang *dawla* (negara) selalu mengundang kontroversi terutama ketika kalangan Islam radikal ingin mendesakkan perwujudannya seperti ditunjukkan oleh ISIS belakangan ini. Berbeda dengan kalangan Islam moderat, seperti Muhammadiyah dan NU dalam konteks Islam di Indonesia,[442] yang alih-alih memiliki agenda mendirikan daulah (khilafah) Islam atau negara Islam, justru mendorong pada perwujudan demokrasi yang dibingkai oleh keadaban Islam, sementara kalangan Islam moderat memiliki obsesi sebaliknya.

Bagi Islam radikal, tatanan dunia sekarang dimana Islam politik belum menemukan "rumah"

---

437 Lihat Youssef M. Choueiri, *Islamic Fundamentalism* (Boston: Twayne Publisher, 1990), 23. Youssef M. Choueiri mengidentifikasi dua kerangka konseptual dan aksi yang memungkinkan terjadinya persinggungan antar-oragnisasi Islam radikal, yaitu *hijra* (*migration*) dan *jihad* (*holy struggle*).

438 Devin R. Springer et all., *Islamic Radicalism and Global Jihad* (Washington D.C: Georgetown University Press, 2008), 5.

439 Mehdi Mozaffari, "What is Islamism? History and Definition of a Concept", *Totalitarian Movements and Political Religions, Vol. 8, No. 1, 17–33, March 2007, 20.*

440 Haedar Nashir, Gerakan Islam Syariat: Reproduksi Salafiyah Ideologis di Indonesia (Jakarta: PSAP, 2007), 24.

441 Munawir Sadzali*, Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran* (Jakarta: UI Press, 1993), 1

442 Suatu kajian yang mendalam terhadap watak moderat Muhammadiyah dan NU dilakukan oleh Angel M. Rabasa et all. Watak moderat kedua organisasi keislaman terbesar di Indonesia ini di antaranya terlihat pada pandangan politik mereka terhadap demokrasi. Menurut Angel M. Rabasa et all, di Indonesia terdapat dua spektrum ideologi politik, yaitu: spektrum sekuler dan spektrum politik religius. Muhammadiyah dan NU berada dalam spektrum politik religius. Kendati berada dalam spektrum yang bernuansa agama, Muhammadiyah dan NU memiliki tingkat penerimaan yang tinggi terhadap demokrasi. Hal ini berbeda dengan organisasi Islam lainnya, seperti Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), yang menjauh dari demokrasi kendati berada pada spektrum politik yang sama dengan Muhammadiyah dan NU. Lihat Angel M. Rabasa et all., *The Muslim World after 9/11* (Santa Monica: Rand Corporation, 2004), 376.

yang layak, merupakan tatanan yang salah dan represif, tidak seperti ketika Islam menjadi kekuatan politik dominan. Dikatakan salah dan represif karena non-Muslim menempati apa yang oleh kalangan Islam radikal anggap sebagai wilayah Muslim (misalnya Palestina), atau karena umat Islam hidup di bawah represi berat dari pemerintah kalangan mereka sendiri, tapi malah tidak berpihak pada Islam. Dalam rangka untuk menyingkirkan kondisi ini represi dan lalim, mereka menoleh kembali kepada dua model Islam politik yang dipandang sebagai "*ideal reference points*", yakni "Model Madinah", tatanan politik dan masyarakat yang dibentuk oleh Nabi Muhammad sendiri. Yang kedua adalah era klasik Khilafah, suatu model Islam politik terpanjang dalam sejarah yang membentang sejak pasca-wafatnya Nabi Muhammad pada 632, sampai penghapusannya oleh Mustafa Kemal pada tahun 1924. Gerakan Islam radikal memiliki obsesi untuk mewujudkan kembali model Islam politik Islam dengan berusaha menaklukan dunia (*the conquest of the worl*) kendati menggunakan berbagai cara (*by all means*), termasuk kekerasan sekalipun.[443]

> *In the back of the minds of many Jihadist rest the fundamental idea that Islam, as the only legitimate religion in the world, has to conquer the earth and impose its own imprint on it—and Jihad is the only means to achieve this goal. In a world dominated by the west, the duty of Muslim is not only to fight a just war againts the occupying Western armies but beyond that, to spread the religion of Allah all over the world and subdue non-Muslims.*[444]

Paham dan keyakinan organisasi Islam radikal baik yang disebut *Islamism* atau integralisme sangat mengait dengan dimensi epistemologi atau cara pembacaan terhadap Islam baik yang berbentuk teks maupun sejarah. Islam radikal lebih menekankan pada cara pembacaan secara tekstual dalam pengertian: *"...ignores or rejects the socio-historical context of the Qur'an in interpretation."*[445] *Dengan pemahaman secara tekstual, makna suatu teks dalam hal ini al Qur'an cenderung dipahami secara tetap, tidak ada "perubahan" dan dapat diaplikasikan secara universal dalam konteks ruang dan waktu dimanapun dan kapanpun. Abdullah Saeed memberikan contoh pemaknaan dan pelaksanaan terhadap "ayat poligami" (an-Nisa: 3). Bila dipahami secara tekstual, ayat ini harus diterapkan selamanya, tanpa membutuhkan pertimbangan konteks sosio-historis (the socio-historical context*) pada saat teks (ayat) diwahyukan. *"For them, why the Qur'an allowed a man to marry four wives in the first/seventh-century Hijaz is not important,"* jelas Abdullah Saeed.[446] Berbeda dengan pembacaan ini adalah pembacaan secara kontekstual. Menurut Abdullah Saeed: *"...I refer to as contextualist emphasize the socio-historical context of the ethico-legal content of the Qur'an and its subsequent interpretations."* [447] Fazlur Rahman (1919-1988), merupakan salah satu pemikir Islam yang selalu menekankan pemahaman secara kontekstual dalam pengertian sebagaimana dipertegas kembali oleh Abdullah Saeed, yang dikatakan oleh beberapa peneliti sebagai penerus dan pengembang pemikiran Fazlur Rahman.[448] Pembacaan terhadap teks secara kontekstual sebagaimana dikembangkan oleh Fazlur Rahman dan Abdullah Saeed akan ditolak oleh kalangan Islam radikal karena sama halnya memberi peluang tehadap penggunaan nalar manusia yang cenderung kritis yang malah dapat mendistorsi arti sesungguhnya suatu teks. Oleh karena itu, bagi mereka,

---

443 Ibid., 20-24.

444 Farhad Khosrokhavar, *Inside Jihadism: Undesrtanding Jihadi Movements Worldwide* (London: Paradigm Publishher, 2009), 59.

445 Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Toward a Contemporary Approach* (London: Roudledge, 2006), 50.

446 Ibid., 3.

447 Ibid.

448 Setelah menetap di Chicago sebagai guru besar kajian Islam di University of Chicago, Fazlur Rahman mengembangkan cara pemahaman kontekstual yang sebenarnya telah merintis sewaktu masih di Pakistan, yakni metodologi yang disebutnya dengan gerakan ganda (*double movement*) sebagai kombinasi antara berfikir induktif dan deduktif. Dengan gerakan ganda, Fazlur Rahman menawarkan pemahaman terhadap al-Qu'an dengan menmpuh dua langkah. Pertama, memahami arti atau makna dari pernyataan Al-Qur'an, dengan memeriksa situasi atau masalah historis di mana jawaban dan respon Al-Qur'an muncul. Langkah kedua dari gerakan pertama ini adalah menggeneralisasikan dari jawaban khusus pernyataan yang memiliki tujuan moral sosial yang bersifat umum, yang dapat disarikan dari ayat-ayat tertentu dalam terang latar belakang sejarah juga sering diungkapkan oleh ayat itu sendiri. Lihat, Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History* (Delhi: Adam Publisher and Distributors, 1994).

Teks al Qur'an harus dipahami secara literal –sebagaimana adanya, karena nalar dipandang tidak mampu memberikan interpretasi yang tepat terhadap teks. Meski bagian-bagian tertentu dari teks kitab suci boleh jadi kelihatan bertentangan satu sama lain, nalar tidak dibenarkan melakukan semacam kompromi dan menginterpretasikan ayat-ayat tersebut.[449]

Pembacaan secara literal atau tekstual yang dipegang teguh oleh organisasi Islam radikal tidak hanya tertuju pada aspek politik terutama proses pelembagaannya menjadi negara Islam (*daulah/ khilafah Islam*), sebagaimana obesesi ISIS--sekedar menyebut contoh organisasi Islam radikal paling mutakhir—tetapi juga tertuju pada doktrin lainnya terutama yang menempati posisi amat menentukan dalam pencapaian tujuan jangka panjang organisasi Islam radikal. Dalam konteks pencapaian jangka panjang itu, jihad menempati posisi krusial sekaligus strategis. Untuk mewujudkan negara Islam sebagai tujuan jangka panjang organisasi Islam radikal, dibutuhkan dukungan berbagai sumber daya terutama manusia militan yang sanggup mendedikasikan dirinya sebagai jihadis. Dengan kata lain, organisasi Islam radikal meniscayakan keberadaan dukungan sumber daya manusia yang memadai dari segi jumlah dan memiliki karakter militan yang sanggup melaksanakan jihad dalam rangka mewujudkan negara Islam. Dalam konteks ini, penting dikembangkan suatu pemahaman bahwa Islam radikal merupakan fenomena gerakan kolektif atau gerakan sosial (*social movement*). Sebab mustahil tujuan jangka panjang itu yang oleh banyak kalangan bahkan dikatakan utopis, dapat diperjuangkan dan diwujudkan jika tidak didukung oleh sumber daya manusia yang dapat dimobilisasi secara kolektif. Menyadari betapa pentingnya mobilisasi sumber daya manusia, maka rekruitmen dan latihan merupakan hal yang niscaya bagi organissi Islam radikal.

Like any other group, the jihadist movement cannot survive without regularly adding to its membership through recruitment, radicalization, and training. Over time, it is essential to attract new members who are committed to the jihad to replace individuals who drop out, die, or are arrested by security forces. Without an ongoing stream of new adherents who become activists, instead of merely passive supporters, it is impossible for social movements—especially clandestine ones—to sustain operations, grow, and extend their reach.[450]

Langkah pertama dalam merekrut individu, jelas Devin R. Springer et all, dimulai dengan mengidentifikasi calon potensial yang dipandang memenuhi persyaratan untuk direkrut sebagai anggota kelompok. Langkah pertama ini disebut periode pelacakan (*spotting period*) dalam pengertian tindakan mendeteksi sesuatu; saat melihat sesuatu (*the act of detecting something; catching sight of something*). Oleh karena itu, kelompok akan berusaha untuk mengkonfirmasi identitas seseorang, memastikan mereka tahu identitas sebenarnya kandidat, sebelum melanjutkan pada tahapan berikutnya. Anggota kelompok akan melakukan penyelidikan yang berada dalam kekuasaan mereka untuk mendapatkan gambaran secara penuh kandidat yang akan direkrut. Setelah dipandang kandidat memenuhi persyaratan, pada tahap kedua, perekrut akan melakukan pendalaman terutama terhadap agenda krusial dan strategis yang melibatkan kandidat, yakni jihad. Jika kandidat dinilai siap, maka kandidat akan diminta untuk bergabung melakukan aktivitas jihad di berbagai medan.[451]

Memperhatikan proses rekruitmen tersebut, jihad menjadi tema kunci. Individu yang direkrut organisasi radikal adalah individu yang dapat memahami hakikat jihad dan melakukan aktivitas jihad. Tentu apa yang dimaksud dengan jihad tersebut mengacu sepenuhnya pada cara apa yang disebut dalam kajian gerakan sosial dengan pembingkaian (*framing*) terhadap konsep atau doktrin jihad. Organisasi Islam radikal memiliki pemaknaan tersendiri terhadap jihad yang berbeda dengan kalangan Islam moderat yang cenderung memberikan pemaknaan secara "lunak" seperti konsep "jihad intelektual" yang dikembangkan oleh Ziauddin Sardar. Dengan konsep ini, Ziauddin Sardar ingin memberikan suatu penyadaran bahwa makna dan cakupan jihad jangan direduksi sebagai perang suci (*holy war*)

449 Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam: dari Fundamentalisme, Modernisme hingga Post-Modernisme* (Jakarta: Paramadina, 1996), 110

450 Devin R. Springer et all., *Islamic Radicalism…,*132.

451 Ibid., 134-136.

sebagaimana dipahami oleh kalangan Islam radikal. Tentu saja, pemaknaan dari Ziauddin Sardar tidak akan memperoleh tempat di kalangan Islam radikal. Pemaknaan lainnya yang dianggap menyimpang dari hakikat jihad adalah kategorisasi jihad yang didasarkan pada hadist: *"Kamu sekalian telah kembali kepada sebaik-baik tempat kembali dari jihad asghar (jihad kecil) menuju kepada jihad akbar (jihad besar). Para sahabat bertanya, "Apa jihad akbar itu, wahai Rosulullah?" Rasulullah menjawab, "Jihadnya seseorang melawan nafsunya."* (HR. Al-Baihaqi). Dengan berdasar pada hadist ini, berkembang pemaknaan di kalangan Islam tentang dua kategori jihad: *jihad asghar* dan *jihad akbar*. Alih-alih berjuang di medan peperangan sebagai jihad akbar, tetapi melawan hawa nafsu. Hadist ini biasanya ramai dikutip pada momen bulan Ramadhan. Kategorisasi jihad dengan pemaknaan tersebut bisa mendistorsi hakikat jihad dalam Islam.

> *Ungkapan "jihad akbar adalah jihadun nafsi" sering disalah gunakan untuk mengecilkan peran orang yang memanggul senjata mengorbankan anak, isteri dan harta benda demi tegaknya kalimat Allah, bahkan untuk melemahkan dan menghalangi orang berjihad fi sabilillah, dengan mengatakan bahwa menyibukkan diri dengan jihad akbar lebih afdhal, padahal andai kita mencermati dengan seksama tentunya kita akan mengambil kesimpulan bahwa konsisten dengan jihadun nafsi mengharuskan kita untuk berjihad fi sabilillah jika memang waktunya telah tiba.*[452]

Rujukan bernilai otoritatif terkait dengan bantahan terhadap kategorisasi jihad adalah Ibnu Taymiyah. Dalam *Majmu' Fatawa*, Ibn Taimiyah bukan saja membantah secara keras terhadap pemaknaan jihad yang didasarkan pada hadist tersebut, tetapi juga menilai hadist yang sangat populer di kalangan Islam itu, merupakan hadist palsu. Bagi Ibnu Taymiyah, jihad melawan orang kafir merupakan perbuatan paling mulia dan lebih penting lagi merupakan perbuatan yang memiliki nilai kemanusiaan tertinggi. [453] Pemaknaan secara lunak bisa dipastikan ditolak karena jihad bagi kalangan Islam radikal, sebagaimana dikatakan Benjamin Burber merupakan istilah yang kuat (*a strong term*) yang mengandung pengertian sebagai perjuangan atas nama keyakinan agama (*struggle on behalf of faith*);[454] atau menurut ulasan Michael G. Knapp, merupakan perjuangan fisik dengan menggunakan kekerasan sebagai upaya melawan apa yang mereka lihat sebagai serangan ekonomi, budaya, militer, dan politik yang berasal dari luar.[455] Pemaknaan terhadap jihad dengan nada yang tegas (*firm*) dan keras (*hard*) yang tetap berkembang hingga kini pada dasarnya merupakan kelanjutan dan perwujudan terhadap pemaknaan doktrin jihad yang telah dilakukan oleh para ulama yang dijadikan sebagai dasar atau rujukan oleh organisasi Islam radikal.

Selain Ibnu Taymiyah, masih ada beberapa ulama berikutnya yang meletakkan dasar-dasar pemikiran secara tegas dan keras terhadap doktrin jihad di antaranya: Muhammad bin Abdul Wahab, Sayyid Qutub, Hassan al Banna, Abul A'la Almawdudi dan Abdullah Azzam. Pemikiran Ibnu Taymiyah telah disinggung di atas. Dengan sedikit mengutip bantahannya terhadap dua kategorisasi jihad, tampak ketegasan pemikiran Ibnu Taymiyah. Lebih jauh lagi, ketegasan Ibnu Taymiyah terlihat secara jelas pada fatwa kontroversialnya yang membolehkan kaum sipil jika mereka memerangi umat Islam dengan ucapan dan perbuatan. Ibnu Taymiyah juga memiliki pandangan tentang status hukum jihad sebagai

---

452 Erwandi Tarmizi, Jihad fi al-Islam (Riyad: al Maktab al Ta'awuny li al Dakwah a Tawiyah li Jaliyati bi al Rabwah bi Madinati al Riyad, 2007), 2-3. Sumber ini diambil dari laman http://d1.islamhouse.com/data/id/ih_articles/id_jihad_in_islam.pdf (Diakses pada 4 Agustus 2014). Di beberapa media daring (online) mudah ditemukan ulasan yang sejenis dengan ulasan yang bersumber dari laman tersebut. Lihat misalnya artikel berjudul Dakwah dan Jihad, Jalan Hidup Mu'min Sejati, yang ditulis oleh Ustadz Abu Muhammad Jibriel Abdul Rahman pada laman http://www.arrahmah.com/rubrik/dakwah-dan-jihad-jalan-hidup-mumin-sejati.html. Lihat juga http://forum.hizbuttahrir.org/showthread.php?4518-Clarification-about-jihad. Pada laman ini, Hizbut Tahrir mengklarifikasi kesalahpahaman pemaknaan terhadap hadist yang sering dijadikan rujukan oleh umat Islam pada saat menjelaskan jihad.

453 Solahuddin, *NII*…, 11.

454 Benjamin Burber, "Jihad vs. McWorld" dalam Frank J. Lechner and John Boli (eds.), *The Globalization Reader* (Oxford: Blackwell Publishing, 2004), 32.

455 Michael G. Knapp, "The Concept and Practiceof Jihad in Islam", *Parameters: U.S. Army War College*, Spring 2003, Vol. 33, Issue 1, 93.

kewajiban individual (*fardlu 'ain*).[456] Karena kejelasan dan ketegasannya itu, tidak terlalu mengherankan jika pemikiran Ibnu Taymiyah selalu dirujuk oleh kalangan yang terlibat dalam organisasi dan gerakan radikal. Ahmad Moussalli melihat Ibnu Taimiyah sebagai pemikir yang memiliki pengaruh signifikan pada abad pertengahan di kalangan kaum fundamentalis, terutama yang berhaluan keras. [457]Tidak hanya pada abad pertengahan, pemikiran Ibnu Taymiyah menurut Youssef Aboul-Enein berpengaruh secara signifikan terhadap aksi kekerasan yang dilakukan oleh aktivis yang berpaham Islam radikal. Jelas Youssef Aboul-Enein:

No understanding of the evolution of *jihadist* thought is complete without discussing … Ibn Taymiyyah. Post 9/11 analysis found he "would set the concept of *jihad* towards a more radicalized trajectory" and that the vehicle for Ibn Taymiyyah's thoughts penetrating militant Islamist ideology, was his imprisonments and death.[458]

Sebagaimana teori perjalanan (*travelling theory*)[459] yang dikembangkan oleh Edward Said: *"Like people and schools of criticism, ideas and theories travel—from person to person, from situation to situation, from one priode to another,"* [460]paham yang dikembangkan oleh Ibnu Taymiyah juga demikian, berkelana menebar pesona dan pengaruh. Salah satu ulama besar yang terkena terpaan pesona dan pengaruh pemikiran Ibnu Taymiyah adalah Muhammad bin Abdul Wahab, yang dari nama ini kemudian berkembang dua sebutan. Pertama, *muwahhidun* (orang-orang yang menegakkan tauhid) yang dibuat oleh pengikutnya sendiri. Sedangkan sebutan kedua adalah Wahabisme yang disematkan oleh kalangan luar.

Sebutan pertama dilatarbelakangi oleh paham tauhid yang dikembangkan oleh Muhammad bin Abdul Wahab. Sebagaimana Ibnu Taymiyah, Muhammad bin Abdul Wahab juga memiliki pandangan yang tegas tentang tauhid. Bagi Muhammad bin Abdul Wahab, tauhid tidak cukup dimaknai dan diwujudkan dalam konteks pengakuan terhadap keesaan Allah sebagai pencipta, *al-Khaliq*, atau yang disebut dengan tauhid *rububiyah*. Tauhid pada tahapan ini dipandang belum memadai oleh Muhammad bin Abdul Wahab karena membuka peluang terhadap seseorang melakukan syirik. Muhammad bin Abdul Wahab menjumpai dan mengkritik keras terhadap praktik umat Islam yang dapat menjatuhkan umat Islam ke dalam kemusyrikan. Beberapa praktik yang dikritik misalnya tradisi tawasul dan ziarah kubur yang telah lama berkembang di kalangan Islam.

Praktik yang disebut Muhammad bin Abdul Wahab menyerupai kaum pagan pra-Islam tersebut, bisa terjadi karena umat Islam belum memiliki tauhid uluhiyah, yakni keyakinan terhadap Allah sebagai satu-satunya zat yang pantas dijadikan sandaran dan sembahan. Kritik dan larangan Muhammad bin Abdul Wahab bahkan menyasar sampai pada wilayah muamalah yang sebenarnya berstatus mubah (boleh) dilakukan sejauh tidak ada dalil yang melarang secara eksplisit, seperti meniru budaya Barat dalam berpakaian, makan, mendengar musik, menonton film, memotret, melukis, dan lain sebagainya. Pemahaman yang demikian keras dan tegas terhadap tauhid berimplikasi pada bersemainya doktrin *takfir*. Pihak-pihak yang tidak sejalan apalagi menentang paham yang dikembangkan Muhammad bin Abdul Wahab, termasuk dari kalangan Islam sendiri dilabeli kafir. Label inilah yang disematkan kepada pengikut Syiah, bahkan juga kepada Dinasti Utsmaniyah yang menyangga sistem kekhalifahan Islam

---

456 Solahuddin, *NII*…, 11

457 Ahmad S. Moussalli, *Radical Islamic Fundamentalism: The Ideological and Political Discourse of Sayyid Qutb* (Beirut: AUB Publishers, 1992), 105.

458 Youssef Aboul-Enein, "Review: Evolution of the Concept of Jihad in Islamic Thought, Maher al Charif," *Infantry* (January-February): 20.

459 Penggunaan teori perjalanan (*travelling theory*) yang dikembangkan oleh Edward Said, di antaranya digunakan oleh Peter Mandaville. Lihat beberapa publikasi Peter Mandaville di antaranya: "Reimagining Islam Diapora: The Politics of Mediated Community," Gazette Vol.. 63(2–3): 169–186; "Reimagining the Umma: Transnational Spaces and the Changing Boundaries of Muslim Political Community", Discussion Paper No.7/99**,**Center for International Studies, Aalborg University; dan *Transnational Muslim Politics: Reimagining the Umma* (London: Routledge: 2001).

460 Edward Said, *The Text and the Critic* (Harvard University Press, 1983), 226.

di Turki.

Sebutan kedua, Wahabisme, didasari oleh kekuatan dan pengaruh pemikiran Muhammad bin Abdul Wahab yang berkembang menjadi suatu paham (isme), bahkan ideologi yang menyebar ke berbagai belahan dunia sekaligus menginsipirasi lahir dan berkembangnya gerakan Islam radikal. Dan yang mencengangkan, menurut Azyumardi Azra, perkembangan gerakan Islam radikal justru muncul di kawasan yang sering disebut sebagai wilayah periferal dalam peta Dunia Muslim, termasuk Indonesia.[461] Pengaruh paham Wahabisme di Indonesia dimulai sejak abad ke-18 di Minangkabau yang ikut mendorong munculnya radikaliasi gerakan pembaharuan yang dikenal dengan Gerakan Padri. [462] Merujuk pada kajian yang dilakukan Christine Dobbin, keterkaitan antara Wahabisme dengan Gerakan Padri dimulai ketika beberapa orang yang mendapatkan kemakmuran ekonomi melakukan perjalanan ibadah ke Mekkah. Jamaah haji dari Minangkabau, lanjut Christine Dobbin, menjadi saksi hidup pergolakan di Mekkah pada 1803. Pada tahun itu, Mekkah, tulis Christine Dobbin*:"...the city was conquered by an army of desert warriors whose cry was not simply 'back to the syariat', but rather expressed itself in a demand for a return to the most fundamental tenets of the Prophet and his Companions."*[463] *Jamaah haji Minangkabau sangat terkesan dengan peristiwa yang terjadi pada satu dekade lebih setelah wafatnya Muhammad bin Abdul Wahab itu sehingga memantik semangat mereka untuk melakukan pembaruan total (a full-scale revival*) sekembali mereka ke Minangkabau.

Selain Indonesia, terutama Minangkabau, sebagai wilayah periferal yang terkena pengaruh paham Wahabi seperti disebut oleh Azyumardi Azra dan Christine Dobbin, menurut kajian John L. Esposito juga menyebut wilayah lainnya seperti Nigeria (Utsman Dan Fodio), Libya (Sanusi Agung), Sudan (Mahdi), dan Anak Benua India (Syakh Ahmad Sirhindi dan Shah Wali Allah). [464]Demikianlah, paham Wahabi terus berkembang dan menancapkan pengaruh baik ke beberapa orang yang kemudian menjadi rujukan baru maupun ke beberapa wilayah Islam lainnya sehingga Wahabi menjadi fenomena global. Tentu dijumpai beberapa perubahan dan pengembangan terhadap paham Wahabi seperti terlihat pada munculnya nomenklatur: Neo-Wahabisme, Salafisme, Islamisme, dan Salafi-Jihadisme.

Salah satu studi yang berhasil menelisik pengembaraan paham Wahabisme sampai pada perkembangannya yang kontemporer dilakukan oleh Khaled Abou el-Fadl. Pada buku *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremists*,[465] Khaled Abou el-Fadl mencermati secara kritis pengaruh Wahabisme pada beberapa abad kemudian terhadap beberapa tokoh Islam di antaranya Abu A'la al Maududi dan Sayyid Qutub. Abu A'la al Maududi, sebagaimana Muhammad bin Abdul Wahab, menilai bahwa kondisi masyarakat Islam menyerupai masyarakat pra-Islam yang disebut dengan zaman jahiliyah karena telah meninggalkan prinsip-prinsip monoteisme absolut dalam Islam. Khaled dan Abou el-Fadl menemukan beberapa perbedaan antara Abu A'la al Maududi dengan Muhammad bin Abdul Wahab. Abu A'la al Maududi misalnya tidak gampang memberi label takfir pada pihak lain dan menghindar dari penggunaan kekerasan. Pengaruh Wahabisme juga tertanam pada Sayyid Qutub. Pengaruh Wahabisme di antaranya terlihat pada cara pembacaannya terhadap masyarakat Islam yang berperilaku layaknya pada zaman jahiliyah pra-Islam. Sayyid Qutub juga mengobarkan doktrin *hijrah* dan *hakimiyah* sebagai cara mengembalikan masyarakat Islam kepada Islam sejati (murni).

Dalam perkembangan yang paling mutakhir (kontemporer), Wahabisme terus menjadi nafas perjuangan organisasi Islam radikal. Yang paling banyak mendapatkan sorotan adalah al Qaeda yang didirikan Osama bin Laden. Keberadaan al Qaeda sebagai salah satu faksi Wahabisme kontemporer

---

461 Azyumardi Azra, *Pergolakan…, 112.*

462 Ibid., 113.

463 Christine Dobbin, *Islamic Revivalism in a Changing Peasant Economy: Central Sumatra 1784-1847* (London: Curzon Press, 1983), 128.

464 John L. Esposito, *Islam the Straight Path* (New York: Oxford University Press, 1998), 119-125.

465 Kajian Khaled Abou el Fadl yang dikutip secara tidak langsung pada tulisan ini menggunakan terjemahan dalam versi bahasa Indonesia*, Selamatkan Islam dari Muslim Puritan* (Jakarta: Serambi, 2005), 99-104.

dipandang oleh banyak kalangan sebagai ancaman serius terhadap kemanusiaan, karena di dalamya terdapat racikan antara Wahabisme, salafisme, dan Jihad, suatu paham yang mengabsahkan bunuh diri dengan mengharapkan imbalan surga di akherat.[466] Pasca-penembakan Osma bin Laden pada 2011, perkembangan al Qaeda terlanjur dinilai berada pada titik nadir. Amerika Serikat merupakan salah satu negara yang paling antusias atas tertembaknya Osma bin Laden. Pasca-Osma bin Laden berkembang narasi di Amerika Serikat tentang akhir al Qaeda *(the final demise of al Qaeda)*. AmerikaSerikat pantas antusias karena telah menghabiskan ribuan triluan untuk memerangi terorisme.[467] Tetapi seiring munculnya konflik di Irak dan Syria, muncul organisasi Islam radikal baru yang merupakan metamorfosis al Qaeda, yaitu ISIS. Sebagaimana al Qaeda, ISIS juga ingin melaksanakan jihad dalam pengertian sebagai perang melawan kekuatan anti-Islam yang pada akhirnya negara Islam bisa dididirikan. Karena secara ideologis tidak berbeda dengan al Qaeda, ISIS disebut sebagai Neo-al Qaeda.[468]

E. *Beyond the Violence:* Menimbang Pendidikan Multikultural dalam Skema Deradikalissi

Poin penting yang dapat diambil dari pembahasan di atas adalah radikalisme, terorisme, dan aksi kekerasan lainnya yang mengatasnamakan agama sepertinya memililiki watak keabadian (*nature of immortality*) karena selalu ada sepanjang sejarah. Dalam konteks sejarah Islam, khawarij yang disebut sebagai cikal bakal gerakan Islam yang muncul pada masa khalifah Ali bin Abi Thalib, memang tidak lagi digunakan sebagai nomenklatur gerakan Islam yang berhaluan keras. Tetapi doktrin yang pernah dikonstruksnya seperti *hakimiyah, hijrah, jihad, dar al harb, takfir*, masih dianut secara kokoh sebagai basis ideologis dan gerakan organisasi Islam radikal sampai pada era kontemporer saat ini. Bisa dikatakan, perkembangan Islam radikal yang tetap eksis hingga kini pada dasarnya merupakan kelanjutan (*contiunity*)--meskipun pada beberapa bagian tertentu terdapat perubahan (*change*)--dari sejarah radikalisme yang dimulai oleh khawarij. Watak keabadian yang menyertai perkembangan radikalisme Islam, bukan melulu karena alasan keagamaan, tetapi disebabkan oleh pertautan beberapa faktor. Anthony J. Marsela mengidentifikasi setidaknya enam faktor sebagai pemicu aksi kekerasan termasuk yang menggunakan modus teror, yaitu: (1) kemiskinan global; (2) rasisme; (3) penindasan; (4) Israel; (5) instabilitas negara; (6) negara yang nakal.[469]

Keenam faktor yang disebut oleh Anthony J. Marsela mudah dijumpai di beberapa negara sehingga menyulut munculnya aksi kekerasan di antaranya yang mengatasnamakan agama. Sebagai contoh, ISIS yang menyeruak ke permukaan belakangan ini, tidak bisa dilepaskan oleh pengaruh keenam faktor tersebut, bisa semuanya atau hanya beberapa saja. ISIS yang merupakan metamorfisis al Qaeda, di antaranya memanfaatkan instabilitas Timur Tengah terutama setelah terjadi peran sipil (*civil war*) di Syria menyusul gelombang demontrasi terhadap rezim Basyar Assad yang berkuasa sejak 2000.[470] Dalam batas-batas tertentu, proliferasi gerakan Islam radikal dan berbagai aksi kekerasan yang mengatasnamakan agama termasuk terorisme di Indonesia, juga memanfaatkan instabilitas negara menyusul runtuhnya rezim Orde Baru pada 1998. Oleh karena itu, bila kondisi suatu negara, atau suatu daerah dalam konteks kewilayahan yang lebih mikro mengalami instabilitas, maka akan mempermudah pembentukan dan pengembangan kelompok dan organisasi radikal. Kelompok semacam ini akan cepat berkembang bila ada dukungan faktor-faktor lainnya seperti kemiskinan, penindasan, dan isu-isu inrenasional yang mudah memengaruhi sentimen keagamaan masyarakat seperti Israel *vs* Palestina.

---

466 Zuhairi Misrawi, "Mengurai Akar Ideologi Jihad: Wahabisme Sebagai Ideologi Kaum Muslimin Radikal," *Ulumul Quran: Jurnal Ilmu dan Kebudayaan*, Vol.IX/No. 3/Th. Ke-24/2013, 28.

467 Azeem Ibrahim, *The Resurgence of al Qaeda in Syria and Iraq* (United State Army War College Press, May 2014), ix-2.

468 Can Acun, "Neo al Qaeda:The Islamic State of Iraq and the Sham (ISIS)," Seta Perspective, No. 10, Juni 2014.

469 Anthony J. Marsela, "Reflections on International Terrorism: Issue, Concepts, and Direction," dalam Fathalli M. Moghaddam and Anthony J. Marsella (eds.), *Understanding Terrorism: Pschological Roots, Consequences, and Interventions* (Washington: American Psychological Association, 2002), 19-22

470 Lihat Azyumardi Azra, "ISIS, "Khilafah", dan Indonesia," *Kompas*, Selasa, 5 Agustus 2014, 6.

Perlu juga diperhatikan dukungan perkembangan teknologi informasi seperti jaringan internet yang dapat mempercepat diseminasi dan pengaruh ideologi organisasi Islam radikal bahkan melampaui batas wilayah negara tertentu sehingga berkembanglah suatu fenomena apa yang disebut dengan globalisasi atau internasionalisasi jihad.

Kompleksitas faktor-faktor pemicu aksi dari organisasi Islam radikal berimplikasi pada cara yang digunakan dalam membendung arus pergerakan organisasi Islam radikal. Negara jelas tidak bisa sendirian meskipun memiliki pusparagam dukungan baik yang keras (*hard power*) maupun yang lunak (*soft power*). Dalam kasus penanganan aksi kekerasan yang dilakukan oleh beberapa organisasi Islam radikal, pemerintah Indonesia patut diberi apresiasi karena telah membentuk berbagai institusi sehingga diharapkan mampu melakukan apa yang dikatakan Noorhaidi Hasan: *"...merespons* (respond) *secara efektif aksi-aksi teror dan mengejar* (pursue) *para pelakunya dengan menggunakan pendekatan keamanan yang bertanggung jawab dan terukur."*[471]

Namun negara tidak bisa berpretensi sebagai aktor tunggal dalam menyelesaikan persoalan yang diakibatkan oleh gerakan radikalisme, tanpa melibatkan institusi di luar negara, yakni institusi yang dimiliki oleh masyarakat sipil (*civil society*). Dengan demikian, penyelesaian terhadap persoalan radikalisme membutuhkan pendekatan secara menyeluruh atau sistemik di mana semua komponen harus bekerja secara sinergis. Salah satu institusi yang perlu dioptimalkan terkait dengan upaya membendung arus radikalisasi adalah pendidikan. Mengapa pendidikan? Lalu pendidikan seperti apa yang dapat membendung arus radikalisasi? Ekspektasi terhadap institusi pendidikan biasanya ditujukan kepada umat Islam. Disamping mempertimbangkan latar belakang keagamaan para pelaku aksi kekerasan (terorisme), ekspektasi tersebut juga didasarkan pada pertimbangan strategis, yaitu banyaknya institusi pendidikan yang dimiliki oleh umat Islam. Muhammadiyah, misalnya, memiliki 10.381 institusi pendidikan dalam semua jenjang dan jenis. Jika ditambah dengan jumlah masjid dan musolla yang dapat dimanfaatkan sebagai kegiatan pendidikan, maka angka tersebut bisa bertambah. Masjid dan musolla yang dimiliki Muhammadiyah berjumlah 11.198 buah.[472] Sedangkan institusi pendidikan yang berada di bawah naungan NU jumlahnya lebih banyak daripada jumlah institusi pendidikan yang dimiliki Muhammadiyah. Berdasarkan data pada laman http://www.maarif-nu.or.id,[473] NU memiliki 12.000 madrasah. Sedangkan pendidikan yang berbentuk pesantren menurut data dari http://pendis.kemenag.go.id, [474] berjumlah 27.230 dengan jumlah santri sebanyak 3.759.198 orang. Seluruh pesantren tersebut sebagian besar berafiliasi ke NU. Jika ditambahkan dengan institusi pendidikan yang dimiliki oleh ormas Islam lainnya, maka potensi untuk membendung radikalisasi semakin besar. Dengan kata lain, umat Islam sebenarnya memiliki cukup modal (*capital*) setidaknya secara kelembagaan untuk membendung arus radikalisasi. Maka dalam konteks peran tersebut, institusi pendidikan umat Islam perlu terlibat secara lebih mendalam lagi dalam program deradikalisasi.

Dengan mengacu pada pemahaman terhadap arti deradikalisasi sebagaimana dikemukakan pada bagian pendahuluan tulisan ini,[475] maka setidaknya ada dua hal yang perlu dilakukan oleh institusi

---

471 Noorhaidi Hasan, "Ideologi, Identitas dan Ekonomi Politik Kekerasan: Mencari Model Soslusi Mengatasi Ancaman Radikalisme dan Terorisme di Indonesia," *Prisma: Majalah Pemikiran Sosial Ekonomi*, Vol. 29, Oktober 2010, 21.

472 Diolah dari data yang diakses dari laman http://www.muhammadiyah.or.id/content-8-det-amal-usaha.html. Diakses pada 7 Agustus 2014.

473 Diakses pada 7 Agustus 2014.

474 Diakses pada 7 Agustus 2014.

475Sebagaimana ditulis pada bagian pendahuluan tulisan ini, per definisi deradikalisasi memiliki banyak arti. International Crisis Group mengartikan deradikalisasi: *"Deradikalisasi suatu usaha mengajak para pendukung pelaku radikal meninggalkan penggunaan kekerasan yang bertujuan untuk memenagkan hati dan pikiran."* (International Crisis Group,"Deradicalisation and Indonesia Prisons," Asia Report, No. 42, 19 November 2007, 11). Menurut Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) Lazurdi Birru *"Sebuah langkah untuk mengubah sikap dan cara pandang yang dianggap keras menjadi lunak; toleran, pluralis, moderat dan liberal*." (lazuardibirru.wordpress.com.). Counter-Terrorism Implementation Task Force (CTITF) mengartikan deradikalisisasi sebagai: *" Suatu program yang diarahkan kepada individu radikal dengan tujuan mereintegrasikan dengan masyarakat atau setidaknya dipersuasi untuk tidak melakukan kekerasan*." (www.un.or).

pendidikan. Pertama, melakukan deteksi secara dini (*early warning*) terhadap pergerakan paham radikal baik yang melalui proses dari atas ke bawah (*top-down process*) yang dilakukan oleh pihak luar, maupun yang dilakukan dari bawah ke atas (*bottop-up process*) yakni individu sendiri mengekplorasi paham radikal melalui berbagai sumber sehingga dirinya terinfiltrasi.[476] Untuk mengenal secara dini terhadap perilaku yang terinfiltrasi oleh paham radikal sebenarnya relatif mudah. Sarlito Wirawan Sarwono dalam buku, *Terorisme di Indonesia dalam Tinjauan Psikologi*, menyebut delapan ciri individu yang terinfiltrasi ideologi radikial:

> (1)*menilai pemerintah Indonesia sebagai thaghut karena tidak menjalankan syariat Islam, (2) menolak menyanyikan lagu Kebangsaan Indonesia Raya dan tidak mau memberi hormat kepada bendera Merah Putih, (3) memiliki ikatan emosional yang lebih kuat daripada ikatan emosional dengan keluarga, (4) pengajian dilakukan secara tertutup, (5) memiliki kesanggupan menyerahkan uang dalam jumlah tertentu kepada kelompok kendati diperoleh melalui cara-cara tidak benar, bahkan cenderung kriminal, (6) berpakaian khas yang diklaim paling sesuai dengan syariat Islam, (7) suka melakukan takfir (mengafirkan) individu dan kelompok lain yang tidak sehaluan, dan (8) enggan mendengarkan ceramah di luar kelompoknya walaupun pengetahuannya tentang Islam masih sangat terbatas.*[477]

Deteksi secara dini terhadap kaum belia perlu dilakukan karena infiltrasi paham radikal dan rekruitmen menjadi bagian dalam organisasi Islam radikal menurut sejumlah hasil penelitian lebih mudah dilakukan. Penelitian yang dilakukan Maarif Institute pada 2011 menunjukkan fenomena penting bahwa sekolah menjadi "ruang terbuka" yang bisa dimanfaatkan untuk mendiseminasikan paham apa saja. Karakteristik "ruang" sekolah yang demikian, dimanfaatkan oleh keagamaan keagamaan radikal sehingga siswa memiliki paham radikal terhadap isu-isu tertentu seperti negara Islam, penegakan syariat Islam, dan kelompok lain di luar Islam.[478] Penelitian yang dilakukan Maarif Institute memperkuat penelitian sebelumnya yang dilakukan oleh Lembaga Kajian Islam Perdamaian (LaKIP) pada Oktober 2010 hingga Januari 2011. Beberapa temuan penting penelitian LaKIP sebagai berikut: (1) hampir 50% siswa setuju tindakan kekerasan atau aksi radikal demi agama; (2) 14,2% siswa setuju dengan aksi terorisme yang dilakukan Imam Samudra dan Noordin M. Top; (3) 84,8% siswa setuju terhadap penegakan syariat Islam; (4) 25,8% siswa menyatakan bahwa Pancasila tidak relevan sebagai ideologi negara.[479] Yang lebih menarik lagi adalah hasil survey yang dirilis Pusat Pengkajian Islam dan masyarakat (PPIM) Universitas Islam Negeri syarif Hidayatullah, Jakarta pada 2008 karena paham radikal ternyata juga berkembang di kalangan guru agama Islam. Temuan survey PPIM di antaranya: (1) 68,6% menolak prinsip-prinsip non-Muslim menjadi peraturan di sekolah mereka dan 33,8% menolak keberadaan guru non-Muslim di sekolah-sekolah mereka; (2) 73,1% para guru tidak menghendaki para penganut gama lain membangun rumah ibadahnya di lingkungan mereka.[480]

Deteksi secara dini menuntut adanya suatu pola hubungan yang memungkinkan orang-orang terutama pihak pengajar memiliki kepekaan terhadap perubahan paham keagamaan individu di sekitarnya (murid dan teman). Dalam kajian psikologi sosial dikenal dua pola interaksi. Pertama, hubungan pertukaran (*exchange relationship*). Hubungan semacam ini lebih banyak didasarkan pada kalkulasi-kalkulasi keterpenuhan kepentingan antar-kedua belah pihak. Kedua, hubungan komunal (*communal relationship*). Dalam lingkungan lingkungan pendidikan, pola hubungan seperti ini perlu dikembangkan karena keterikatan antar-individu dalam suatu kelompok lebih didasarkan pada kasih

---

476 Tinka Veldhuis and Jorgen Staun, *Islamist Radicalisation: A Root Cause Model* (Netherland Institute of International Relation Clingendel, October 2009), 2.

477 Lihat Syamsul Arifin, "Deteksi Dini Infiltrasi Paham Radikal," *Suara Muhammadiyah* 08/99, 16-30 April 2014.

478 Ahmad Fuad Fanani, "Fenomena Radikalisme di Kalangan Kaum Muda," *Maarif: Arus Pemikiran Islam dan Sosial*, Vol. 8, No.1, Juli 2013, 6.

479 Ibid., 7.

480 Nurrohman, "Agama, Pendidikan Karakter dan Upaya Membangun Kesadaran Berbangsa dan Bernegara,"https://www.academia.edu/3581963/Agama_pendidikan_karakter_dan_upaya_membangun_kesadaran_berbangsa_dan_bernegara?login=rezamegarafi@gmail.com&email_was_taken=true (Diakses pada 8 Agustus 2014).

sayang, kesetaraan, keadilan, perasaan ke-kita-an. [481]Dengan demikian pola hubungan yang perlu dikembangkan dalam rangka deteksi dini adalah pola hubungan komunal. Terkadang muncul reaksi secara keras dengan berbagai pertimbangan yang berakibat pengucilan (*ostracim*) terhadap individu yang dinilai memiliki paham radikal.Tindakan seperti ini malah kian memperkuat proses infiltrasi paham radikal pada individu. Hal ini berbeda kalau dikembangkan pola hubungan komunal karena respons terhadap individu yang terinfiltrasi paham radikal dilakukan secara persuasif sehingga individu bisa dikembalikan kepada paham moderat.

Kemudian langkah kedua yang perlu dilakukan oleh institusi pendidikan dalam rangka deradikalisasi adalah dengan mengembangkan suatu model pendidikan yang dapat mencegah terjadinya infiltrasi paham radikal. Model ini perlu mengacu pada suatu desain utuh yang memuat: kerangka pandang yang mendasar (*philosophical foundation*) terhadap Islam; materi; model pembelajaran; serta lingkungan yang dapat menumbuhkan pengetahuan dan sikap pengakuan, toleran, dan koperatif terhadap pihak yang berbeda baik karena alasan agama, paham keagamaan, budaya, dan lain sebagainya. Bila dibuat suatu konseptualisasi, maka model pendidikan ini dapat disebut dengan model pendidikan multikultural. Dengan demikian dapat dipertegas di sini, model pendidikan yang perlu dikembangkan dalam rangka deradikalisasi adalah model pendidikan multikultural. Pada level diskursus dan praksis akademik, konsep multikultural dan multikulturalisme mendapatkan respons secara positif dan konstruktif terutama dari kalangan akademisi dan aktivis Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM). Indikator keberterimaan terhadap multikulturalisme bisa dicermati pada berbagai aktivitas akademik seperti seminar, lokakarya, penelitian, dan publikasi untuk mengekplorasi dan mengelaborasinya sebagai karakter suatu kebijakan dan model aktivitas tertentu di antaranya dalam dunia pendidikan.

Ada banyak contoh hasil eksplorasi dan elaborasi di bidang ini. Pada 2009 Balai Penelitian dan Pengembangan Agama Jakarta menerbitkan buku *Pendidikan Agama Islam dalam Perspektif Multikulturalisme*. Buku ini merupakan buah karya tulis guru Pendidikan Agama Islam (PAI) dari beberapa daerah di Indonesia. Salah satu penulis pada buku tersebut bahkan berupaya mengintegrasikan PAI dengan Pendidikan Kewarganegaraan (PKn) yang berwawasan multikultural*: "Mengintegrasikan PAI dan PKn dalam mengupayakan terwujudnya PAI yang berwawasan multikultural selayaknyalah sebuah terobosan yang seharusnya ditempuh. Apabila upaya ini terwujud, tentu saja akan banyak merubah wajah PAI yang lebih inklusif dan toleran."[482] Institusi pendidikan yang berbentuk pesantren juga telah berupaya mengembangkan suatu kurikulum yang dilandasi oleh nilai-nilai multikultural seperti ditunjukkan oleh penelitian yang dilakukan Abdullah Aly.[483]Pada 2009 LP3ES menerbitkan buku, Budaya Damai: Komunitas Pesantren*, yang mengangkat kajian terhadap sepuluh pesantren di lima provinsi.[484]Meskipun tidak menyebut multikulturalisme secara eksplisit, publikasi Direktorat Pendidikan Agama Islam pada Sekolah Direktorat Jenderal Pendidikan Islam Kementerian Agama Republik Indonesia, *Islam Rahman Lil 'Alamin*, perlu disebut pada bagian ini karena mengandung afirmasi terhadap pengakuan dan penghargaan Islam terhadap berbagai manifestasi keragaman yang meliputi keragaman: individu, negara, suku bangsa, bahasa, dan agama, suatu sikap yang memperoleh penekanan dalam multikulturalisme.[485] Pendidikan yang dilandasi oleh multikulturalisme atau singkatnya disebut dengan pendidikan multikultural, menurut Donna M. Gollnick dan Philip C. Chinn merupakan

481 Shelley E. Taylor et.all., *Psikologi Sosial* (Jakarta: Kencana, 2009), 332.

482 Agus Iswanto, "Integrasi PAI dan PKn: Mengupayakan PAI yang Berwawasan Multikultural," dalam Zainal Abidin dan Neneng Habibah (ed.), *Pendidikan Agama Islam dalam Perspektif Multikulturalisme* (Jakarta: Balai Litbang Agama Jakarta, 2009), 21.

483Abdullah Aly, Pendidikan Islam Multikultural di Pesantren: Telaah terhadap Kurikulum Pondok Pesantren Modern Islam Assalam Surakarta (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011).

484 Badrus Sholeh (ed.), *Budaya Damai: Komunitas Pesantren* (Jakarta: LP3ES, 2009).

485 Buku*Islam Rahmatan Lil 'Alamin* yang diterbitkan Direktorat Pendidikan Agama Islam pada Sekolah Direktorat Jenderal Pendidikan Islam Kementerian Agama Republik Indonesia terdiri dari tiga jilid yang dimaksudkan sebagai buku rujukan guru PAI di tiga jenjang pendidikan: Sekolah dasar, Sekolah Menengah Pertama, dan Sekolah Menengah Atas/Sekolah Menengah Kejuruan.

desain pendidikan yang bermaksud untuk mendukung dan memperluas konsep budaya, keragaman, kesetaraan, dan demokrasi di dalam konteks sekolah, [486] untuk menyiapkan warga yang dapat hidup bersama (*to live together*) dalam harmoni di tengah-tengah perbedaan.[487]Buku yang diterbitkan oleh salah satu direktorat dalam Kementerian Agama tersebut sejalan dengan prinsip dalam pendidikan multikultural seperti dikemukakan Donna M. Gollnick, Philip C. Chinn, dan Hilda Herdandez.

Mengintegrasikan pendidikan dengan multikulturalisme dalam konteks pendidikan yang diselenggarakan oleh umat Islam, tentu meniscayakan suatu justifikasi teologis yang dapat menunjukkan bahwa Islam merupakan agama yang memuat nilai-nilai dan sekaligus mendukung pembentukan sikap yang ditekankan oleh mutltikulturalisme. Hal inilah yang dimaksud dengan kerangka pandang secara mendasar *(philosophical foundation)* terhadap Islam yang akan menjadi acuan bagi pendidikan multikultural. Sebagaimana kajian yang dilakukan Donna M. Gollnick, Philip C. Chinn, dan Hilda Herdandez, pada multikulturalisme ditekankan pengakuan terhadap berbagai manifestasi keragaman yang diperlihatkan oleh berbagai kelompok. Sementara sikap yang diperlihatkan oleh organisasi Islam radikal berbanding terbalik dengan multikulturalisme. Pertanyaannya, apakah Islam menyediakan suatu landasan teologis bagi multikulturalisme? Jawaban terhadap pertanyaan ini sangat tergantung pada cara pembacaan terhadap Islam. Cara pembacaan yang dapat mengembangkan suatu kerangka pandang Islam yang terbuka dengan nilai-nilai dasar dalam multikultural di antaranya dilakukan Nasaruddin Umar seperti dapat dibaca pada buku *Deradikalisasi Pemahaman al-Qur'an & Hadis* sebagaimana telah disinggung di bagian pendahuluan tulisan ini. Nasaruddin Umar menyebut pembacaannya sebagai pembacaan moderat dan toleran sebagai dekonstruksi dan rekonstruksi terhadap pembacaan secara radikal. Pembacaan secara moderat dan toleran akan menghasilkan suatu kerangka pandang Islam yang *rahmatan lil alamin*, toleran, menghormati hak asasi manusia, dan emansipatoris. Kerangka pandang ini akan menstimulasi berkembangnya sikap positif terhadap perbedaan yang terdapat pada kehidupan manusia. Nasaruddin Umar menegaskan sebagai berikut:

> *"...Islam...menyikapi perbedaan yang terdapat pada komunitas manusia sebagai sesuatu yang alamiah yang harus dihormati dan meletakkannya pada kerangka untuk mengembangkan solidaritas dan kerja sama yang kukuh antar manusia. Jadi paparan ini memberikan suatu konklusi bahwa Islam sangat menekankan pada penciptaan dan penyebaran semangat egalitarianisme dan memahami pluralisme sebagai sebuah sunnatullah. Pada saat yang sama, Islam menentang eksklusivisme; homogenitas dan semacamnya, karena hal ini bertentantangan secara diametral dengan semangat egalitarianisme."*[488]

Pada bagian lain, Nasaruddin Umar menegaskan kembali keterbukaan Islam:

> *Sebagai sebuah agama samawi yang terakhir, Islam diturunkan untuk menciptakan tata kehidupan dunia yang damai dan penuh kasih sayang rahmatan lil alamain. Visi ini terefleksi dalam keseluruhan teks-teks ilahiyah, baik yang berkenaan dengan masalah teologi, syariat, maupun tasawuf atau etika. Konsepsi rahmatan lil alamin ini secara tidak langsung menekankan peran Islam pada pemenuhan hak-hak dasar manusia (huquq al-insani). Hak-hak dasar manusia (huquq al-insani) tercakup dalam lima prinsip dasar, yang dikenal dengan ad-dharuriyat al-khams atau disebut juga maqashid as-syariah: yakni hifdzun ad-din (perlindungan agama), hifdzun an-nafs (perlindungan diri), hifdzun al-aql (perlindungan akal), hifdzun an-nasl (perlindungan keluarga), hifdzun al-mal (perlindungan harta).*[489]

Cara pandang moderat dan toleran terhadap Islam sebagaimana dikembangkan Nasaruddin Umar selanjutnya akan menjadi acuan dalam mendesain materi pembelajaran. Dalam rangka deradikalisasi, materi pembelajaran sebagai turunan dari cara pandang terhadap Islam perlu difokuskan pada doktrin-doktrin yang dikontruks melalui pembacaan secara radikal. Mengutip kembali Nasaruddin Umar,

---

486 Donna M. Gollnick dan Philip C. Chinn, *Multicultural Education in a Pluralistic Society* (Upper Saddle River; Merrill Prentice Hall: 2002), 5.

487 Hilda Herdandez, *Multicultural Education: A Teacher's Guide to Linking Context, Process, and Content* (Upper Saddle River; Merrill Prentice Hall: 2001), 7.

488 Nasaruddin Umar, *Deradikalisasi*…, 353.

489 Ibid., 379.

doktrin-doktrin yang perlu didekontruksi dan direkonstruksi meliputi: *jihad, qital, murtad, ahlul kitab, kafir dzimmi, kafir harbi, darussalam*, dan *darulharbi*.[490] Dalam kerangka pandang Islam radikal, doktrin-doktrin tersebut telah memicu ketegangan, konflik, dan kekerasan dengan pihak lain yang tidak sepaham dan menentang pemahaman organisasi Islam radikal. Dekonstruksi dan rekonstruksi tidak dimaksudkan menegasikan doktrin-doktrin tersebut dari Islam, tetapi sebagaimana dikemukakan Yusuf Qardhawi dalam buku, *Fiqih Jihad,* dimaksudkan untuk menghadirkan suatu pemahaman yang dapat menengahi antara pemahaman yang terlalu berlebihan (*al-ghuluw/al-ifrath*) dan ingin mengurangi (*al-jafa'/al-tafrith*) yang keduanya dapat merugikan citra Islam.[491] Karena buku Yusuf Qardhawi tersebut memfokuskan pada doktrin jihad, maka sasaran pengembangan pemahaman moderat, tentu saja jihad. Bagi pihak yang terlalu berlebihan, seperti diperlihatkan oleh organisasi Islam radikal, jihad melulu dipahami sebagai peperangan melawan orang kafir. Bagi mereka, semua orang kafir adalah sama. Apabila umat Islam memiliki kemampuan, seluruh orang kafir wajib diperangi. Bagi mereka, jelas Yusuf Qardhawi lebih lanjut:

> *Masih menurut mereka, semua ayat al-Qur'an dan teks hadis yang mengajak menyerukan damai terhadap orang-orang yang berdamai dengan umat Islam atau memberikan kebaikan dan keadilan kepada pihak-pihak yang tidak memerangi Islam serta tidak mengusir umat Islam dari negerinya sendiri adalah ayat dan hadis temporal yang telah berakhir masa ketetapannya. Ayat-ayat tersebut memang termuat di dalam mushaf dalam bentuk tulisan, tetapi ketentuannya sudah tidak berlaku. Seluruh ayat tersebut—yang berjumlah sekitar 140 atau 200 lebih—telah dihapus oleh satu ayat yang mereka sebut sebagai Ayat Pedang (Ayat Al-Saif).*[492]

Terhadap kelompok yang ingin mengurangi jihad, Yusuf Qardhawi juga menyampaikan kritik karena pemahaman mereka justru melemahkan umat Islam di satu pihak, sementara di pihak lain, akan memudahkan pihak luar yang memiliki agenda ingin melemahkan Islam melalui penjejahan atau cara-cara lainnya. Menurut Yusuf Qardhawi, doktrin jihad tidak bisa dikurangi, apalagi dihapus. Yang perlu dilakukan oleh umat Islam pada saat ini adalah memaknai kembali jihad sesuai dengan spirit modernitas. Yusuf Qardhawi mencontohkan dakwah Islam sebagai manifestasi jihad. Menurut Yusuf Qardhawi, dakwah pada saat ini bisa dilakukan dengan memanfaatkan teknologi informasi yang sudah berkembang demikian canggih. Hal ini berbeda dengan cara dakwah pada zaman dahulu yang masih tradisional dimana dakwah dilakukan secara langsung kepada sasaran dakwah. Pada zaman sekarang, dakwah umat Islam harus mengoptimalkan fasilitas yang disediakan internet. Dengan demikian, tegas Yusuf Qardhawi, dakwah tidak lagi bisa dilakukan dengan cara berperang.[493]

Setelah dekonstruksi dan rekonstruksi terhadap doktrin-doktrin tertentu melalui pembacaan secara moderat dan toleran sebagaimana dikemukakan di atas, tahapan berikutnya yang perlu dipikirkan adalah bagaimana menanamkan doktrin-doktrin tersebut melalui kegiatan pembelajaran. Tetapi sebelum menjelaskan tahapan ini, terlebih dahulu perlu dipahami bahwa dengan dekontruksi dan rekonstruksi dimaksudkan untuk memberikan pemahaman baru terhadap doktrin-doktrin tersebut yang pada tahap berikutnya diharapkan muncul suatu sikap yang lebih terbuka dengan pihak lain tanpa perlu khawatir terhadap penggerusan identitas dirinya. Karena tidak hanya mengembangkan pengetahuan (*knowledge*), tetapi juga sikap (*attitude*), maka pemahaman terhadap doktrin-doktrin perlu mempertimbangkan model pembelajaran dalam bingkai pendidikan karakter. Pendidikan karakter ingin menegmbangkan tiga aspek pada diri manusia secara simultan yang meliputi aspek pengetahuan moral yang baik (*moral knowing*), perasaan yang baik (*moral feeling*) dan perilaku yang baik (*moral action*).[494]Pada tahap implementasi di ranah pembelajaran, pemahaman doktrin-doktrin melalui pendidikan karakter, meniscayakan: (1) keberadaan pengajar dan pendidik yang menguasai berbagai metode pembelajaran terutama yang

490 Ibid., 83-274.

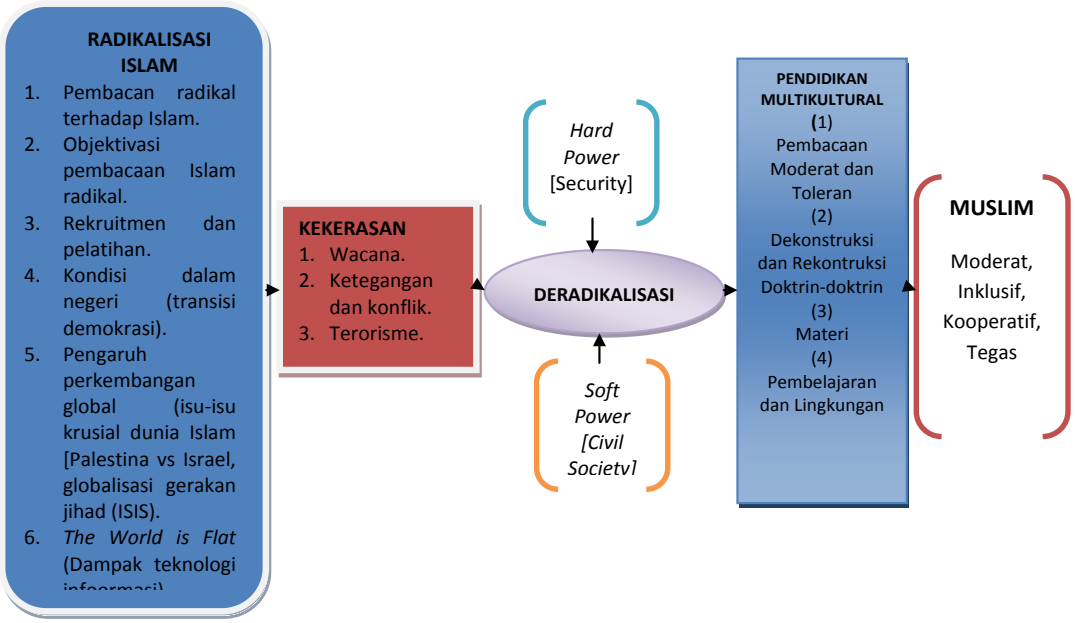
491 Yusuf Qardhawi, Fiqih Jihad (Bandung: Mizan, 2010), xlvii.

492 Ibid., xlvii.

493 Ibid., l.

494Pusat Kurikulum dan Perbukuan, *Panduan Pelaksanaan Pendidikan Karakter (Jakarta: Pusat Kurikulum dan Perbukuan*, Badan Penelitian dan Pengembangan, Kementerian Pendidikan Nasional, 2011), 6.

dapat menarik keterlibatan siswa/mahasiswa secara aktif serta mampu memberikan penjelasan secara persuasif, bukan doktrinatif; (2) lingkungan pendidikan yang kondusif terhadap pembentukan sikap pengakuan, terbuka, toleran, dan kooperatif terhadap pihak lain; (3) ketersediaan materi yang dapat dipertanggungjawabkan secara akademik, mudah diakses, serta mudah dipahami. Dengan implementasi secara utuh tersebut, keluarannya (*out put*) diharapkan memiliki karakter moderat, inklusif, dan kooperatif, namun tetap tegas (*firm*) dengan pihak lain berdasarkan nilai-nilai kemanusiaan universal. Model deradikalisasi melalui pendidikan multikultural selanjutnya dapat dilihat pada gambar di bawah.



F. Kesimpulan

> *Imagine, if you will, a world without Islam. Nearly impossible, it would see, when images and references to Islam dominate our headline, airwave, computer screens, and political debates. We are inundated with terms such as jihad, fatwa, madrasa, Taliban, Wahhabi, mullah, martyr, mujahideen, Islamic radicals, and Shari'a law. Islam would seems to lie at the very center of the American struggle againts terrorism and the long commitment to several overseas wars launched with the "Global War on Terror."*[495]

Tulisan ini menyoroti fenomena keagamaan dalam masyarakat Islam di Indonesia yang mengalami perubahan secara signifikan sejak jatuhnya rezimnya Orde Baru pada 1988. Salah satu perubahan yang cukup signifikan dan menyita perhatian banyak kalangan adalah maraknya berbagai kelompok keagamaan yang mengusung ideologi radikal. Keberadaan kelompok atau organisasi Islam radikal ini tidak pernah statis, tetapi terus mengalami perkembangan sejalan dengan dinamika di dalam negeri dan luar negeri. Perkembangan ini mengundang kekhawatiran dan kecemasan publik karena tidak jarang organisasi Islam radikal menebar aksi teror yang berakibat fatal, baik kepada kalangan sipil yang menjadi sasaran aksi mereka, maupun yang dialami oleh pelakunya sendiri.

Apakah perkembangan organisasi Islam radikal dapat dibendung? Pertanyaan ini tidak mudah dijawab karena Islam radikal memiliki watak keabadian. Sampai saat ini, Indonesia belum bisa steril dari Islam radikal dan ancaman terorisme. ISIS merupakan contoh yang paling mutakhir. Kendati berpusat di Irak dan Syria, ternyata pengaruhnya sampai ke Indonesia. Dengan mempertimbangkan

495 Graham E. Fuller, *A World Without Islam* (New York: Back Bay Books, 2010), 3

watak keabadian tersebut, maka untuk mengatasinya dibutuhkan pendekatan secara menyeluruh, sistemik, semesta, dalam pengertian melibatkan berbagai institusi. Untuk mengatasi dampak gerakan kelompok Islam radikal, aparat keamanan tidak bisa bertindak sendirian, kata Hasyim Muzadi.[496] Mengambil contoh terorisme, Hasyim Muzadi memandang penting keterlibatan masyarakat sipil.[497] Sebab tanpa keterlibatan masyarakat sipil, jelas Hasyim Muzadi lebih lanjut, akar terorisme tidak bisa dibasmi sampai ke akar-akarnya.[498]

Tulisan ini telah menawarkan pendidikan sebagai salah satu institusi yang dapat dioptimalkan untuk melakukan apa yang disebut dengan deradikalisasi. Peran pendidikan terutama yang dikelola oleh umat Islam diharapkan dapat melakukan peran tersebut bersama institusi lainnya sehingga wajah Islam di Indonesia tetap terlihat ramah, toleran, moderat, namun tetap memiliki martabat di mata dunia. Untuk memperkuat peran tersebut, tulisan ini merekomendasikan multikulturalisme. Dengan mengenyampingkan perdebatan di sekitar definisi dan perspektif kajian pada multikulturalisme, tulisan ini lebih menekankan pada nilai-nilai kebajikan yang terdapat pada multikulturalisme yang meliputi: pengakuan, keterbukaan, toleransi, dan kesedian bekerja sama berdasarkan prinsip kemanusiaan universal. Implementasi multikulturalisme dalam pendidikan yang dimaksudkan sebagai strategi deradikalisasi meniscayakan ketersediaan setidaknya tiga hal. Pertama, cara pembacaan yang moderat dan toleran terhadap Islam. Kedua, materi pendidikan yang memuat hasil hasil pembacaan ulang terhadap doktrin-doktrin dalam Islam yang selama ini disalahpahami oleh organisasi Islam radikal seperti *jihad, qital, murtad, ahlul kitab, kafir dzimmi, kafir harbi, darussalam*, dan *darulharbi.* Ketiga, model pembelajaran aktif, interaktif, dan persuasif untuk menanamkan hasil pembacaan ulang terhadap doktrin-doktrin tersebut. []

Daftar Rujukan

Abuza, Zachary, *Militant Islam in Southeast Asia: Crucible of Terror* (London: Lynne Rienner Publisher, 2003).

Acun, Can, "Neo al Qaeda:The Islamic State of Iraq and the Sham (ISIS)," Seta Perspective, No. 10, Juni 2014.

Aly, Abdullah, *Pendidikan Islam Multikultural di Pesantren: Telaah terhadap Kurikulum Pondok Pesantren Modern Islam Assalam Surakarta* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011).

Anwar, M.Syafii, "Memetakan Teologi Politik dan Anatomi Gerakan Salafi Militan di Indonesia" dalam M. Zaki Mubarak, *Genealogi Islam Radikal di Indonesia: Gerakan, Pemikiran dan Prospek Demokrasi* (Jakarta: LP3ES, Jakarta, 2007).

Arif, Syaiful, *Deradikalisasi Islam: Paradigma dan Strategi Islam Kultural* (Depok: Koekosan, 2010).

Arifin, Syamsul, "Deteksi Dini Infiltrasi Paham Radikal," *Suara Muhammadiyah* 08/99, 16-30 April 2014.

Aundjand,Yan Zavin "Gerakan dan Wacana Formalisasi Syariat Islam di Indonesia", *Ulumul Qur'an*, Volume IX/Nomor 3/Tahun ke-24/2013.

Azra, Azyumardi, *Pergolakan Politik Islam: dari Fundamentalisme, Modernisme hingga Post-Modernisme* (Jakarta: Paramadina, 1996).

_____, "Political Islam in Post-Soeharto Indonesia" in Virginia Hooker and Amin Saikal (eds*) Islamic Perspective on the New Millenium* (Singapore: Iseas, 2004).

496Hasyim Muzadi, "Terorisme adalah Musuh Islam," dalam Muhammad Tahir-ul-Qadri, *Fatwa tentang Terorisme dan Bunuh Diri* (Jakarta: LPPI dan Minhaj-ul-Qur'an International), 16.

497 Ibid.

498 Ibid.

_____, "ISIS, "Khilafah", dan Indonesia," *Kompas*, Selasa, 5 Agustus 2014.

Ba'abduh, Luqman bin Muhammad, *Mereka adalah Teroris!:Bantahan terhadap Buku Aku Melawan Teroris!* (Malang: Pustaka Qaulan Sadida, 2005).

Bandura, Albert, *Social Learning Theory* (New York: General Learning Press, 1971).

Baran, Stanly J. and Davis, Dannis K., *Mass Communication Theory: Foundations, Ferment, and Future* (Australia: Wadsworth, 20012).

Barrelle Kate dari Andre, Virginie, "Globalization: A New Driving Force in Southern Thailand," in David Wright-Neville and Anna Halafoff, eds., Terrorism and Social Exclusion: Misplaced Risk–Common Security [Cheltenham: Edwared Elgar Publishing, 2010].

Borum, Randy, *"Psychology of Terrorism"* (Tampa: University of South Florida, 2004).

Bruinessen, Martin van, *Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the Conservative Turn* (Singapore: ISEAS, 2013).

Burber, Benjamin, "Jihad vs. McWorld" dalam Frank J. Lechner and John Boli (eds.), *The Globalization Reader* (Oxford: Blackwell Publishing, 2004).

Choueiri, Youssef M., *Islamic Fundamentalism* (Boston: Twayne Publisher, 1990).

Dobbin, Christine, *Islamic Revivalism in a Changing Peasant Economy: Central Sumatra 1784-1847* (London: Curzon Press, 1983).

Enein, Youssef Aboul, "Review: Evolution of the Concept of Jihad in Islamic Thought, Maher al Charif," *Infantry* (January-February).

Esposito, John L., *Islam the Straight Path* (New York: Oxford University Press, 1998).

El Fadl, Khaled Abou, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan* (Jakarta: Serambi, 2005).

Fanani, Ahmad Fuad, "Fenomena Radikalisme di Kalangan Kaum Muda," *Maarif: Arus Pemikiran Islam dan Sosial*, Vol. 8, No.1, Juli 2013.

Federal Bureau of Investigation Counterterrorism Division. "The Radicalization Process: From Conversion to Jihad."*Federal Bureau of Investigation*, Washington DC, May 10, 2006.

Forest, James J. F. (ed.), *Countering Terrorism and Insurgency in the 21st Century: International Perspectives, Volumes 1–3* (London: Praeger Security, 2007).

Fuller, Graham E., *A World Without Islam* (New York: Back Bay Books, 2010)

Ghazali, Abd. Moqsith, *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis Al-Qur'an* (Depok: Kata Kita, 2009).

Golose, Petrus Reihard, *Deradikalisasi Terorisme: Humanis, Soul Approach dan Menyentuh Akar Rumput* (Jakarta: Yayasan Pengembangan Ilmu Kepolisian, 2009).

Gollnick, Donna M. dan Chinn, Philip C., *Multicultural Education in a Pluralistic Society* (Upper Saddle River; Merrill Prentice Hall: 2002).

Hasan, Norhaidi, "Transnational Islam in indonesia", dalam Peter Mandaville et al., *Transnational Islam in South and Southeast Asia: Movements, Networks, and Conflict Dynamics* (Washington: The National Bureau of Asian Research, 2005).

_____, "Ideologi, Identitas dan Ekonomi Politik Kekerasan: Mencari Model Soslusi Mengatasi Ancaman Radikalisme dan Terorisme di Indonesia," *Prisma: Majalah Pemikiran Sosial Ekonomi*, Vol. 29, Oktober 2010.

Herdandez, Hilda, *Multicultural Education: A Teacher's Guide to Linking Context, Process, and Content* (Upper Saddle River; Merrill Prentice Hall: 2001).

Hasani, Ismail dan Naispospos, Bonar Tigor (ed.), *Dari Radikalisme menuju Terorisme: Studi Relasi dan Transformasi Organisasi Islam Radikal di Jawa Tengah&D.I. Yogyakarta*, (Jakarta: Pustaka Masyarakat Setara, 2012).

Hassan, Muhammad Haniff, *Unlicensed to Kill: Countering Imam Samudra's Justification for The Bali Bombing* (Singapore: Peace Matters, 2005).

Horgan, John, *Walking away from Terrorism: Accounts of Disengagement from Radical and Extremist* (London: Roudledge, 2009).

Ibrahim, Azeem, *The Resurgence of al Qaeda in Syria and Iraq* (United State Army War College Press, May 2014).

International Crisis Group, "Deradikalisasi dan Lembaga Pemasyarakatan di Indonesia", *Asia Report* No. 142—19 Nopember 2009.

Institute for Strategic Dialogue, "Policy Briefing, Tackling Extremism: De-Radicalisation and Disengagement", www.counterextremism.org.

Iswanto, Agus, "Integrasi PAI dan PKn: Mengupayakan PAI yang Berwawasan Multikultural," dalam Zainal Abidin dan Neneng Habibah (ed.), *Pendidikan Agama Islam dalam Perspektif Multikulturalisme* (Jakarta: Balai Litbang Agama Jakarta, 2009).

Knapp, Michael G., "The Concept and Practiceof Jihad in Islam", *Parameters: U.S. Army War College*, Spring 2003, Vol. 33, Issue 1.

Khosrokhavar, Farhad, *Inside Jihadism: Undesrtanding Jihadi Movements Worldwide* (London: Paradigm Publishher, 2009).

Mbai, Ansyaad, *Dinamika Baru Jejaring Teror di Indonesia* (Jakarta: AS Production Indonesia, 2014).

Mandaville, Peter,"Reimagining Islam Diapora: The Politics of Mediated Community," Gazette Vol. 63(2–3).

_____ "Reimagining the Umma: Transnational Spaces and the Changing Boundaries of Muslim Political Community", Discussion Paper No.7/99**,**Center for International Studies, Aalborg University.

_____, *Transnational Muslim Politics: Reimagining the Umma* (London: Routledge: 2001).

Marsela, Anthony J., "Reflections on International Terrorism: Issue, Concepts, and Direction," dalam Fathalli M. Moghaddam and Anthony J. Marsella (eds.), *Understanding Terrorism: Pschological Roots, Consequences, and Interventions* (Washington: American Psychological Association, 2002).

Misrawi, Zuhairi, *Al Qur'an Kitab Toleransi: Inklusivisme, Pluralisme dan Multikulturalisme* (Pondok Indah: Fitrah, 2007).

_____, "Mengurai Akar Ideologi Jihad: Wahabisme Sebagai Ideologi Kaum Muslimin Radikal," *Ulumul Quran: Jurnal Ilmu dan Kebudayaan*, Vol.IX/No. 3/Th. Ke-24/2013.

Moghaddam, Fathali M., "The Staircase to Terrorism: A Psychological Exploration", *American Psychologist*, February–March 2005, Vol. 60, No. 2.

Mubarak, M. Zaki, *Genealogi Islam Radikal di Indonesia: Gerakan, Pemikiran dan Prospek Demokrasi* (Jakarta: LP3ES, Jakarta, 2007).

Moussalli, Ahmad S., *Radical Islamic Fundamentalism: The Ideological and Political Discourse of*

Sayyid Qutb (Beirut: AUB Publishers, 1992).

Mozaffari, Mehdi, "What is Islamism? History and Definition of a Concept", *Totalitarian Movements and Political Religions, Vol. 8, No. 1, 17–33, March 2007.*

Muzadi, Hasyim, "Terorisme adalah Musuh Islam," dalam Muhammad Tahir-ul-Qadri, *Fatwa tentang Terorisme dan Bunuh Diri* (Jakarta: LPPI dan Minhaj-ul-Qur'an International, 2014).

Nashir, Haedar, *Gerakan Islam Syariat: Reproduksi Salafiyah Ideologis di Indonesia* (Jakarta: PSAP, 2007).

Nurrohman, "Agama, Pendidikan Karakter dan Upaya Membangun Kesadaran Berbangsa dan Bernegara,"https://www.academia.edu/3581963/Agama_pendidikan_karakter_dan_upaya_membangun_kesadaran_berbangsa_dan_bernegara?login=rezamegarafi@gmail.com&email_was_taken=true.

Oots, Kents and Wiegele, Thomas, "Terrorist and Victim: Psychiatric and Physiological Approaches," T*errorism: An International Journal,* Volume 8, Issue 1.

Osman, Mohammad Nawab Mohamed, "Reviving the Chaliphate in the Nusantara: Hizbut Tahrir Indonesia's Mobilization Strategy and Its Impact in Indonesia", *Terrorism and Political Violence*, Volume 17 Spring/Summer 2005 Number 3.

Pusat Kurikulum dan Perbukuan, *Panduan Pelaksanaan Pendidikan Karakter (Jakarta: Pusat Kurikulum dan Perbukuan*, Badan Penelitian dan Pengembangan, Kementerian Pendidikan Nasional, 2011).

Pimpinan Pusat *Muhammadiyah, Tafsir Tematik al-Qur'an tentang Hubungan Sosial Antar Umat Beragama* (Yogyakarta: Penerbit Pustaka SM, 2000)

Porter, Donald J., *Managing Politics and Islam in Indonesia* (London: Roudledge Curzon, 2002).

Qardhawi, Yusuf, *Fiqih Jihad*. Diterjemahkan Irfan Maulana Hakim, *et all*. (Bandung: Mizan, 2010).

Qazi, Shehzad H., "A War Without Bombs: Civil Society Initiatives Againts Radicalization in Pakistan", *Institute for Social Policy and Understanding*, February 2013.

Rabasa, Angel et al., "Deradicalizing Islamist Extrimist" (Santa Monica: National Security Research Division, 2010).

___. et all., *The Muslim World after 9/11* (Santa Monica: Rand Corporation, 2004).

Rahman, Fazlur, *Islamic Methodology in History* (Delhi: Adam Publisher and Distributors, 1994).

Sadzali, Munawir*, Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran* (Jakarta: UI Press, 1993)

Saeed, Abdullah, *Interpreting the Qur'an: Toward a Contemporary Approach* (London: Roudledge, 2006).

Said, Edward, *The Text and the Critic* (Harvard University Press, 1983).

Samudra, Imam, *Aku Melawan Teroris* (Solo: Jazera, 2004).

SB, Agus, *Darurat Terorisme: Kebijakan Pencegahan, Perlindungan dan Deradikalisasi* (Jakarta; Daulat Press, 2004).

Schmid, Alex P., "Radicalisation, De-Radicalisation, Counter-Radicalisation: A Conceptual Discussion and Literatur Review", *International Centre for Counter-Terrorist (ICCT)-The Hague*, March 2003.

Sen, Amartya, "Social Exclusion: Concept, Aplication, and Scrutinity" (Social Development Papers No. 1, Office of Environment and Social Development Asian Development Bank, June 2000).

Sholeh, Badrus (ed.), *Budaya Damai: Komunitas Pesantren* (Jakarta: LP3ES, 2009).

Solahuddin, *NII sampai JI: Salafy Jihadisme di Indonesia* (Jakarta: Komunitas Bambu, 2011).

Springer, Devin R. et all., *Islamic Radicalism and Global Jihad* (Washington D.C: Georgetown University Press, 2008).

Tarmizi, Erwandi, *Jihad fi al-Islam* (Riyad: al Maktab al Ta'awuny li al Dakwah a Tawiyah li Jaliyati bi al Rabwah bi Madinati al Riyad, 2007).

Taylor, Shelley E. et.all., *Psikologi Sosial.* Diterjemahkan oleh Tri Wibowo B.S (Jakarta: Kencana, 2009).

The Pew Research Center's Religion & Public Life Project, "The Future of the Global Muslim Population: Projection for 2010-20130," *Pew Research Center*, January 2011.

The Pew Research Center's Religion & Public Life Project, "The World's Muslims: Unity and Diversity", Pew Research Center, August 9, 2012.

Umar, Nasaruddin, *Deradikalisasi Pemahaman al-Qur'an&Hadis* (Jakarta: Elex Media Komputindo, 2014).

Veldhuis, Tinka and Staun, Jorgen, *Islamist Radicalisation: A Root Cause Model* (Netherland Institute of International Relation Clingendel, October 2009).

Gatra, 25 Juni 2014.

Gatra, 23 Juli 2014.

http://www.muhammadiyah.or.id/content-8-det-amal-usaha.html.

http://www.tempo.co.

Fluktuasi Relasi Islam-Kristen Pasca Kerusuhan Situbondo1996: Studi di Basis Desa Kristen Ranurejo Banyuputih Situbondo

Dr. Hj. Umi Sumbulah MAg & Wilda Al Aluf, MA.

UIN Maulana Malik Ibrahim Malang

Abstract

The relationship between Islam and Christian Ranurejo Village of Situbondo fluctuated after the riot in 1996. This study focuses on understanding the history of Muslim-Christian relations, the cultural terrain of creating religious harmony, supporting and inhibiting factors for creating harmony, and riot implications for inter-religious harmony in this village. Research data were collected by using qualitative approach through in-depth interview, observation and documentation.The results reveal: 1)the portrait of Muslim-Christian relation in Ranurejo has a strong historical base as it can build harmonious relation and mutual understanding, since the village was opened by Christians and built along with the Muslims who came later; 2)the religious harmonious is created through two terrains of culture, religious and social activities; 3)Religious harmony created by tolerance and mutual respect, the wisdom of preaching, and intensive inter-religious dialogue; 4)barriers to the creation of religious harmony are due to the misperception and the emergence of religious conflict after the riot; 5)Situbondo riot has negative and positive implications for Muslim-Christian relations. On the one hand, it sprouts up psychological trauma for some people of the society. On the other hand, the riot strengthens the relationship of both religions with the growing awareness to respect the principles of each religion. Although it seems fluctuated due to many problems, but Muslim-Christian relation in this village tends to be harmonious

A. Ranurejo: Potret Dusun Kristen di Kota Santri, Korban Kerusuhan Situbondo

Berdasarkan data yang dilansir kantor Kementerian Agama Kabupaten Situbondo, komposisi penduduk berdasar agama saat terjadinya kerusuhan tahun 1996 ialah Islam 98,34%, Kristen Protestan 1,18%, Katolik 0,38%, Hindu 0,03% dan Budha sekitar 0,06%.[499] Dusun Ranurejo terletak di Desa Sumberanyar Kecamatan Banyuputih, dengan mata pencaharian mayoritas penduduk sebagai nelayan.[500] 99% Penduduk di Kecamatan Banyuputih memeluk Islam dan sisanya beragama Katholik, Protestan, dan Hindu yang tersebar di lima (5) desa.[501] Dusun Ranurejo cukup unik, karena merupakan satu-satunya dusun di seantero Situbondo yang berpenduduk Kristen mencapai 24%. Jumlah penduduk dusun tersebut 2.618 jiwa yang terdiri dari 812 kepala keluarga dan terbagi dalam empat (4) RW dan 12 RT. Sebanyak 1977 orang (75,52%) memeluk Islam dan 641 orang (24,48%) beragama Kristen. Tingkat pendidikan penduduk dusun ini cukup memprihatinkan, yakni hanya 2% lulusan Perguruan Tinggi, 4% lulus sekolah lanjutan atas, dan selebihnya sebanyak 94% hanya lulus sekolah dasar.[502] Kendati dari tahun ke tahun jumlah pemeluk Kristen menyusut, tetapi umat Nasrani di dusun ini cukup eksis, terbukti

499Thomas Santoso, *Kekerasan Politik-Agama: Suatu Studi Konstruksi Sosial Tentang Perusakan Gereja di Situbondo, 1996* (Disertasi) Universitas Airlangga Surabaya, 2002, hal. 180

500http://upkbanyuputih.wordpress.com/(diakses 12 Mei 2013)

501http://situbondo.go.id/index.php?option=com (diakses 12 Mei 2013)

502Perangkat Desa Sumberanyar, *Profil Desa Sumberanyar Kecamatan Banyuputih Kabupaten Situbondo*, 1999, Situbondo, Assarif, cet. 4, hal. 5

adanya dua gereja, yakni Greja Kristen Jawi Wetan (GKJW) dan Gereja Kristus Tuhan (GKT).[503] Di desa ini juga berdiri Pesantren As-Salam, yang pengasuhnya memiliki peran penting dalam mediasi hubungan Islam-Kristen.

Menurut Sripranowo, sejarah Ranurejo dibangun orang Kristen dengan membuka hutan. Setelah 2-3 tahun kemudian, barulah orang Islam etnis Madura datang dan menjadi penduduk di dusun tersebut, sehingga persaudaraan antara Islam dan Kristen terjalin erat.[504] Hal ini diperkuat pernyataan Ibu Supiati, bahwa ketika pertama kali datang di dusun ini beberapa tahun sebelum kemerdekaan RI, masyarakat Kristen dengan seorang pendeta sudah ada di dusun tersebut.[505] Kini Ranurejo juga dikenal dengan sebutan "*Jabha'an*" (bahasa Madura: "Jawa-an"). Julukan "*Jabha'an*", karena di Kabupaten Situbondo, walaupun berada di pulau Jawa, tetapi hampir semua penduduknya sehari-hari berbahasa Madura. Menurut Ust. Zainal,[506] masyarakat Muslim kebanyakan berasal dari suku Madura, sedangkan umat Kristen di antaranya berasal dari Ponorogo, yang kemudian membentuk *enclave-enclave* kekristenan di Situbondo.

Gereja pertama di Ranurejo adalah GKJW, yang didirikan dan menjadi jemaat pada bulan Juli 1943 dan dipimpin oleh pendeta Samiyo.[507] GKJW adalah persekutuan gereja-gereja berbasis etnis di Jawa Timur yang dideklarasikan 11 Desember 1936 di salah satu Jemaat Kristen Jawa terkemuka saat itu, yakni Mojowarno, Kabupaten Jombang. Deklarasi GKJW sebagai gereja dilakukan melalui pendirian Majelis Agung (MA) yang mempersatukan 29 *raad* pasamuwan alit *(majelis jemaat)* di seluruh Jawa Timur.[508] Sedangkan GKT didirikan sejak 35 tahun lalu, dengan nama Gereja Kristus Tuhan (GKT) Pos PI 1 Mimbo.[509] Awal berdirinya GKT di Indonesia pada tahun 1928. Sejarah awal jemaat GKT terdiri dari dua golongan yaitu golongan orang Tionghoa peranakan (*Kiauw Seng*) dan Tionghoa Totok (*Hoa Kiauw*) yang berasal dari suku Kanton. Di samping GKJW dan GKT yang hancur ketika kerusuhan 1996, di dusun Ranurejo terdapat sarana ibadah umat Islam berupa masjid dan mushalla, sejumlah lembaga pendidikan Islam, baik pesantren, lembaga pendidikan formal seperti MI, MTS dan MA, maupun PAUD, TK, TPQ, dan madrasah diniyyah.[510]

Kerusuhan Situbondo pada 10 Oktober 1996 yang dikenal dengan Peristiwa Sepuluh Sepuluh itu mengakibatkan korban cukup banyak, baik jiwa maupun sarana dan prasarana publik. Menurut Hendri Sugianto, Ketua Majelis GPPS Situbondo, di samping korban luka, korban tewas dalam kerusuhan itu mencapai 5 orang yang semuanya adalah keluarga besar Pdt.Ischak Christian (71 tahun). Menurut Tim Pencari Fakta PW-GP Ansor Jawa Timur, setidaknya tempat ibadah yang rusak/dibakar ada 23 buah, 6 buah lembaga pendidikan, 1 panti sosial, 1 perkantoran dan 7 sarana publik, yang tersebar di seantero Situbondo hingga dusun Ranurejo. Kerusuhan tersebut tidak menyisakan satu pun tempat ibadah umat Kristen di kota santri ini.[511] Umat Kristen maupun umat Islam mengutuk keras kerusuhan yang disusupi kepentingan pihak-pihak yang tidak bertanggungjawab. Hal ini terbukti adanya ratusan massa tidak dikenal yang mengendarai motor berplat nomor N, bukan P, plat nomor Situbondo. Kerusuhan tidak akan menimbulkan kerusakan besar jika aparat keamanan cepat mengambil tindakan pengamanan. Kerusuhan yang pecah pukul 10.30 WIB baru ditangani aparat pada pukul 16.00 WIB, setelah berlangsung sekitar 5,5 jam.[512] Dengan demikian pelanggaran hak asasi manusia berupa pembiaran oleh aparat, benar-benar

503Tim Penulis, *Instrumen Pendataan Profil Desa/Kelurahan Sumberanyar Banyuputih*, Badan Pemberdayaan Masyarakat & Perempuan tahun 2010.

504Pdt. Sripranowo (Pendeta GKJW), *Wawancara*, Ranurejo, Situbondo, 3 Juni 2014.

505Ibu Supiati (masyarakat Muslim), *Wawancara*, Ranurejo, Situbondo, 6 Mei 2013

506Ust. Zainal Arifin (elite Muslim), *Wawancara*, Ranurejo, Situbondo, 24 Januari 2013.

507Pdt. Sripranowo, *Wawancara*, Ranurejo, Situbondo, 3 Juni 2013.

508 id.wikipedia.org/wiki/Gereja_Kristen_Jawi_Wetan (diakses Januari 2013)

509 Ev. Kardono (Pendeta GKT), *Wawancara*, Ranurejo, Situbondo, 2 Maret 2013

510Zainal Arifin, *Wawancara,* Ranurejo, Situbondo, 12 November 2013

511 Santoso, *Kekerasan Politik-Agama.*

512 http://www.fica.org/persecution/bp/B/Bab2-9.html (diakses 3 Mei 2013)

terjadi. Sebab dengan tidak adanya aparat keamanan dalam kerusuhan itu, para perusuh seolah-olah mendapat kesan bahwa tindakan mereka sengaja dibiarkan oleh aparat. Bahkan akibat tidak adanya aparat keamanan dalam interval waktu yang relatif lama itu, warga Situbondo yang sebelumnya hanya bertindak sebagai penonton, ikut terlibat dalam kerusuhan massal tersebut.[513]

B. Relasi Islam-Kristen di Ranurejo, Situbondo

Ketika agama Kristen masuk ke nusantara abad ke-16, telah banyak penduduk yang memeluk Islam. F. L. Cooley menyatakan bahwa sejak awal kedatangannya kedua agama itu sudah diwarnai suasana kurang baik. Sebelum masuk ke nusantara keduanya terlibat persaingan, konfrontasi, dan konflik di Asia Barat, Afrika Utara, dan Eropa Barat. Pengalaman tersebut pada akhirnya memberikan gambaran sikap dan perasaan negatif antara satu dengan yang lain, hingga terbawa keduanya masuk ke nusantara.[514] Sejarah kekristenan (termasuk protestantisme), tidak bisa dipisahkan dari misi dagang yang tumbuh menjadi kekuatan kolonialisme yang melakukan eksploitasi di tanah jajahan.[515] Dalam konteks ini, tampaknya citra Kristen sebagai agama penjajah yang menindas dan citra Barat dalam Perang Salib, masih menghantui kondisi psikologis umat Islam bahkan hingga sekarang.[516] Sejak tahun 1800, Indonesia secara politis memasuki babak baru. Perubahan situasi dan konstelasi politik ini berdampak pada perjumpaan dan hubungan Islam dan Kristen, karena perubahan dan perkembangan politik sangat menentukan corak dan bentuk hubungan penganut kedua agama ini.[517] Fatimah Husein menjelaskan bahwa sejarah Indonesia mempengaruhi hubungan antara Islam dan Kristen hingga kini.[518]Sikap pemerintah Hindia-Belanda terhadap agama Kristen juga bermuka dua. Di satu sisi pemerintah mempersulit pekabaran Injil, tetapi di sisi lain, terutama sesudah tahun 1900, pekabaran Injil mendapat dukungan.

Setelah berakhirnya pemerintahan kolonial, ketegangan hubungan umat Islam dan Kristen kembali mengemuka. Hal ini terjadi pada saat pembahasan UUD 1945 dan pada sidang Konstituante hasil Pemilu 1955. Pada tahun 1971 pemeluk agama Kristen menjadi 7,4%, jika dibandingkan tahun 1931 yang hanya 2,8%. Hal ini terjadi karena pemerintah orde baru mewajibkan penduduk untuk memeluk salah satu agama yang diakui negara. Banyak orang bekas anggota PKI yang lebih memilih Kristen daripada Islam. Hal ini tentu mengundang kecurigaan tokoh Islam, dengan menuduh pemerintah orde baru memberikan keleluasaan bagi penyebaran agama Kristen. Mereka juga merasa keberatan dengan cara-cara misionaris menyebarkan agama Kristen yang dianggap mengintervensi keimanan umat Islam.[519] Hal itu berarti ketegangan hubungan kedua agama ini tidak terelakkan. Karena itu pula, terdapat *stereotype* bahwa orang Islam dan Kristen tidak mungkin hidup bersama di satu daerah tanpa konflik dan kekerasan. Hubungan Islam-Kristen yang ambivalen dan fluktuatif ini juga disebabkan pola pikir yang dibentuk struktur dan kultur yang dikonstruk oleh sejarah. Konstruk tersebut mengakibatkan SARA dituduh sebagai "embrio" perpecahan dan kekerasan. Pada saat yang sama, masyarakat juga kehilangan ciri ruh agamanya, yakni musnahnya kepekaan terhadap nilai kebaikan, relasi sosial yang *profit oriented,* serta ekspresi kebebasan yang melampaui batas.[520] Kondisi-kondisi seperti ini dapat

---

513 Santoso, *Kekerasan PolitikAgama.*

514Efron Dwi Poyo, Perang Salib dan Pengaruhnya pada Hubungan Islam–Kristen di Indonesia, http://noviz. wordpress. com/2006/11/01/perang-salib-dan-pengaruhnya-pada-hubungan-islam-kristen-di-indonesia/, 6 Januari 2014.

515Th. Sumartana, "Sekelumit Sejarah Gereja Protestan", dalam Moch Qosim Mathar (Pengantar), *Sejarah, Teologi dan Etika Agama-Agama* (Yogyakarta: Dian/Interfidei, 2005), hal. 80.

516 Dwi Poyo, *Perang Salib.*

517 Aritonang, *Sejarah Perjumpaan,* hal. 73.

518Fatimah Husein, *Muslim-Christian Relations in the New Order Indonesia–The Exclusivist and Inclusivist Muslims' Perspectives* (Bandung: Mizan Pustaka, 2005), hal. 22.

519Efron Dwi Poyo, Perang Salib dan Pengaruhnya pada Hubungan Islam-Kristen di Indonesia, http://noviz.wordpress. com/2006/11/01/perang-salib-dan-pengaruhnya-pada-hubungan-islam-kristen-di-indonesia/(diakses April 2013).

520Umi Sumbulah, *Islam "Radikal"dan Pluralisme Agama: Studi Konstruksi Sosial Aktivis Hizbut Tahrir dan Majelis Mujahidin di Malang tentang Agama Kristen dan Yahudi* (Jakarta: Balitbang Kemenag, 2010), hal.136.

menumbuhkan kecurigaan antara satu dengan yang lain. Karena itu, perlu pencitaan harmoni melalui medan budaya yang dapat memperkuat integrasi sosial, sebagaimana terjadi di Dusun Ranurejo, Situbondo.

Agama Kristen masuk ke dusun Ranurejo pada zaman Belanda, beberapa tahun sebelum emerdekaan RI. Mereka memiliki tempat tinggal dan lahan pertanian dengan membuka hutan.Kekristenan kemudian berkembang pesat pada masa G30/S PKI tahun 1966. Tidak menutup kemungkinan sejarah tersebut berkaitan erat dengan kebijakan pemerintah Orde Baru yang mewajibkan penduduk untuk memeluk salah satu agama yang diakui negara. Mantan anggota PKI lebih banyak memilih Kristen ketimbang Islam. Pada tahun 1971 pemeluk agama Kristen melejit menjadi 7,4%, jika dibandingkan tahun 1931 yang hanya 2,8%. Sebagian kalangan menduga jumlah itu mencapai dua juta orang.[521] Gerakan atau misi Kristen Ranurejo pada masa itu juga terorganisir dengan baik. Setiap beberapa kepala keluarga ada semacam majelis, yang kegiatannya juga mendata para pendatang dan mendekatinya untuk diajak memeluk Kristen. Dengan *spiritual bribery*, mereka yang ekonomi dan keimanannya lemah begitu mudah beralih keyakinan. Mereka difasilitasi untuk menggarap lahan pertanian selama beberapa tahun. Ketika sudah dirasa cukup dan dianggap iman meraka kuat dan tidak goyah, lahan yang diberikan ditarik kembali. Namun menurut Ust. Zainal, kegiatan evangelikal seperti itu kini sudah tidak tampak lagi.[522]

JS.Aritonang[523] menyebutkan bahwa hubungan orang Kristen dan Islam, khususnya di Jawa Timur, berlangsung dengan baik. Mereka bisa hidup bersama dalam ikatan suasana hidup pedesaan ketimbang dipisahkan oleh perbedaan agama. Kondisi masyarakat di dusun Ranurejo saat ini, baik Islam maupun Kristen mempunyai hubungan yang baik. Menurut Ertok Prawoto, masyarakat sangat rukun dan saling menghormati.[524] Hal senada dinyatakan Ibu Supiati dan Ibu Mud, bahwa meski dua gereja di Ranurejo pernah dibakar, tetapi hal itu tidak menimbulkan konflik yang berarti.[525] Pendeta GKT Ranurejo, Ev.[526] Kardono juga menyebutkan bahwa sejak menjadi pendeta di dusun ini tahun 2006, tidak ada masalah apapun dalam hubungan Islam-Kristen.[527] KH. Abdullah Tsabit Thaha juga menyatakan bahwa hubungan Islam dengan komunitas Kristen tidak ada masalah, karena mereka telah berada di dusun ini sebelum orang-orang Islam datang.[528]

C. Medan Budaya Penciptaan Kerukunan Umat Beragama di Dusun Ranurejo

1. Bentuk Kerukunan: kegiatan keagamaan dan sosial kemasyarakatan

Umat beragama memiliki hari-hari besar keagamaan, yang diyakini sebagai waktu khusus untuk melakukan upacara ritual akbar keagamaan. Hari-hari khusus tersebut terkait dengan peristiwa-peristiwa penting yang dianggap sebagai manifestasi tindakan Tuhan. Beberapa peristiwa yang terjadi pada diri tokoh penting dalam suatu agama, atau peristiwa yang terjadi dalam sejarah perjalanan dan perkembangan agama, yang diyakini bukan hanya sebagai kejadian atau peristiwa biasa atau profan saja, melainkan memiliki makna keselamatan yang dominan, oleh agama tersebut akhirnya diperingati sebagai hari yang istimewa. Hari-hari besar keagamaan dirayakan sebagai peringatan khusus untuk mengenang peristiwa penting yang terjadi dahulu dan menggali maknanya dalam kehidupan masa kini,[529] sebagaimana

521Dwi Poyo, *Perang Salib.*

522Ust. Zainal Arifin, *Wawancara*, Ranurejo, Situbondo, 24 Januari 2013.

523Jan S. Aritonang, Sejarah Perjumpaan Kristen dan Islam di Indonesia, (online) http://books. google.co.id/(diakses April 2013), hal. 100

524Ertok Prawoto (Kepala Dusun Ranurejo), *Wawancara*, Ranurejo, Situbondo, 2 Maret 2013

525Ibu Supiati dan Ibu Mud (Masyarakat Muslim), *Wawancara*, Ranurejo, Situbondo, 6 Mei 2013

526Ev. adalah singkatan dari *Evangelist*, yang berarti Penginjil

527Ev. Kardono, *Wawancara*, Ranurejo, Situbondo, 2 Maret 2013

528KH. Abdullah Tsabit Thaha (Pengasuh PP.As-Salam), *Wawancara,* Bindung, Situbondo, 24 Mei 2013.

529Antonius Atosökhi Gea dkk, *Relasi dengan Tuhan* (Jakarta: PT Elex Media Komputindo, cet. Ke-4, 2006) Hal. 135

terjadi di dusun Ranurejo. Hari-hari besar keagamaan dan sosial kemasyarakatan yang menjadi medan budaya penciptaan kerukunan umat beragama di dusun ini adalah: **pertama,** Hari Raya Idul Fitri dan hari Natal. Pada Idul Fitri, orang Kristen berkunjung ke rumah-rumah umat muslim.[530] Demikian juga ketika Hari Natal, umat muslim juga berkunjung ke rumah-rumah warga yang non muslim.[531] Dalam kehidupan masyarakat Ranurejo, menjadi hal yang lumrah adanya kerjasama dan gotong royong lintas agama, sehingga ketika perayaan Natal, warga Muslim turut terlibat di dalam persiapan perayaan. Dan sebaliknya, jika Idul Fitri tiba, warga Kristiani juga terlibat di dalam persiapan perayaan. Ust. Zainal[532] sering diundang menghadiri perayaan Natal di GKJW, terkadang sebagai undangan biasa dan tidak jarang diminta memberi sambutan. Beliau juga menuturkan bahwa peran masyarakat Muslim di dalam acara tersebut tidak kalah penting, khususnya pasca kerusuhan Situbondo 1996. Ketika perayaan Natal, masyarakat Muslim ikut mengamankan kegiatan tersebut. Karena masyarakat Muslim maupun Kristiani menganggap bahwa keamanan masyarakat Ranurejo adalah menjadi tanggung jawab bersama. Dalam konteks tersebut, menarik ungkapan Moh. Shofan, bahwa aneh jika di era kehidupan yang plural ini masih ada umat Islam yang melarang mengucapkan Selamat Natal kepada umat Kristiani. Padahal al-Qur'an memberikan ucapan selamat pada tiga moment sekaligus, yakni saat kelahiran, wafat, dan kebangkitan kembali Yesus Kristus.[533] Itulah yang oleh Guntur Romli disebut sebagai perayaan Natal "plus" versi al-Qur'an.[534] Mengucapkan selamat Natal masih menjadi pro kontra, namun menghargai perbedaan pendapat adalah sebuah kearifan.

Kedua, peringatan Maulid Nabi Muhammad SAW. Masyarakat Situbondo menggelar peringatan Maulid Nabi dengan berbagai cara. Terkadang diadakan pengajian umum secara besar-besaran, dalam komunitas kecil maupun lembaga-lembaga Islam lainnya. Peringatan Maulid Nabi di SDN 1-2 Sumberanyar Dusun Ranurejo, melibatkan umat agama lain. Menurut Pak Matrasi, kepanitiaan yang dibentuk juga melibatkan guru-guru yang beragama Kristen. Mereka diberi posisi yang cukup strategis, seperti sekretaris, bendahara, atau bidang perlengkapan. Ketika hari pelaksanaan tiba, semua siswa dan guru yang beragama Islam dan Kristen turut hadir. Bedanya adalah hanya siswa Muslim yang dikenakan iuran sedangkan siswa Kristiani tidak.[535]Kegiatan keagamaan yang berjalan baik dengan melibatkan lintas agama, menurut hemat peneliti, tidak mudah diterapkan di setiap wilayah karena membutuhkan toleransi dan jiwa saling memiliki yang tinggi. Adalah apa yang terjadi di dusun Ranurejo ini, merupakan aset dan kekayaan rasa solidaritas yang perlu ditiru oleh setiap daerah, utamanya yang pernah mengalami konflik keagamaan. Kerukunan dan keharmonisan yang telah tercipta di dusun tersebut juga tampak relevan dengan pernyataan Emile Durkheim[536] tentang fungsi agama dalam masyarakat. Durkheim berkesimpulan bahwa sarana-sarana keagamaan adalah lambang-lambang masyarakat, kesakralan bersumber pada kekuatan yang dinyatakan berlaku oleh masyarakat secara keseluruhan bagi setiap anggotanya. Fungsinya adalah memperkuat rasa solidaritas dan kewajiban sosial. Ansari juga menegaskan bahwa secara idealitas semua agama mengajarkan pemeluknya untuk mencintai sesama manusia sebagai manifestasi iman kepada Tuhan. Karena kehadiran agama merupakan manifestasi kesadaran terdalam yang dimiliki manusia untuk mengenal diri dan Tuhannya (*the ultimate reality*). [537]

Ketiga, melalui arisan RT dan arisan PKK. Dusun Ranurejo terdiri dari 12 RT, yang masing-masing memiliki kegiatan, di antaranya arisan RT. Bapak Ertok Prawoto[538] mengatakan bahwa medan budaya kerukunan di dusun ini adalah melalui pertanian dan arisan. Ibu Supiati menambahkan arisan

530Ibu Mud, *Wawancara*, Ranurejo Situbondo, 6 Mei 2013

531Ibu Ana (Masyarakat Muslim), *Wawancara*, Ranurejo Situbondo, 17 Mei 2013

532Ust. Zainal Arifin, *Wawancara*, Ranurejo, Situbondo, 24 Januari 2013

533QS. Maryam (19): 33

534Moh. Shofan, *Pluralisme Menyelamatkan Agama-Agama* (Yogyakarta: Samudra Biru, cet. 1, 2011) hal. 68

535Bpk. Matrasi (Guru TPQ), *Wawancara*, Ranurejo, Situbondo, 24 Mei 2013

536Betty R. Scharf, *Sosiologi Agama, Edisi Kedua* (Jakarta, Prenada Media, cet.1, 2004), hal 73

537Ansari, *Perspektif Kerukunan Hidup Umat Beragama Dalam Islam* (PDF) (diakses 2 November 2012), hal. 1

538Ertok Prawoto (Kepala Dusun), *Wawancara*, Ranurejo, Situbondo, 2 Maret 2013

PKK sebagai medan budaya terciptanya kerukunan antarumat beragama.[539] **Keempat,** interaksi dalam kegiatan sehari-hari. Interaksi sosial di masyarakat tercipta karena adanya sikap saling membutuhkan, bergantung, mempengaruhi, menjaga dan saling menghargai. Harmonitas sosial terbina berdasarkan nilai dan norma yang berlaku, ditaati dan dijadikan pedoman bertindak dalam berinteraksi antar sesama warga dalam hidup keseharian mereka (*social interaction in everyday life*).[540] Kegiatan sehari-hari yang menjadi interaksi sosial masyarakat Muslim dan Kristiani adalah penggarapan lahan pertanian. Menurut Ust. Zainal, hal yang biasa terjadi sehari-hari di antara mereka yang Muslim dan Kristiani adalah berinteraksi di sawah, karena menggarap sawah yang lahannya berdampingan. Bukan hal yang asing jika menemukan pencukur rambut yang Kristen sedang mencukur rambut tetangganya yang muslim. Bagi mereka, perbedaan agama bukan kendala dalam berinteraksi satu sama lain. Fenomena tersebut, menurut F.H Allport terjadi karena pengaruh situasi kebersamaan terhadap individu dan lingkungannya, berakibat hilangnya penilaian-penilaian yang ekstrem pada orang lain. Seakan-akan orang dalam situasi kebersamaan itu tidak mau berbeda terlampau banyak antara satu dengan yang lain.[541]

Kelima, saling mengunjungi dan saling membantu. Masyarakat Ranurejo memiliki kebiasaan saling mengunjungi dan saling membantu bila ada salah satu tetangganya melaksanakan acara pernikahan atau berduka karena kematian. Menurut Ibu Supiati, keterlibatan komunitas agama lain dalam acara pernikahan adalah menghadiri undangan dan membantu persiapan prosesi pernikahan tersebut. Demikian juga dengan peristiwa kematian, semua masyarakat hadir untuk turut berbelasungkawa.[542] Kekerabatan yang kuat serta sejarah harmonisasi Islam-Kristen di dusun Ranurejo yang terus dijaga, telah menjadi pondasi yang kokoh dalam hubungan emosional masyarakat hingga kini. Maka wajar di dalam interaksi sehari-hari, mereka tidak memandang agama, tetapi lebih melihat nilai kebersamaan dan saling membutuhkan. Silaturrahmi merupakan ibadah yang sangat agung, mudah dan membawa berkah, karena merupakan tuntutan fitrah manusia. Aktivitas ini dapat menyempurnakan rasa cinta dan interaksi sosial antarumat manusia, di samping sebagai dalil, tanda kedermawanan dan ketinggian moral seseorang, seperti dalam QS. Muhammad (47): 22-23) dan QS. An-Nisa' (4):1.

Keenam, pernikahan beda agama. Masyarakat dusun Ranurejo tampak rukun dan harmonis. Tidak pernah ada masalah yang meruncing, baik pra maupun pasca kerusuhan Situbondo 1996. Pdt. Sripranowo, mengatakan bahwa kerukunan di dusun ini telah berakar kuat karena dusun ini didirikan oleh orang Kristen, belakangan umat Muslim baru mulai berdatangan, bergabung dan berbaur.[543] Akar sejarah kebersamaan yang kuat di dusun ini, menjadi hal yang lumrah jika terjadi pernikahan beda agama. Banyak sekali ditemui dalam satu keluarga yang berbeda agama. Ayahnya seorang Muslim, ibunya seorang Kristiani, atau kakaknya Muslim dan adiknya Kristiani. Pola kehidupan seperti ini sama sekali tidak mengganggu keharmonisan keluarga. Ust.Zainal[544] menegaskan bahwa adalah biasa dalam satu keluarga berbeda agama, terkadang bapaknya muslim dan ibunya Kristen, atau kakaknya muslim dan adiknya Kristen. Jika keluarga yang Muslim merayakan Idul Fitri, keluarga yang Kristiani diundang hadir. Begitupun sebaliknya, jika keluarga Kristen merayakan Natal, maka keluarga yang Muslim juga diundang hadir. Pemandangan seperti itu sangat lumrah dan telah berjalan bertahun-tahun. Ibu Mud dan Ibu Supiati[545] juga menuturkan bahwa banyak masyarakat Kristen di dusun ini yang menikah dengan orang Islam.

Pernikahan beda agama berpengaruh terhadap konversi atau perpindahan agama. Kurang kuatnya keimanan dan dangkalnya kesadaran keberagamaan mereka, baik Islam maupun Kristen, disebut oleh

539Ibu Supiati, *Wawancara*, Ranurejo, Situbondo, 6 Mei 2013

540Reslawati, *Minoritas di Tengah Mayoritas: Interaksi Sosial Katolik dan Islam di Kota Palembang.* Majalah "Komunika" Vol. 10 No. 2, 2007, hal. 4

541W.A Gerungan, *Psikologi Sosial* (Bandung: Rafika Aditama, 2003), hal. 76.

542Ibu Supiati, *Wawancara,* Ranurejo, Situbondo, 6 Mei 2013.

543Sripranowo, *Wawancara*, Ranurejo Situbondo, 3 Juni 2013.

544Zainal Arifin, *Wawancara*, Ranurejo, Situbondo, 24 Januari 2013

545Ibu Supiati, *Wawancara*, Ranurejo, Situbondo, 6 Mei 2013

Ibu Ana[546] sebagai penyebab konversi. Pernikahan beda agama, menurut Ibu Supiati[547] dilakukan dengan cara menikah dulu ke penghulu dan melanjutkan pemberkatan di gereja, namun ada sebagian yang hanya menikah ke penghulu saja. Fenomena yang peneliti dapatkan dalam hal pernikahan beda agama tersebut, merupakan temuan yang menarik. Karena sementara isu tersebut masih kontroversi di dalam pandangan masyarakat, karena hukum agama maupun hukum Negara melarangnya, tetapi di dalam kehidupan masyarakat dusun Ranurejo, menjadi hal yang sangat biasa dan kerap dilakukan. Jadi peneliti memiliki analisis bahwa budaya di setiap daerah memiliki keunikan masing-masing yang mana jika tidak sesuai dengan hukum, maka hukum manapun sulit menyentuhnya, karena ketika masyarakat setempat memiliki kesepakan tertentu dalam sebuah tradisi, dalam hal ini bisa dikatakan "hukum adat", dan apabila dilanggar, dampak yang terjadi adalah dampak sosial, yakni dikucilkan di lingkungannya. Hal ini menjadi salah satu sebab maraknya praktik pernikahan beda agama di dusun Ranurejo, yang sudah membudaya dan mengakar sejak lama.

Berdasarkan QS. Al-Baqarah [2]: 221, pada tahun 1980 Majelis Ulama Indonesia (MUI) menetapkan dua keputusan terkait pernikahan beda agama, yakni: **pertama,** para ulama memutuskan bahwa perkawinan wanita Muslim dengan laki-laki non-Muslim hukumnya haram; **kedua,** seorang laki-laki Muslim diharamkan mengawini wanita bukan Muslim. Perkawinan antara laki-laki Muslim dengan wanita *Ahl al-kitāb* memang terdapat perbedaan pendapat. Namun setelah mempertimbangkan bahwa mafsadatnya lebih besar dari maslaḥatnya, MUI memfatwakan perkawinan tersebut hukumnya haram.[548] Keputusan ini diperkuat lagi dengan fatwa MUI nomor:4/munasvii/mui/8/2005, bahwa: 1) Perkawinan beda agama adalah haram dan tidak sah; 2) Perkawinan laki-laki muslim dengan wanita *Ahl al-kitab*, menurut *qaul mu'tamad*, adalah haram dan tidak sah.[549] Ulama NU juga menetapkan fatwa tentang nikah beda agama dalam Muktamar ke-28 di Yogyakarta pada tahun 1989. Fatwa ulama NU menegaskan bahwa nikah antara dua orang yang berlainan agama di Indonesia hukumnya tidak sah. Fatwa keharaman nikah beda agama juga telah ditetapkan oleh Majelis Tarjih dan Tajdid PP Muhammadiyah.[550]

Pada prinsipnya Agama Kristen menghendaki agar penganutnya menikah dengan orang yang seagama. Karena tujuan utama perkawinan adalah untuk mencapai kebahagiaan, yang sulit dicapai jika suami dan istri tidak seiman. Jika syarat melangsungkan perkawinan harus sudah dibaptis, maka orang Kristen yang akan menikah dengan orang yang bukan Kristen ataupun orang yang belum dibaptis tidak dapat melangsungkan pernikahannya di gereja,[551] sebagaimana disebutkan dalam Perjanjian Lama pada Kitab Ulangan 7:3.[552] Dalam Kristen, perkawinan beda agama diatur sebagai berikut: 1)mereka dianjurkan untuk menikah secara sipil di mana kedua belah pihak tetap menganut agama masing-masing; 2)kepada mereka diadakan penggembalaan khusus; 3)pada umumnya gereja tidak memberkati perkawinan mereka; 4)ada gereja yang memberkati dengan syarat calon mempelai yang bukan Kristen membuat pernyataan bahwa ia bersedia mengikuti agama Kristen, meskipun tidak berpindah agama. Keterbukaan ini dilatarbelakangi oleh keyakinan bahwa pasangan yang tidak seiman itu dikuduskan oleh suami atau istri yang beriman; 5)ada gereja yang bukan hanya tidak memberkati, tetapi juga mengeluarkan jemaatnya yang menikah beda agama itu dari gereja.[553]

546Ibu Ana, *Wawancara,* Ranurejo, Situbondo, 7 Mei 2013.

547Ibu Supiati, *Wawancara.*

548http://www.republika.co.id/berita/ensiklopedia-islam/fatwa/10/05/01/113862-hukum-nikah-beda-agama-dalam-islam-dan-kristen-samakah-(diakses Juli 2013)

549http://www.mui.or.id/index.php?option=com_content&view=article&id=97%3Aperkawinan-beda-agama& catid = 25%3Afatwa-majelis-ulama-indonesia&Itemid=50 (diakses Juli 2013)

550http://www.republika.co.id/, (diakses Februari 2013).

551Pdt. Weinata Sairin dkk*, Pelaksanaan Undang-undang Perkewinan dalam Perspektif Kristen*. (Jakarta: Gunung Mulia, cet. 2, 1996), hal. 136

552http://alkitab.sabda.org/verse.php?book=ulangan&chapter=7&verse=3)

553http://nikahbedaagama.wordpress.com/2011/04/05/nikah-beda-agama-dalam-perspektif-kristen/(diakses Juli 2013)

2. Faktor-Faktor Pendukung Kerukunan Antarumat Beragama

Terciptanya kerukunan umat beragama di Ranurejo ditentukan oleh faktor-faktor berikut: **pertama,** sikap toleransi dan saling menghormati. Bapak Ertok Prawoto menyatakan bahwa masyarakat Ranurejo mempunyai sikap toleransi yang tinggi, orang Krisiten menghargai orang yang berpuasa, tidak makan atau merokok di sembarang tempat.[554] Ungkapan senada dinyatakan Ust. Zainal,[555] bahwa dalam hal toleransi dan sikap saling menghormati, mereka sangat menjunjung hal tersebut. Ibnu Hasan Muchtar[556] menjelaskan bahwa sejak dulu corak hubungan pergaulan, dimana komunikasi antarpemeluk agama yang berbeda terbuka secara wajar, rasa toleransi tampak memegang per anan untuk saling menyatakan rasa hormat, dan saling menghargai, terutama urusan kekeluargaan, gotong royong memikul beban masyarakat, saling mengunjungi pada peristiwa perkawinan, kematian dan khitanan. Sebagaimana masyarakat Nusa Tenggara Timur yang sangat majemuk, masyarakat di dusun Ranurejopun memiliki kepribadian khas ikan yang dapat dijadikan sebagai media untuk membangun kerukunan, yaitu sistem pola kekerabatan. Sistem ini menjadikan masyarakat menyatu dalam ikatan kesamaan keturunan darah, dan lewat perkawinan antara individu, yang jauh lebih menonjol dalam pergaulan sosial sekalipun satu sama lain berbeda agama. Dalam konteks toleransi antarumat beragama, Islam memiliki konsep tidak ada paksaan dalam agama *(no compulsion in religion)* sebagaimana dalam QS. 2:156 dan QS. 109:6. Selain basis normatif berupa ayat al-Qur'an dan hadis Nabi, praktik toleransi dalam sejarah Islam menjadi basis historis yang tidak terbantahkan.Tolong-menolong sebagai bagian dari inti toleransi, menjadi prinsip yang sangat kuat di dalam Islam. Saling menghargai dalam iman dan keyakinan juga merupakan konsep Islam yang amat komprehensif. Konsekuensi dari prinsip ini adalah lahirnya spirit taqwa dalam beragama, karena ketaqwaan melahirkan rasa persaudaraan universal di antara umat manusia. Hadis Nabi tentang persaudaraan universal adalah bentuk dari toleransi yang diajarkan Islam, yang menyebabkan terlindunginya hak-hak orang lain dan diterimanya perbedaan masyarakat. Dalam persaudaraan universal terkandung konsep keadilan, perdamaian, dan kerjasama yang saling menguntungkan.[557]

Kedua, kearifan dakwah. Pendekatan dakwah KH.Abdullah Tsabit Thaha terhadap komunitas Kristen berawal dari peran beliau sebagai mediator bagi GKJW dan komunitas Kristen Advent yang mengalami kendala saat mengajukan proposal bantuan dana kepada Pemerintah. Dengan menggunakan pendekatan dakwah partisipatif, beliau membukakan akses bagi komunitas Kristen kepada pemerintah.[558] Ust. Zainal yang juga menjabat sebagai wakil syuriah MWC NU Kecamatan Banyuputih, mampu menjawab kebutuhan masyarakat Ranurejo, dengan membangun Masjid untuk umat Muslim di dusun tersebut tahun 1991. Beliau sering didatangi para pemuda Kristen untuk berdiskusi mengenai teologi Islam dan Kristen. Beliau menyambut dan melayani keinginan mereka,sesuai dengan pengetahuan yang dimilikinya.[559] Ust. Zainal juga pernah didatangi orang Kristen yang memiliki niat berpindah ke agama Islam, tetapi tidak serta merta mengabulkan niat orang tersebut, dengan memberinya waktu berfikir lagi. Setelah dirasa mantap dengan pilihannya, beliau baru siap membimbing orang tersebut menjadi *mu'allaf*.[560] Kearifan dakwah juga terlihat dalam khutbah para pendeta dalam kebaktian. Pendeta GKT, Ev. Kardono misalnya berkhutbah tentang pentingnya berlaku bijak, dengan mengutip cerita Raja Salomo yang bijaksana dalam menyelesaikan persoalan yang dihadapi dua orang ibu yang

554 Ertok Prawoto (Kepala Dusun Ranurejo), *Wawancara*, Ranurejo, Situbondo, 2 Maret 2013.

555Ust. Zainal Arifin, *Wawancara*, Ranurejo Situbondo, 24 Januari 2013.

556Ibnu Hasan Muchtar, Peta Kerukunan Umat Beragama Propinsi Nusa Tenggara Timur. Dalam Tim Penulis, *Riuh Di Beranda Satu; Peta Kerukunan Umat Beragama di Indonesia,Seri II* (Jakarta: Balitbang Depag RI, 2003), hal.203

557*Syamsul Arifin Nababan, Toleransi Antar-Umat Beragama dalam Pandangan Islam,* http://www.annaba-center.com/main/kajian/detail.php?detail=20090312204755 (diakses Juli 2013)

558KH. Abdullah Tsabit Thaha (Pengasuh PP.As-Salam), *Wawancara*, Bindung, Situbondo, 24 Mei 2013

559Ust. Zainal Arifin, *Wawancara*, Ranurejo Situbondo, 24 Januari 2013.

560Ust. Zainal Arifin, *Wawancara.*

memperebutkan seorang anak.[561] Demikian juga khutbah yang disampaikan pendeta GKJW, Pdt. Widi Nugroho, yang intinya adalah menebar kasih pada seluruh alam. Khutbah tersebut juga mencerminkan kearifan dakwah dengan menebar kasih kepada siapapun, termasuk pada mereka yang beragama lain.[562]

Terdapat dua strategi yang saling mempengaruhi keberhasilan dan efektifitas dakwah, yakni: **pertama,** peningkatan kualitas keberagamaan; **kedua,** mendorong terjadinya perubahan sosial. Ini berarti memerlukan pendekatan partisipatif, disamping pendekatan kebutuhan. Pendekatan partisipatif menghendaki sasaran dakwah dilibatkan dalam perencanaan, penggalian permasalahan dan kebutuhan. Denga demikian akan tumbuh dimensi ide dan gagasan baru, di mana para dai berperan sebagai pemandu dialog-dialog keberagamaan yang muncul dalam mencari alternatif pemecahan masalah yang timbul di masyarakat, termasuk dalam konteks dakwah terhadap agama lain.[563] Dalam konteks tersebut, menarik diangkat pendapat Azyumardi Azra[564] tentang maraknya konversi Kristen ke Islam di Indonesia, khusunya di dusun Ranurejo, selain karena faktor pernikahan beda agama, juga karena pengalaman Islam di Indonesia relatif berbeda dengan pengalaman Islam di kawasan lain. Jika kawasan lain di Timur Tengah, Asia Selatan atau Anak Benua India[565] mengalami penaklukan politik langsung oleh kekuatan militer Muslim di Arabia, Indonesia merupakan kawasan Muslim yang paling kurang mengalami "Arabisasi", sehingga penyebaran Islam berlangsung melalui proses damai (*penetration pacifique)*. Cara-cara demikian mampu menaklukkan masyarakat untuk melakukan konversi agama, khususnya konversi Kristen ke Islam. Meminjam istilah M. Zainuddin,[566] para elite agama di Ranurejo termasuk dalam kategori moderat; wawasan pluralisme agama mereka berwajah normatif; sikap keberagamaan mereka bercorak inklusif-Islamsentris dan inklusif-teosentris; dan pola relasi mereka tidak bercorak ko-eksistensi tetapi pro-eksistensi.

Ketiga, dialog antarumat beragama. Dialog antarumat beragama di Situbondo sering dilaksanakan di berbagai acara oleh berbagai instansi. Salah satunya oleh FKSS (Forum Komunikasi Santri Situbondo) yang didirikan pada tahun 1997 yang diketuai oleh Ahmad Azaim Ibrahimy.[567] Kegiatan FKSS bertujuan untuk menjawab persoalan yang ada di Situbondo pasca kerusuhan. Seperti dituturkan Azaim, acara perdana FKSS adalah dialog antarumat beragama dan internal santri se-Situbondo. Seminar juga telah dilakukan berkali-kali, dengan mengangkat tema sekitar masalah keumatan, dan kiprah santri aktif atau alumni di masyarakat Situbondo.[568] Begitu banyak upaya-upaya positif yang dilakukan berbagai elemen guna mengembalikan stabilitas kerukunan umat beragama pasca kerusuhan 1996. Di antaranya oleh FKKS (Forum Komunikasi Kristiani Surabaya-Jawa Timur) dan GP Ansor yang mendesak pemerintah agar melindungi dan menjamin warga negaranya dapat beribadah dengan tenang menurut kepercayaan masing-masing, sesuai dengan Pancasila dan UUD 45.[569] Berbagai upaya yang dilakukan pemimpin organsisasi seperti FKKS, Paroki Maria Bintang Samodra, GP Ansor serta para kiai untuk mendorong lebih banyak kerjasama antar-agama untuk melindungi hak semua warga,

---

561Ev.Kardono (Pdt. GKT), *Khutbah kebaktian Minggu*, Ranurejo, Situbondo, 29 Mei 2013

562Widi Nugroho (Pdt. GKJW), *Khutbah Kebaktian Wafat Yesus Kristus*, Ranurejo Situbondo, 22 April 2013.

563Abdurrahman Kasdi, Agama dan Transformasi Sosial: Eksistensi Islam dan Peran Ulama dalam Perubahan Sosial. Dalam *Al-tahrir*, Jurnal Pemikiran Islam, Penerbit: STAIN Ponorogo, Vol.9 No. 2 Juli 2009, hal. 134-135

564Azyumardi Azra, "Bingkai Teologi Kerukunan Hidup Antarumat Beragama: Perspektif Islam", dalam Weinata Sairin (ed.), *Kerukunan Umat Beragama Pilar Utama Kerukunan Berbangsa: Butir-Butir Pemikiran* (Jakarta: Gunung Mulia, cet. 2, 2006) hal. 99

http://hilmanmuchsin.blogspot.com/2010/05/toleransi-antar-umat-beragama-dalam.html (diakses 2 Juli 2013

565Richard M. Eaton, "Pendekatan Terhadap Studi Konversi Islam India", dalam Richard C. Martin, *Pendekatan kajian Islam dalam studi Agama* (Surakarta: Muhammadiya University Press, 2001) hal. 149-151

566M. Zainuddin, *Relasi Islam-Kristen; Konstruksi Sosial Elit Agama tentang Pluralism dan Dialog antarumat beragama di Malang* (disertasi) IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2008

567Beberapa tahun kemudian FKSS disepakati menjadi FOKSASI.

568Ahmad Azaim Ibrahimy, *Wawamcara,* Kraksaan, Probolinggo, 1 Juli 2013

569Kompas edisi 18 Oktober 1996, dalam Charlotte King, *Dampak Peristiwa Situbondo, 10 Oktober 1996,* (Penelitian) Jurusan Ilmu Komunikasi Fakultas Ilmu Sosial dan Politik (ACICIS-Australian Consortium for In-Country Indonesian Studies), Universitas Muhammadiyah Malang, 2002, hal. 24.

membuahkan hasil. Itu artinya kerjasama merupakan bagian besar dari usaha-usaha untuk mengubah sikap masyarakat Situbondo.[570]Usaha-usaha lain guna menciptakan suasana yang kondusif pasca kerusuhan adalah diadakannya pertemuan antar-agama, seminar, mediasi serta bantuan praktis. Dengan upaya-upaya ini, komunitas Muslim dan Krsiten menyatakan bahwa usaha-usaha ini sangat membantu untuk menciptakan kebersamaan di kabupaten Situbondo. Pendeta Petrus Christian, yang keluarganya ditewas dalam kerusuhan itu, beranggapan bahwa mediasi antara kelompok agama sudah baik, sehingga lebih bisa saling pengertian. Forum-forum seperti ini mendorong lebih banyak kerjasama dan kerja-kerja kemanusiaan lainnya.[571]

Peneliti berkesempatan menghadiri acara kunjungan GKJW Majelis Daerah Besuki Timur[572] ke Pondok Pesantren As-Salam. Dialog kunjungan bertemakan "Membangun hubungan yang harmonis antarumat beragama" ini dihadiri lebih dari 50 peserta utusan pengurus dan komisi antarumat se-GKJW Besuki Timur. Tokoh Kristiani di antaranya adalah Pdt. Tri Agus, Bapak Muh. Muji, Bapak Sripranowo, dan Pdt. Widi Nugroho. Diantara tokoh Muslim yang hadir adalah KH. Abdullah Tsabit Thaha selaku tuan rumah, Adil Amrullah, KH. Mubarok, dan Pengurus Pesantren As-Salam. Dialog emansipatoris ini dikemas dalam suasana keterbukaan, kesetaraaan, pembebasan dan tidak dipenuhi prasangka dan *stereotype*. Menurut Adil,[573] persoalan yang dihadapi agama-agama saat ini sama, yakni kapitalisme dan neo-liberalisme yang sudah menyerang para emuda, baik muslim maupun Kristen. Pdt. Tri Agus[574] juga menyatakan bahwa dengan dialog dan pertemuan seperti menjadikan orang Kriste tidak lagi berprasangka negatif terhadap umat Islam. Salah satu agenda menarik hasil pertemuan tersebut adalah kebersamaan dalam menghadapi keimanan anak-anak muda yang telah terkikis zaman dan mengembangkan ekonomi kerakyatan, melalui penanaman bunga melati untuk dijadikan minyak atsiri *(jasmine oil)*[575] di setiap halaman rumah penduduk Ranurejo. Acara ini kemudian ditutup doa yang dipimpin oleh Ustadz Mu'ammar.

Abdurrahman Wahid menegaskan bahwa hikmah dari sejumlah kasus kerusuhan adalah adanya keinginan lebih kuat untuk berdialog antarumat beragama, berkomunikasi, dan bekerjasama secara konkret. Jika sering bertemu, maka akan ada sejumlah masalah yang dapat dengan cepat tertangani. Gus Dur berkeyakinan bahwa mereka bisa merasa bersaudara manakala mengalami dan mengatasi kesulitan secara bersama-sama.[576]Peristiwa Situbondo merupakan tonggak sejarah yang baik untuk menyadari betapa pentingnya dialog yang intensif antarumat beragama. M. Zainuddin, menegaskan bahwa dalam dialog, sikap dasar yang ditumbuhkan bukan hanya mencari titik temu yang menyatukan, melainkan adanya kesadaran untuk menghargai kekayaan perbedaan. Dinamika dialog bukan sekedar kelegaan karena menemukan aneka kesamaan pandangan, melainkan juga menjangkau kegembiraan karena menyambut aneka keragaman dari masing-masing pandangan.[577]

3. Faktor-faktor Penghambat Kerukunan Antarumat Beragama

Dalam menciptakan kerukunan umat beragama, hambatan-hambatan yang muncul di antaraya

570Charlotte King, *Dampak Peristiwa,* hal. 24

571Charlotte King, *Dampak Peristiwa.*

572GKJW Majelis Daerah Besuki Timur membawahi 9 GKJW yakni GKJW Ranurejo, Wonorejo, Banyuwangi, Jajag, Purwodadi, Purwosari, Tulungrejo, Pesanggrahan dan Genteng.

573Adil Amrullah, *Sambutan dalam Acara Kunjungan GKJW Majelis Daerah Besuki Timur ke Pondok Pesantren As-Salam,* Bindung, Sumberanyar, Situbondo, 29 Mei 2013.

574Tri Agus, *Sambutan dalam acara kunjungan GKJW Majelis Daerah Besuki Timur ke Pondok Pesantren As-Salam,* Bindung, Sumberanyar, Situbondo, 29 Mei 2013

575(http://id.wikipedia.org/wiki/Minyak_atsiri diakses Juli 2013)

576Abdurrahman Wahid, "Dialog Agama dan Masalah Pendangkalan Agama" dalam Komaruddin Hidayat (Ed.), *Passing Over: Melintasi Batas Agama* (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, cet.2, 1999), hal. 57-58

577M. Zainuddin,*Konstruksi Sosial Elit Agama tentang Pluralism dan Dialog antarumat beragama di Malang* (http://tarbiyah.uin-malang.ac.id/index.php?option=com_content&view=article& id=77: konstruksisosialelitagama&catid=53:jurnal&Itemid=124)

adalah: **pertama,** adanya perbedaan persepsi. Meski secara umum kehidupan keberagamaan di dusun Ranurejo relatif aman dan rukun, tetapi benturan-benturan kecil atau perbedaan persepsi tidak bisa lepas dari hubungan antar-individu maupun antar-kelompok. Di antaranya adalah kasus seorang bernama Kamuri yang mengaku mengaku mantan Kiai yang masuk agama Kristen. Ust. Zainal dan komunitas Muslim menjadi resah, karena provokasi tentang kesesatan ajaran Islam yang dibawa orang tersebut. Setelah meminta penjelasan dan klarifikasi dengan pendeta setempat, ia meminta maaf atas keteledorannya "mengundang" kesaksian "kiai palsu" yang masuk Kristen tersebut. Pada akhirnya keresahan-keresahan tersebut hilang dan suasana kembali stabil dan kondusif.kasus lainnya adalah seorang perempuan Kristen bernama Yuyun, penduduk dusun Ranurejo yang menikah dengan pemuda Muslim dari Curah Temu. Setelah menikah ia mengikuti suaminya dan menjadi *mu'allaf*. Tetapi ketika melahirkan di Bondowoso ia meninggal. Jenazahnya dibawa pulang ke Ranurejo dan oleh keluarganya dimakamkan dengan cara Kristen. Ust. Zainal sempat memprotes pemakaman tersebut, dengan menjelaskan bahwa jika Yuyun beragama Islam, maka pemakamannya tidak sah jika dilakukan dengan cara selain Islam. Itu artinya makamnya harus dibongkar kembali. Ketika pembongkaran makam, komunitas Kristen sedikit marah sehingga tidak satupun yang keluar rumah untuk membantu prosesinya. Setelah Ust. Zainal[578] menjelaskan aturan jenazah dan pemakaman dalam Islam kepada pendeta setempat, akhirnya situasi kembai kondusif. Perbedaan persepsi juga terjadi di keluarga Ibu Supiati dan Ibu Mud[579] mengenai hantaran makanan. Ia dan keluarga memiliki keyakinan bahwa makanan-makanan yang datangnya dari orang non-Muslim, jika hati merasa ragu-ragu sebaiknya tidak perlu dikonsumsi dan mereka juga mengerti hal itu. Bahkan Ibu Mud menceritakan awal Ia mula ia dan keluarganya menetap di dusun Ranurejo. Mereka sering mendapatkan hantara makanan dari orang Kristen yang tetap diterima meskipun tidak memakannya karena khawatir bercampur dengan babi. Setelah bertahun-tahun, tradisi hantar makanan tidak dilanjutkan sehingga tidak ada saling salah paham. Kehalalan makanan dari non-Muslim memang masih diperdebatkan. Tetapi Yusuf Qaradhawi menyatakan bahwa al-Qur'an membolehkan umat Islam memakan makanan dari Ahli Kitab dan menikahi wanita-wanita mereka,[580] sebagaimana dalam QS.al-Ma'idah (5):5. Halal haramnya makanan tidak diukur dari siapa yang memberikan, melainkan dari cara mendapatkannya dan dari zatnya.[581]

Kedua, konflik kegamaan. Konflik keagamaan terbesar yang terjadi di Situbondo adalah kerusuhan 10 Oktober 1996. Bagi masyarakat Situbondo yang terkenal agamis, konstruksi penodaan agama dinilai jauh lebih mengedepan dibanding realitas pertikaian itu sendiri.[582] Trauma masyarakat atas kejadian itu cukup mendalam, tetapi tidak serta merta menjadi kendala di dalam kukuhnya kerukunan umat beragama di Situbondo, khususnya di dusun Ranurejo yang sejak lama kerukunan itu mengakar kuat. Setidaknya peristiwa tersebut tidak mungkin dilupakan begitu saja oleh masyarakat yang terkena imbas amuk massa, karena dua buah gerejanya dibakar oleh orang-orang yang tidak bertanggung jawab. Marzuki berpendapat bahwa kerukunan antarumat beragama di Indonesia masih banyak menyisakan masalah. Kasus Ambon, Kupang, Poso, dan lainnya masih menyisakan masalah, ibarat api dalam sekam yang sewaktu-waktu bisa membara. Banyaknya konflik yang melibatkan agama sebagai pemicunya menuntut perhatian serius, sehingga bisa diambil langkah-langkah antisipatif demi damainya kehidupan umat beragama di Indonesia pada masa-masa mendatang.[583]

Menurut Fanz Magnis-Suseno, dalam hubungan Islam-Kristen akan selalu ada kecurigaan dan prasangka yang mendalam. Keduanya memiliki sejarah bersama yang sulit, yang menjadi bagian dari

578Ust. Zainal Arifin, *Wawancara*, Ranurejo Situbondo, 12 November 2012

579Ibu Supiati dan Ibu Mud, *Wawancara*, Ranurejo Situbondo, 6 Mei 2013

580Yusuf Al-Qaradhawi, *Fatwa-fatwa Kontemporer, jilid 3*, terjemah: Abdul Hayyie Al-Kattani dkk, (Depok: Gema Insani, cet. 2,2006) hal. 844

581http://blog.re.or.id/bolehkah-makan-pemberian-non-muslim-dan-menjabat-tangan-mereka.htm (diakses 3 Juli 2013)

582 Thomas Santoso, *Kekerasan Politik-Agama.*

583Marzuki, *Kerukunan Antarumat Beragama dalam Wacana Masyarakat Madani: Analisis Isi Piagam Madinah dan Relevansinya bagi Indonesia* (PDF), diakses 2 Maret 2013, hal. 2

identitas kolektif, yakni sejarah Perang Salib dan penjajahan, pendudukan 'Arab dan 300 tahun berada di bawah ancaman Turki yang melawan Kristen Eropa. Muslim di Indonesia curiga tentang niat orang Kristen, karena agama Kristen datang melalui penjajahan. Kecurigaan ini dikuatkan kembali dengan usaha perekrutan pemeluk baru yang dilakukan secara *sembrono* oleh sekte-sekte Kristen tertentu. Pada sisi lain, orang Kristen curiga bahwa jika kaum Muslim "yang memegang teguh agamanya" memiliki kekuasaan, mereka akan mengekang kebebasan beragama orang Kristen. Kepekaan beragama dapat terus menerus menyembunyikan lonceng bahaya pada harmoni dan toleransi dalam praktek beragama.[584] Umi Sumbulah menegaskan bahwa hubungan Islam-Kristen yang ambivalen dan fluktuatif di Indonesia, disebabkan pola pikir yang dibentuk struktur dan kultur yang dikonstruk oleh sejarah. Konstruk tersebut mengakibatkan SARA dituduh sebagai "embrio" perpecahan dan kekerasan. Pada saat yang sama, masyarakat juga kehilangan ciri ruh agamanya, yakni musnahnya kepekaan terhadap nilai kebaikan dan kebebasan yang melampaui batas. [585]

D. Implikasi Kerusuhan terhadap Hubungan Islam-Kristen di Dusun Ranurejo

Kerusuhan situbondo memiliki implikasi terhadap hubungan kedua komunitas, yakni: **pertama,** kekhawatiran dan kecemasan masyarakat. Secara umum masyarakat menegaskan bahwa tidak ada masalah dengan hubungan sosialnya, bahwa hubungan antaragama sudah berjalan baik.[586] Namun di antara mereka masih ada yang merasakan khawatir. Bahkan orang-orang Kristen yang menjadi korban dalam kerusuhan ini, tidak ingin melakukan balas dendam. Banyak orang Kristen percaya bahwa kerusuhan itu adalah ujian Tuhan sehingga lukanya cepat sembuh. Oleh karena itu, tidak ada kemungkinan balas dendam oleh orang Kristen itu. Menurut Charlote King, orang Krsiten memang ada yang trauma hingga sekarang, seperti Johanes dan Andreas, korban luka kebakaran GPPS yang kemudian berpindah ke Surabaya dan Magelang. Satu informan lain menyebutkan bahwa ada yang curiga pada orang Islam setelah peristiwa itu, tetapi tidak terlalu lama. Bahkan setelah tiga bulan kerusuhan terjadi masih ada beberapa jemaat yang tidak berani kembali beribadat di gereja.[587] Dampak psikologis kerusuhan itu tidak saja mempengaruhi korban tetapi juga masyarakat Situbondo secara umum. Tetapi sikap elite agama-agama memberi pengaruh positif dalam pemulihan traumatik masyarakat. Tindakan cepat yang mereka lakukan, seperti mengintensifkan dialog, kerjasama dan penyamaan persepsi bahwa kerusuhan itu terjadi tidak atas nama agama, cukup mampu memberikan ketenangan kepada kedua komunitas di dusun Ranurejo ini.

Kedua, hubungan yang semakin erat. Menurut Ibu Ana,[588] pasca peristiwa kerusuhan 1996, hubungan antarumat beragama semakin rukun dan bersatu, ibarat air yang tetap menyatu. Ibu Mud[589] menegaskan bahwa tidak ada masalah apapun dalam hubungan antaragama pasca kerusuhan itu. Bahkan menurut Ustadz Zainal, justru pasca kerusuhan Situbondo 1996, antara Islam-Kristen di Ranurejo semakin harmonis karena mereka memahami dan mampu berfikir logis bahwa yang pelaku kerusuhan tersebut bukan Muslim setempat, tetapi orang luar yang tidak bertanggungjawab. Bapak Ertok Prawoto[590] menuturkan bahwa kerusuhan membuat umat beragama di dusun tersebut semakin baik dan harmonis. Dalam konteks ini, menjadi relevan pendapat Soerjono Soekanto,[591] bahwa konflik dapat

584Franz Magnis-Suseno, Memahami Hubungan Antar Agama di Indonesia (atikel). Dalam *Memahami Hubungan Antar Agama* (Yogyakarta: eLSAQ Press, cet.1, 2007) hal. 16-17

585Umi Sumbulah, *Islam "Radikal" dan Pluralisme Agama: Studi konstruksi Sosial Aktifis Hiizb al-Tahrir dan Majelis Mujahidin di Malang tentang Agama Kristen dan Yahudi* (Disertasi) IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2006.

586 Charlotte King *Dampak Peristiwa,* hal.12

587Charlotte King, *Dampak Peristiwa.*

588Ibu Ana, *Wawancara*, Ranurejo, Situbondo, 7 Mei 2013

589Ibu Mud, *Wawancara*, Ranurejo, Situbondo, 6 Mei 2013

590Ertok Prawoto, *Wawancara*, Ranurejo, Situbondo, 2 Maret 2013

591Muhammad Yusuf, *Implikasi Konflik Historis Islam-Kristen Barat Terhadap Munculnya Stigmatisasi Permusuhan.* Jurnal Studi Islam "Ulul Albab" volume 9, No. 2, tahun 2008, hal. 168

membawa akibat positif atau negatif, tergantung pada persoalan yang dikonflikkan dan struktur sosial menyangkut tujuan, nilai dan kepentingan dari konflik tersebut. Oleh karena itu, konflik memungkinkan adanya penyesuaian kembali norma-norma dan hubungan sosial dalam kelompok bersangkutan sesuai dengan kebutuhannya. Namun apabila benih-benih konflik dibiarkan berkembang, maka kemungkinan besar keutuhan kelompok akan terancam. Abdulsyani[592] juga mengungkapkan bahwa selain dapat memperkuat norma-norma sosial yang hampir tidak berfungsi dalam kehidupan masyarakat, konflik merupakan proses penyesuaian (*adabtability*) antara norma-norma sosial yang lama dengan norma-norma sosial yang baru, sesuai dengan kepentingan yang dibutuhkan masyarakat pada saat tertentu. Jika konflik dapat diselesaikan, maka keseimbangan dapat ditemukan kembali. Beberapa hal yang perlu diperhatikan dalam menciptakan harmoni antarumat beragama adalah: 1) perlunya memahami ajaran agama masing-masing secara mendalam dan tepat; 2)sosialisasi wacana keagamaan yang inklusif; 3) merasa tidak puas dengan sikap toleransi malas dan ko-eksistensi, tetapi harus berupaya bersikap pro-eksistensi; 4) meningkatkan kualitas pendidikan yang melahirkn moralitas terpuji, yang ditandai dengan kemandirian, kedisiplinan, kejujuran, tanggung jawab, dan cinta pengetahuan.[593]

Ketiga, saling memahami sikap keberagamaan. Tujuan dialog, sharing, mediasi, dan kerjasama antarumat beragama pasca kerusuhan Situbondo 1996 adalah untuk menumbuhkan pemahaman akan sikap keberagamaan masing-masing. Hal ini ditegaskan Bapak Sripranowo, bahwa umat Kristiani tidak memiliki pemikiran yang negatif terhadap umat Islam, karena mereka tidak bersikap eksklusif.[594] Sikap keberagamaan meniscayakan orang beragama mampu memahami aspek normativitas dan historisitas agama.[595] Umi Sumbulah menegaskan bahwa sikap seseorang terhadap agama lain sangat dipengaruhi oleh pemahamannya. Dalam penelitian agama-agama, terdapat tiga pandangan keberagamaan yang menjadi cikal bakal munculnya teori pluralime, yakni: eksklusivisme, inklusivisme dan pluralisme-paralelisme.[596] Secara konsepsional, Islam memandang manusia secara positif dan optimistis, karena berasal dari satu keturunan yang sama, Adam dan Hawa. Keberagaman suku, ras, etnis, dan agama merupakan realitas sosial yang tidak terelakkan karena merupakan *sunnatullah*. Keragaman dan perbedaan merupakan rahmat dan karenanya Islam melarang pemeluknya melakukan pemaksaan agama (QS. 2:256 dan QS. 109:6). Dengan demikian, Islam menghargai dan memberikan keleluasaan hidup bagi agama-agama lain, sebagai hak dasar kemanusiaan yang musti dihormati dan dijunjung tinggi.[597]

E. Kesimpulan

Kesimpulan penelitian ini adalah: **pertama,** potret hubungan Islam-Kristen di Ranurejo memiliki basis sejarah yang kuat, sehingga mampu menumbuhkan relasi harmonis dan saling pengertian, karena desa tersebut dibuka pertama kali oleh orang-orang Kristen yang kemudian diabngun bersama-sama orang Islam yang datang belakangan. **Kedua,** kerukunan umat beragama di Ranurejo tercipta melalui dua medan budaya, yakni kegiatan keagamaan dan kegiatan sosial kemasyarakatan. Kegiatan keagamaan dimaksud adalah perayaan hari raya keagamaan, seperti Idul Fitri, Mauld Nabi, Hari Natal dan peringatan wafatnya Yesus Kristus, yang semuanya melibatkan kedua komunitas. Sedangkan kegiatan sosial yang menjadi medan budaya penciptaan kerukunan adalah arisan RT dan arisan PKK, interaksi

---

592Muhammad Yusuf, *Implikasi Konflik,* hal.169

593Umi Sumbulah, *Merekonstruksi Pluralisme Agama dengan Perspektif Al-Qur'an,* Jurnal "el-Harakah" UIN Malang, Edisi 59 Tahun XXIII, Maret-Juni 2003, hal. 84

594Sripranowo (Sesepuh Kristriani), *Wawancara*, Ranurejo, Situbondo, 3 Juni 2013.

595Muhammad Sholikhin, *Filsafat dan Metafisika dalam Islam; Sebuah Penjelajahan Nalar, Pengalaman Mistik, dan Perjalanan Aliran Manunggaling Kawula-Gusti* (Yogyakarta: Penerbit Narasi, cet.1, 2008) hal.75

596Umi Sumbulah, "Sikap Keberagamaan dalam Tradisi Agama-Agama Ibrahim" dalam *Jurnal Studi Islam "Ulul Albab"* UIN Malang, vol. 8, No. 1, tahun 2007, hal. 2.

597**Umi Sumbulah, *Merekonstruksi Realitas Pluralisme Agama Dengan Perspektif Al-Qur'an*,** dalam (http://syariah.uin-malang.ac.id/index.php?option=com_myblog&show=merekonstruksi-realitas-pluralisme-agama-dengan-perspektif-al-qura'an.html&Itemid=97#, diakses Juli 2013)

dalam kehidupan sehari-hari, saling berkunjung dan menolong, dan pernikahan beda agama. **Ketiga,** terdapat sejumlah faktor pendukung terciptanya kerukunan antarumat beragama, yakni adanya sikap toleransi dan saling menghormati, kearifan dakwah, dan dialog antaumar beragama yang dilakukan secara intensif khususnya pasca kerusuhan 1996. **Keempat,** di antara faktor penghambat kerukunan antarumat beragama adalah adanya salah persepsi dan salah paham, serta munculnya riak-riak konflik keagamaan. Menurut Edward Mortimer[598] kendala penciptaan kerukunan umat Islam dan Kristen adalah sejarah penaklukan pada zaman Nabi dan kekhilafahan, penyerbuan orang Islam ke sejumlah negara yang dalam kekuasaan Kristen, Perang Salib dan masa kolonialisme barat atas dunia Islam. **Kelima,** Kerusuhan Situbondo berimplikasi nefatif dan positif terhadap relasi Islam-Kristen di Ranurejo, yakni di satu sisi menumbuhkan kekhawatiran dan trauma psikologis pada sebagian masyarakat, namun di sisi lain tercipta relasi yang semakin erat, dan tumbuhnya pemahaman terhadap sikap keberagamaan masing-masing. Secara umum relasi kedua agama di daerah ini memiliki tonggak historis yang mapan, sehingga peristiwa sepuluh sepuluh 1996-pun tidak berpengaruh signifikan bagi kebersamaan dan keutuhan mereka, kecuali kekhawatiran dan trauma yang kini telah pulih dan gelombang konflik yang kecil. Demi mempertahankan harmonisasi dan integrasi sosial yang kuat, masyarakat Ranurejo melakukan transformasi pemahaman dan sikap keberagamaan teologis dari yang eksklusif ke pemahaman teologi inklusif-pluralis. Konflik antara Islam dan Kristen, menurut Nursyam[599] pada dasarnya berhubungan dengan doktrin-doktrin teologi yang eksklusif dan saling meniadakan. Masing-masing memiliki *truth claim* sebagai agama yang benar, sehingga diantara umat kedua agama ini juga berkeinginan untuk mempertahankan dan menyebarkan agama berdasarkan *truth claim* tersebut. Kendati menurut Th. Sumartana,[600] sejarah penyebaran Kristen di Indonesia mengikuti gerak *VOC,* tetapi landasan kerukunan sebagaimana ditulis A.A. Yewangoe[601] bahwa kerukunan adalah manifestasi kasih Allah dalam Yesus Kristus dalam persekutuan dengan Roh-Nya yang kudus, juga menjadi tonggak yang kuat bagi umat Kristiani dalam menjalin hubungan harmonis dengan agama lain, seperti di dusun Ranurejo.

BIBLIOGRAFI

Buku dan Artikel:

Al-Qaradhawi, Yusuf. *Fatwa-fatwa Kontemporer, jilid 3*, terj. Abdul Hayyie Al-Kattani dkk. Depok: Gema Insani, 2006, cet. 2.

Azra, Azyumardi."Bingkai Teologi Kerukunan Hidup Antarumat Beragama: Perspektif Islam", dalam Weinata Sairin (ed.), *Kerukunan Umat Beragama Pilar Utama Kerukunan Berbangsa: Butir-Butir Pemikiran.*Jakarta: Gunung Mulia, cet. 2, 2006.

Eaton, Richard M. "Pendekatan Terhadap Studi Konversi Islam India", dalam Richard C. Martin, *Pendekatan Kajian Islam dalam studi Agama.*Surakarta: Muhammadiya University Press, 2001.

Gea, Antonius Atosökhi dkk, *Relasi dengan Tuhan.* Jakarta: PT Elex Media Komputindo, cet. Ke-4, 2006.

Gerungan,W.A. *Psikologi Sosial.* Bandung: Rafika Aditama, 2003.

Husein, Fatimah.*Muslim-Christian Relations in the New Order Indonesia–The Exclusivist and Inclusivist Muslims' Perspectives.* Bandung: Mizan Pustaka, 2005.

598Kate Louise Stevens, *Hubungan Antara Orang Kristen Dan Islam Di Indonesia (Studi Kasus: Universitas Muhammadiyah Malang),* (Malang: UMM, 2006), hal. 19

599 Nursyam, "Radikalisme dan Masa Depan Hubungan Agama-Agama: Rekonstruksi Tafsir Sosial Agama", dalam Ridlwan Nasir (Ed.), *Dialektika Islam dengan Problem Kontemporer,* (Himpunan Orasi Ilmiah Guru Besar IAIN Sunan Ampel Surabaya), (Surabaya: IAIN Press & LKiS, 2006) hal. 258-259.

600 Th. Sumartana, Sekelumit Sejarah Gereja Protestan. Dalam: Moch Qosim Mathar (Pengantar), *Sejarah, Teologi dan Etika Agama-Agama* (Yogyakarta: Dian/Interfidei, cet. 2, 2005), hal. 80

601 A.A. Yewangoe, *Agama dan Kerukunan* (Jakarta: Gunung Mulia, cet. 4, 2009) hal. 48-49

Kasdi, Abdurrahman. Agama dan Transformasi Sosial: Eksistensi Islam dan Peran Ulama dalam Perubahan Sosial" dalam *Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam.* STAIN Ponorogo, Vol.9 No. 2 Juli 2009.

King, Charlotte. *Dampak Peristiwa Situbondo, 10 Oktober 1996,* Jurusan Ilmu Komunikasi Fakultas Ilmu Sosial dan Politik (ACICIS-Australian Consortium for In-Country Indonesian Studies), Universitas Muhammadiyah Malang, 2002.

Marzuki, *Kerukunan Antarumat Beragama dalam Wacana Masyarakat Madani: Analisis Isi Piagam Madinah dan Relevansinya bagi Indonesia* (PDF), diakses Maret 2013.

Nugroho, Singgih. *Menyintas dan Menyeberang: Perpindahan Massal Keagamaan Pasca 1965 di Pedesaan Jawa.* Penerbit: Syarikat, cet.1, 2008.

Nursyam, "Radikalisme dan Masa Depan Hubungan Agama-Agama: Rekonstruksi Tafsir Sosial Agama", dalam Ridlwan Nasir (Ed.), *Dialektika Islam dengan Problem Kontemporer"*Himpunan Orasi Ilmiah Guru Besar IAIN Sunan Ampel Surabaya. Surabaya: IAIN Press & LKiS, 2006.

Perangkat Desa Sumberanyar, *Profil Desa Sumberanyar Kecamatan Banyuputih Kabupaten Situbondo*, 1999, Situbondo, Assarif, cet. 4.

Reslawati, *Minoritas di Tengah Mayoritas: Interaksi Sosial Katolik dan Islam di Kota Palembang.* Majalah "Komunika" Vol. 10 No. 2, 2007.

Sairin,Weinata dkk. *Pelaksanaan Undang-undang Perkawinan dalam Perspektif Kristen*. Jakarta: Gunung Mulia, cet. 2, 1996.

Santoso, Thomas.*Kekerasan Politik-Agama: Suatu Studi Konstruksi Sosial Tentang Perusakan Gereja di Situbondo, 1996* (Disertasi), Universitas Airlangga Surabaya, 2002.

Scharf, Betty R. *Sosiologi Agama.edisi kedua.* Jakarta, Prenada Media, cet.1, 2004.

Shofan, Moh. *Pluralisme Menyelamatkan Agama-Agama.* Yogyakarta: Samudra Biru, cet. 1, 2011.

Sholikhin,Muhammad. *Filsafat dan Metafisika dalam Islam; Sebuah Penjelajahan Nalar, Pengalaman Mistik, dan Perjalanan Aliran Manunggaling Kawula-Gusti.*Yogyakarta: Penerbit Narasi, cet.1, 2008.

Stevens, Kate Louise *Hubungan Antara Orang Kristen Dan Islam Di Indonesia (Studi Kasus: Universitas Muhammadiyah Malang).*Malang:UMM, 2006.

Sumartana,Th. "Sekelumit Sejarah Gereja Protestan" dalam Moch Qosim Mathar (Pengantar), *Sejarah, Teologi dan Etika Agama-Agama.* Yogyakarta: Dian/Interfidei, cet. 2, 2005.

Sumbulah, Umi. "Sikap Keberagamaan dalam Tradisi Agama-Agama Ibrahim" dalam *Jurnal Studi Islam "Ulul Albab"* UIN Malang, vol. 8, No. 1, tahun 2007.

-----*Islam "Radikal" dan Pluralisme Agama: Studi konstruksi Sosial Aktifis Hiizb al-Tahrir dan Majelis Mujahidin di Malang tentang Agama Kristen dan Yahudi* (Disertasi) IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2006.

-----*Merekonstruksi Pluralisme Agama dengan Perspektif Al-Qur'an,* Jurnal "el-Harakah" UIN Malang, Edisi 59 Tahun XXIII, Maret-Juni 2003.

Suseno, Franz Magnis. "Memahami Hubungan Antar Agama di Indonesia" dalam *Memahami Hubungan Antar Agama.* Yogyakarta: eLSAQ Press, cet.1, 2007.

Tim Penulis, *Instrumen Pendataan Profil Desa/Kelurahan Sumberanyar Banyuputih*, Badan Pemberdayaan Masyarakat & Perempuan tahun 2010.

Tim Penulis, *Riuh Di Beranda Satu: Peta Kerukunan Umat Beragama di Indonesia. Seri II.* Jakarta:

Balitbang Depag RI, 2003.

Wahid, Abdurrahman."Dialog Agama dan Masalah Pendangkalan Agama" dalam Komaruddin Hidayat (Ed.), *Passing Over: Melintasi Batas Agama.* Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, cet.2, 1999.

Yewangoe,AA. *Agama dan Kerukunan.* Jakarta: Gunung Mulia, cet. 4, 2009.

Yusuf, Muhammad. *Implikasi Konflik Historis Islam-Kristen Barat Terhadap Munculnya Stigmatisasi Permusuhan.* Jurnal Studi Islam "Ulul Albab" volume 9, No. 2, tahun 2008.

Zainuddin, M. *Relasi Islam-Kristen; Konstruksi Sosial Elit Agama tentang Pluralism dan Dialog antarumat beragama di Malang* (Disertasi) IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2008.

Internet:

Ansari, *Perspektif Kerukunan Hidup Umat Beragama Dalam Islam* (PDF), diakses November 2012.

Aritonang, Jan S. *Sejarah Perjumpaan Kristen dan Islam di Indonesia*, dalam http://books. google. co.id/, diakses April 2013.

http://groups.yahoo.com/group/islam-kristen/message/15766 atau http://noes.tripod. com/hancur.html, diakses 12 Mei 2013.

http://www.tempo.co.id/ang/min/01/34/nas3.htm, diakses 12 Mei 2013.

http://situbondo.go.id/index.php?option=com, diakses 12 Mei 2013

http://upkbanyuputih.wordpress.com/diakses 12 Mei 2013

http://www.republika.co.id/diakses 2 Mei 2013.

http://www.republika.co.id/berita/ensiklopedia-islam/fatwa/10/05/01/113862-hukum-nikah-beda-agama-dalam-islam-dan-kristen-samakah, diakses 4 Juli 2013

id.wikipedia.org/wiki/Gereja_Kristen_Jawi_Wetan, diakses 10 Januari 2013

Sumbulah,Umi. *Merekonstruksi Realitas Pluralisme Agama Dengan Perspektif Al-Qur'an*, dalam (http://syariah.uin-malang.ac.id/index.php?option=com_my-blog&show=merekonstruksi-realitas-pluralisme-agama-dengan-perspektif-al-qura'an.html&Itemid=97#, diakses 12 Juli 2013

Zainuddin,M. *Konstruksi Sosial Elit Agama tentang Pluralism dan Dialog antarumat beragama di Malang* (http://tarbiyah.uin-malang.ac.id/index.php?option= com_content&view=article&id=77:konstruksisosialelitagama&catid=53: jurnal &Itemid=124), diakses 12 Juli 2013

Islamic Philanthropy in The Netherlands: Indonesian's Muslim Experiences

Oleh: Ariza Fuadi, MA

Dosen STIA Alma Ata Yogyakarta dan Alumni Universitas Leiden, Belanda

Abstract

The experiences of Islamic philanthropy practices in Western that generally non-Muslim countries are different from the Muslim countries. The existence of a majority Muslims makes the process of Islamic philanthropy easier, while in the Western world where the Muslim community is a minority and poverty is not the main issue, the movements have more difficulties and need interpretations in which they do not against the ideal aspects of Islamic law. In the Netherlands that also as a non-Muslim country, the practice of Islamic philanthropy is faced by a situation in society where it is more difficult to collect and transfer zakat, infaq, and sadaqa. One of the Muslim groups in the Netherlands comes from Indonesia. They have its own experiences to conduct Islamic philanthropy in the Netherlands. Therefore, this paper tries to explore on the experiences of Indonesian Muslim community in the Netherlands practicing Islamic philanthropy.

Keywords: *Islamic philanthropy, Indonesian Muslim, The Netherlands.*

A. Introduction

Philanthropy is defined as the voluntary act of charity or providing voluntary services which is committed by one person to others as an expression of care or compassion.[602] In Islam, the concept of philanthropy concerns voluntary charities and voluntary services such as *zakat, infaq, sadaqa,* and *waqf*.[603] Within the concept of philanthropy there exists a religious aspect that not only performs a social concern but also reflects moral and spiritual values. Hence, it is not surprising that the Qur'an strongly encourages the wealthy Muslims to help or care for the poor.

Morally, every Muslim has an obligation to apply the practice of Islamic philanthropy in the form of *zakat* payment, while *infaq, sadaqa,* and *waqf* are not obligatory but rather suggestions. To make the payment of *zakat, infaq, sadaqa,* and *waqf, some* Muslims give the money directly to the receiver. Some others pay it through an institution or organization which deals with the movement of Islamic philanthropy. In Western countries, as they are generally non-Muslim countries, the experiences of Islamic philanthropic institutions are different from those in the Muslim countries. The existence of a majority of Muslims makes the process of Islamic philanthropy easier, while in the Western world where the Muslim community is a minority and poverty is not the main issue, the movements have more difficulties and need interpretations in which they do not against the ideal aspects of Islamic law. The atmospheres in societies in the non-Muslim countries do not support policies for the lives of Muslims related to the practice of Islamic teaching.

Netherlands as a non-Muslim country also has its own experiences. The movement of Islamic philanthropy is faced by a situation in society where it is more difficult to collect and transfer *zakat, infaq*, and *sadaqa*. One of the Muslim groups in the Netherlands comes from Indonesia. This group arrived in the late 1960s. The practice of Islamic philanthropy among Indonesian Muslims is based on

602 Prihatna, Andi Agung, "Philanthropy and Social Justice in Indonesia", in Islamic Philanthropy and Social Development in Contemporary Indonesia, edited by: Chaider S. Bamualim, Cheyne Scott, Dick van der Meij, and Irfan Abubakar, Jakarta: The Ford Foundation and Center for the Study of Religion and Culture (CSRC), 2006, p. 5.

603 Prihatna, Andi Agung, "Philanthropy and Social Justice in Indonesia", p. 7

an organization of activity centralized in a mosque or a building which is then used for prayer. Among several Indonesian organizations in the Netherlands, there is a Muslim community that practices Islamic philanthropy. It is located in The Hague, namely the PPME branch of The Hague. This organization is under the umbrella of Persatuan Pemuda Muslim se-Eropa/PPME (Young Muslim Association in Europe) in the Netherlands.

An interesting issue is the practice of giving charity or philanthropy. Since the community is a Muslim, they practice philanthropy based on Islam, which is referred to with the concepts *zakat*, *infaq*, and *sadaqa*. This practice is an intriguing phenomenon, since it occurs in the Netherlands which is known as a secular country, where Muslims are a minority. The practice of Islamic philanthropy, thus, would have to be difficult for the Indonesian Muslims.

Meanwhile, this phenomenon can be seen as an indication of the high level of social solidarity in non-Muslim countries. This is due to social and economic aspects. Indonesian Muslims in the Netherlands experience social problems as a minority, because they cannot practice their religious teachings as they do in Indonesia. Yet, on the other side, they are generally economically more prosperous than those in Indonesia. With their experience of being Indonesian Muslims in the Netherlands, they are balancing it with another religious practice through the payment of charity and they are trying to minimize the poverty of Indonesian Muslims to develop Muslims in Indonesia. However, it should be noticed that they have other experiences of this practice, which are different from the experiences in Indonesia. It should be studied how they deal with the situation and conditions to practice Islamic philanthropy as a minority in the Netherlands.

Therefore, this study attempts to shed light on the Indonesian Muslims in the Netherlands and their practice of Islamic philanthropy. In this regard, several notions should be discussed. What does philanthropy in Islam? What purpose does the practice of Islamic philanthropy have in society? This study also endeavors to explore the circumstances of the Muslim communities in the Netherlands. And what does the reason for the society to conduct such practices under the circumstances in the Netherlands? Furthermore, the last question which is the main question is how this Indonesian Muslim society in The Hague deals with the circumstances in the Netherlands regarding the practice of Islamic philanthropy? In addition, what are their experiences in practicing Islamic philanthropy?

In order to answer the above questions, I have conducted library research to explore the history and the normative aspects of philanthropy in Islam. Many scholars are involved in the discussion of the practice of Islamic philanthropy. It should be understood that in the Qur'an and Hadith, there is no comprehensive explanation that discuss its practice. So far philanthropy among the Muslims is practiced traditionally. It means that society gives charity directly to the receivers, which is generally for consumptive purposes. Hence, the ideal aspects of Islamic philanthropy should be reinterpreted appropriate with the universal principals of Islam. It should be noticed that those principals should be understood to protect human rights in the recent context.[604]

Furthermore, it can also be seen from a social religious phenomenology perspective. This society practice Islamic philanthropy in an area where Muslims are a minority. In this context, they have had different and difficult experiences in the practice of Islamic philanthropy. Therefore, it is important to know first about the social context in the Netherlands to the Muslims. Additionally, the programs, financial sources, actors, beneficiaries, and motives as well as the roles in the community that adjust to the environment of the country are compared. Several interviews were the primary source of this study; as secondary sources books and articles which discussed related studies and had supportive the data were used.

604 Bjon Olav Utvik, "The Modernizing Force of Islamism," in John L. Esposito and Francois Burgat (edt), Modernizing Islam: Religion in the Public Sphere in Europe and the Middle East (New Jersey: Rutgers University Press, 2003), p. 48

B. Ideal Aspect of Islamic Philanthropy

The term philanthropy spread in the 5th century BCE in the classical Greekworld. The word philanthropy derives from the Greek words phileo and anthropos. Phileo means love or the particular aspect of love which in ancient Greek represents one of four major word groups to reveal the concepts of love or desire; the other three are eros, stergo, and agape. Anthropos is defined as "humankind" in the widest sense of the word, without discriminating any single human being.[605] The term philanthropy can be defined as the desire of humans to help others which is indicated by giving or acts of charity as a form of love of mankind.[606]

The history of philanthropy begins with the Judaic idea of sedaqa and the Greek idea of philanthropy. Both ideas emphasized helping the community and the needy. These ideas grew in importance with the advent of the Christian era and the Muslim religion. The term 6eda7a in Hebrew is similar to the term sadaqat in Arabic which means right, privilege, grant, or gift. The word philanthropy is probably mostly used in English as a synonym for charity. This term, charity or philanthropy, has the moral and religious explanations that consider from the two perspectives of the donor and the recipient. On the one hand, it is a gift or grant required by law; on the other hand, it also represents a right for the poor as recipients in the community.[607]

Some scholars, however, emphasize that the two terms of philanthropy and charity are distinct phenomena. In this context, charity is seen as having spiritual or religious motivations. Unlike charity, philanthropy has been understood to be from the rational realm in the nineteenth and twentieth centuries. Philanthropy has its roots in the Western experiences, where nations began to develop a sense of responsibility for the weak starting in the eighteenth century. According to Robert Payton as quoted in Ami Singer's book, the difference in the definitions of charity and philanthropy is that charity is defined as a relief or mercy to relieve suffering, while philanthropy is translated as a development to increase the quality of life and create a better future.[608] However, this distinction between philanthropy and charity is not made universally, since it is complicated to separate relief from development, especially in other languages.

After reviewing the term philanthropy, the meaning of philanthropy can then be defined as a voluntary action implemented for public good. Action in this context involves an individual act of giving money, material goods or services in the form of donated time and knowledge. In addition, public good is defined as the people or community outside to the family. In Islam, the concept of public good comes from the idea of maslaha which is usually translated as a public interest; something which goes beyond the immediate family.[609] Based on the idea of maslaha, which is related to the practice of philanthropy or giving charity in Islam, Islamic philanthropy could be defined as an action of voluntary services or giving charity, a generosity to give donations to people outside the family and in the public interest.

In the Qur'an, the concept of the philanthropy is strongly encouraged in several verses. These verses appeal to Muslims, especially to the wealthy ones, to give donations or services as an expression of care for the poor people, for example to orphans, poor widows, people who have a debt and struggle to pay it. Within these verses, the concept of Islamic philanthropy contains a religious aspect which

605 Marty, Sulek, "On the Classical Meaning of Philanthropia", in Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly, Vol 39, No. 3 (SAGE Publications, June 2010), p. 386.

606 Marty, Sulek, "On the Modern Meaning of Philanthropia", in Nonprofit and Voluntary Sector

Quarterly, Vol 39, No. 2 (SAGE Publications, April 2010), p. 199.

607 Amy, Singer, Charity in Islamic Societies, (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), p. 4

608 Amy, Singer, Charity in Islamic Societies, p. 6.

609Amy, Singer, Charity in Islamic Societies, p. 8.

reflects the moral and social value of improving individual and communal prosperity.[610]

Moreover, Muhammad's history of poverty encourages the tradition of philanthropy within society, especially among Muslims. Muhammad was an orphan who suffered poverty in his childhood and youth. Some of the people around him in Meccan society including people of various tribes and social backgrounds were living in poor circumstances. When Muhammad became a prophet, the first revelations to him in Mecca known as Meccan verses of the Qur'an emphasized generosity and giving alms.[611] Furthermore, there is a Madith with a strand on the authority of Yazid b. Abi Cabib: 'A man asked the Prophet about the most meritorious feature in Islam. "That you feed [the poor] and that you greet anyone whether you know him or not," the Prophet answered.'[612] This Madith clearly explains that charity was expected from Muslims in the Prophet's era.

Other parts of history also indicate the existence of philanthropy; for example when Muhammad's military fought against Tabuk in the year 630 c.e. Many citizens could not pay for the requirements of war, such as riding animals, weapons, food, and supplies. People then gave donations in various forms to them. Additionally, philanthropy is emphasized in the Qur'an, especially in the eighth and ninth verses which are about themes of involvement in war and helping others in fight. The final reference to the practice of philanthropic traditions concerns the institutional or involuntary almsgiving that is imposed on the community. This occurred soon after the hijra of Muhammad from Mecca to Medina in the year 622 c.e.[613]

These histories indicate that philanthropy was enjoyed and practiced by Muslims in the first century of Islam. The practice of generosity at that time could be called Islamic philanthropy, since a substantial aspect of almsgiving was similar to the meaning of philanthropy but done in the frame of Islamic law. In order to achieve public good or ma6la8a for the practice of Islamic philanthropy, it should be noted, philanthropy has to be done with lawfully earned money. In Islam, the concept of wealth is that all wealth left after the necessary is used for personal and family expenses belongs to God, and all philanthropy should be for the pleasure of God alone.[614]

There are two types of Islamic philanthropy. There is *zakat*, which is obligatory, and it is the right of the poor over the wealth of the rich, which amounts to 2.5% of a year's savings. In the Muslim world, the obligation to pay *zakat* is refers to the Islamic doctrine that the poor have a right to the wealth of the people. In other words, paying *zakat* is giving back the right of wealth to the poor. However, many activists of Islamic philanthropy see *zakat* as a kind of philanthropy, as a voluntary gift, since many Muslims pay *zakat* of their own volition. It is also an expression of kindness and a spiritual investment. Muslims who do not pay *zakat* will not be punished by the state, and not paying is unlawful.

The other type is *sadaqa* or voluntary charity, which depends on the existing needs and the amount of excess wealth. The Qur'an clearly states that *zakat* is an involuntary alms tax or obligation for Muslims (Q 9:60) and *sadaqa* is voluntary giving (Q 3:39). These two practices, *zakat* and *sadaqa*, provide the basic framework of theory and practice to philanthropy. Over time, *sadaqa* has developed to mean a wider range of voluntary services. There are *waqf* (pious endowment) and *infaq* (pious spending) which are also part of *sadaqa* in the context of voluntary charity. In brief, the donations of Islamic philanthropy to the right people are covered by the practice of *zakat, infaq, sadaqa,* and *waqf.*

---

610 Andy Agung Prihatna, "Philanthropy and Social Justice in Indonesia", in Islamic Philanthropy and Social Development in Contemporary Indonesia, edited by: Chaider S. Bamualim, Cheyne Scott, Dick van der Meij, and Irfan Abubakar, Jakarta: The Ford Foundation and Center for the Study of Religion and Culture (CSRC), 2006, p. 7.

611 Michael Bonner, "Poverty and Economics in the Qur'an", in Journal of Interdisciplinary History, xxxv:3 (Massachusets: MIT, 2005), p. 394.

612 G.H.A. Juynboll, Encyclopedia of Canonical Hadith, (Leiden, Boston: Brill, 2007), p. 275.

613 Michael Bonner, "Poverty and Economics in the Qur'an", p. 394.

614 Quoted from Shahid Athar. M. D, Islamic Philanthropy: For the love of God,

http://www.islamfortoday.com/athar21.htm, February 10, 2011.

C. Social Conditions in the Netherlands with Regards to Its Muslim Society

The existence of Islam in the Netherlands is a relatively new phenomenon despite its initial introduction a few centuries ago. Islam first appeared in the 16th century, due to the Netherlands's occupation of Indonesia (a predominantly Muslim country). The first Indonesian people who arrived in the Netherlands in 1602 were a group of Muslims of Aceh, who came as guests. Thereafter, there is no information that other Indonesian people visited the Netherlands until the 19th century.[615]

At the end of the 19th century, the colonial government made a new policy for Indonesia called *de ethische politiek* or the ethical policy to express their regret after occupying the archipelago for hundreds of years, and gave a favor to the Indonesians. The Dutch government started to erect schools in Indonesia and gave an opportunity to members of the royal family to visit the Netherlands to study. As a result, many members of the royal family arrived to the Netherlands to study. Generally, it could be said that, as a royal family, their religious background was not strong compared to *santri* (a pious Muslim and student of a *pesantren/*Islamic boarding school). There were only few Indonesian students knowledgeable about Islam at that time. Therefore, they had no strong intention to establish a Muslim organization in the Netherlands.[616]

In 1930, a group of Muslims from Indonesia established an organization which used 'Islam' in its name, "Perkoempulan Islam" or Islamic Group. This group was supported and legalized by the Dutch government and became the first group that used Islam in its name in the Netherlands. They succeeded to establish a cemetery for Muslims. From this, it can be said that the first Muslim organization in the Netherlands came from Indonesia. This is no surprise since Indonesia was occupied by the Netherlands at that time.[617]

In 1947, a group of Muslims from the Ahmadiyya branch of Rabwah came to The Hague to spread Islam. Ahmadiyya spread Islam by oral and literary tradition. They held a discussion with society in the Netherlands, while they also published some books about Islam in the Ahmadiyya version. The Ahmadiyya branch of Rabwah is generally known for their idea that the last prophet is Mirza Ghulam Ahmad. It is different from other Muslim or orthodox Muslim views that acknowledge Muhammad as the last prophet. However, this group can be said to be the earliest group of Muslims who spread Islam in the Netherlands. Finally, and more importantly, in 1953 a number of embassies of Islamic countries in the Netherlands supported the Ahmadiyya group to build a mosque, Mobarak Mosque, in The Hague. This mosque is famous as it is the first mosque in the Netherlands. Moreover, this group translated al-Qur'ān, (the Holy Qur'ān), into the Dutch language in 1955.[618]

The largest number of Muslims in the Netherlands is formed by guest workers from North Africa and Turkey, who came to the Netherlands in the beginning of the 1960s. The estimated number of Muslims in 1971 was about 50,000; it doubled in 1975 to about 100,000, and in 1994 it had increased to 628,000.[619] At the start of 2009, the population of Muslims in the Netherlands was estimated at 907,000. This population was equivalent to 6% of the Dutch population.[620] With the rising population of Muslims in the Netherlands, there was also an increase in the number of mosques to a bit over 475 mosques in 2007.[621] However, there are only a few mosques in the Netherlands that are managed by Indonesian

615 Harry A. Poeze, *In het land van de overheerser,* vol 1, (Dordrecht: Foris Publications, 1986), p. 2-3.

616 Muhammad Hisyam, *Young Muslim Association in Europe,* (The Hague: PPME/YMAE, 1996), p. 10-11.

617 Harry A. Poeze, *In het land*, p. 289.

618 N.J.G. Kaptein, "Islam in Present-Day Dutch Society" in W.A.L. Stokhof and N.J.G. Kaptein, *Beberapa Kajian Indonesia dan Islam,* (Jakarta: Seri INIS no. 6, 1990), p. 201.

619 Jan Rath, Thijl Sunier and Astrid Meyer, "Islam in the Netherlands: The Establishment of Islamic Institutions in a De-Pillarizing Society", *Journal of Economic and Social Geography*, vol. 88 (4), (the Netherlands: 1997), p. 389.

620 Sadik Harchaoui and Team, *The Position of Muslims in The Netherlands: Facts and Figures,* (Utrecht: FORUM Institute for Multicultural Affairs, 2010), p. 8.

621 Sadik Harchaoui and Team, *The Position of Muslims,* p. 37.

Muslims. Most of them are built and managed by the Turkish, Moroccan, or Pakistani Muslims or Muslims of the Surinamese community, respectively. A lot of the Muslim immigrants came to work in the Netherlands as unskilled workers from various Mediterranean countries. After several years, they brought their families from their homelands and thus form the majority of Muslims in the Netherlands.

The increases in the number of workers which arrived in the Netherlands and henceforth brought along their families indicate that they had a better work prospects in the Netherlands that in their own countries. However, there is another reason why migrant workers were not going back to their home countries. It is stated that workers from Turkey and Morocco had a dilemma: in their own countries, the economic situation had become worse, and many of them feared a return to bleaker conditions. Therefore, they brought their families to permanently reside in the Netherlands to live more prosperous lives.[622]

Recently, this can also be said of Indonesian workers who work in the Netherlands. Although they live as low-wage workers, they keep working and survive in the Netherlands because they earn more money than if they were working in Indonesia. In the context of Muslims in the Netherlands, there is no big problem related to economic matters. Muslims can survive well economically in the Netherlands. However, there is another problem for them related to religious practices and the implementation of Islamic principles. The situation in the Netherlands, as a non-Muslim country, is challenging for some Muslims in regards to their religious, socio-cultural, economical, organizational, legal, and political duties. As a minority in a non-Muslim country, it is not enough to be just good Muslims; if they do not have the intention and desire to transfer their religion to future generations, the Muslim community will disappear and be affected by other communities in the Netherlands.[623]

This is caused by the fact that Islam has just arrived in the Netherlands, a long time after Christianity. The position of Islam as compared to Christianity is rather weak, since Christianity has been the dominant religion in the Netherlands for many centuries and has had a great influence on Dutch society. Therefore, Christianity has historical roots in the shaping of Dutch society. It can be seen in the implementation of religious holidays in the Netherlands. The Dutch Constitution warrants religious freedom. Theoretically, all religions in Dutch society are considered equal and the Government remains neutral in religious affairs.[624] Subsequently, tolerance of minority practices lies in the principle of European liberal democracies that allows and protects minorities and their social practices.[625] However, the implementation of this principle in practice differs from its theoretical terms.

In practice, only Christian religious holidays are acknowledged by the Government. In Dutch society, Christian religious holidays are always public holidays for all communities, whilst festivals of other religions are not celebrated publicly. A controversial conflict happened in 1984; a Muslim woman asked to have a day off without getting paid to celebrate the Breaking of the Fast at the end of *Ramaḍān.* Her employer refused it but she still did not come to work, and she was fired immediately. She appealed to the Court of Den Bosch. The Court ruled that she was right and principally she had a right to have a day off to celebrate her religious holiday. However, the Supreme Court refuted the case on the grounds that Christian holidays have been culturally accepted in Dutch society as a day off regardless of faith or religion. For this reason, religious holidays of Islam, Hinduism, and Judaism cannot be seen as equal to Christian holidays. Therefore, there is a distinction between Christian holidays, as it is the largest

622 M. Sahin, P. Nijkamp, T. Baycan-Levent, *Multicultural Diversity and Migrant Entrepreneurship: the Case of the Netherlands*, ITU A|Z, vol: 4, no: 1, 2007, p. 28.

623 M. Ali Kettani, *Muslim Minorities in the World Today,* (London: Mansel Publishing, 1986), p.1. See also Sujadi, "The Policies of Young Muslim Association in Europe for its Indonesian Muslims in Dutch Society: A Re-examination*",* in *Al-Jami'ah Journal* vol. 44, No. 1, (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2006), p. 54-55.

624 N. J. G. Kaptein, "Islam in Present-Day", p. 203.

625 Maleha Malik, "Accommodating Muslims in Europe: Opportunities for Minority *fiqh*", in *ISIM Newsletter, No.13* (Leiden: ISIM, 2003), p. 10.

religion, and other religious holidays in the Netherlands.[626]

Furthermore, the social attitude in the Netherlands changed dramatically towards Islam. Dutch society has seen increasing tensions to immigrant groups, especially Muslims. This started after the 9/11 attacks, which presented assumed global threats and tensions of Islam towards other countries, including the Netherlands. The murder of film director and columnist Theo van Gogh in a public space on November 2, 2004 by Mohammed Bouyeri has also caused a series of arson attacks and a wave of threats to the Muslim community in the Netherlands.[627] Following the murder of Theo van Gogh, a number of Muslim websites appeared praising the murder and making death threats against other people.

After the murder of Theo van Gogh, the Netherlands has made a significant effort to develop training for *imām*s (religious leaders) at public universities. After the murder, Dutch politicians proposed that *imām*s trained outside the Netherlands should no longer have the right to preach in Dutch mosques. The Parliament decided that mosques were only entitled to employ *imām*s that had been trained in the Netherlands from 2008 onwards.[628]

In 2005, a survey was conducted among Turkish and Moroccan residents in the Netherlands which showed that they experienced discrimination due to their country of origin, religion and/or skin color during the preceding years. This survey reported that Moroccans experienced more serious incidents of discrimination and a wider range of incidents than Turks. Young people were reported to have more experiences as compared to older people. However, the actual level of discrimination toward the Muslim community is hard to determine. It is believed to have been more widespread in 2008 as a result of the debate on Muslims in part because of the release of the film "Fitna."[629] This film, released by politician Geert Wilders, is made to argue that Islam encourages acts of terrorism, anti-Semitism, violence against women, violence and subjugation of infidels and against homosexuals.

It is indicated that Islamophobia in the Netherlands increased considerably after 2000. Strengthened by terrorist attacks, the war on terror, and the fear of terrorism, negative attitudes towards Muslims have been increasing in Dutch society. These tensions happen since there are many immigrants, especially Muslim immigrants, who have not gone back to their home country. Because of this, many Dutch people are concerned that Muslims with their traditions, attitudes and practices, will damage democracy in Dutch society. They fear that the existence of the Muslims will destroy Dutch values such as individuality and openness. They fear that the immigrants' nationalism towards their home countries will replace the Dutch political system. The obedient role of women in Muslim cultures pertaining marriages, especially of underage girls, as have been reported in other European countries, clash with Dutch and European values.[630]

It seems that the social conditions within the Netherlands are not really supportive of the position of Muslims within Dutch society. The serious problem faced by the Muslim community relates to the social interests of the majority. The process of assimilation can effectively destroy the characteristics of Islam as a minority religion if the Muslim community is badly organized. The degradation of Islamic identity because of other religions or cultures will increase. For example, as Kettani said, the phenomenon of

---

626 W. A. Shadid and P.S. van Koningsveld, "Institutionalism and Integration of Islam in The Netherlands", in *The Integration of Islam and Hinduism in Western Europe,* (The Hague: Kok Pharos, 1991), p. 109.

627 Frank J. Buijs, "Muslims in the Netherlands: Social and Political Developments after 9/11", in *Journal of Ethnic and Migration Studies,* Vol. 35, No. 3, (London: Routledge, 2009), p. 422.

628 Albrecht Fues, "Islamic Religious Education in Western Europe: Models of Integration and the German Approach", in *Journal of Muslim Minority Affairs,* vol. 27. no. 2 (London: Routledge, 2007), p. 221.

629 Sadik Harchaoui and Team, *The Position of Muslims,* p. 33.

630 Ervin Staub, "Preventing Violence and Terrorism and Promoting Positive Relations between Dutch and Muslim Communities in Amsterdam", in *Peace and Conflict: Journal of Peace Psychology, 13(3)* (New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, 2007), p. 4.

mixed marriages between Muslims and Christians will speed up the process of assimilation. This process usually leads the minority to follow the religion of the majority. The process of assimilation will occur swiftly and seriously among Muslims if community or religious centers for Muslims and even Islamic schools for Muslim children have not been established.[631] As a result, the process of assimilation will spread widely within the Muslim minority community. It will also make it difficult for the community to look at the changed situation to keep the power of Islam in their lives. Muslims might be even more confined to the majority, the influence of which might be harmful to Muslims.

D. The Experiences of Indonesian Muslims in The Hague towards the Practice of Islamic Philanthropy

The Indonesian Muslims PPME branch of The Hague was established in 1975, together with the PPME branches of Amsterdam and Rotterdam.[632] This new branch of PPME was housed in Al-Ittihad, a small building in Daguerrestraat 2, in The Hague. In this small building many activities of the organization took place, especially the weekly meeting on Saturday night.

However, the organization developed, and the number of members grew so much that there was not enough space to accommodate their activities any more. Therefore, the board and the members of the organization planned to build a bigger building which would be a mosque and it could house their activities. In 1995, Probosutedjo, the younger brother of Suharto (the Indonesian President 1966-1998), visited the hospital in Leiden to see his older brother who was sick. During his visit to the Netherlands, Probosutedjo had a discussion with the Indonesian Ambassador, Drs. J.B. Soedarmanto Kadarisman. Although the Ambassador is a Christian, he introduced Indonesian Muslims to Probosutedjo as they were looking for donators to raise money to build a mosque. Through the Ambassador who acted as a mediator, Probosutedjo bought an unused church, namely the *Immanuelkerk*, on Heeswijkplein 170-171, in The Hague, which was later used as a mosque.

Finally, on 1 July 1996, the mosque was promulgated and given as a *waqf* to the Muslims in the Netherlands. The new mosque was named Al-Hikmah Mosque. Probosutedjo said in his speech that this mosque was endowed in the name of his older brother, R.H. Haris Sutjipto, who ultimately passed away in the end of 1995 in Leiden. On the orders of the Indonesian Embassy, the mosque was given to the Indonesian Muslims on behalf of all Muslims in the Netherlands.[633] The Indonesian Embassy then established a board for the new mosque, the Al-Hikmah board. The board commonly consists of staff-members of the Embassy since Probosutedjo gave a mandate to take people from the Embassy's staff as board members of the mosque.[634]

After it received the endowment from Probosutedjo, there turned out to be some problems related to the status and operations of the mosque. Because in the Netherlands there is no rule about endowment, the mosque is still registered in the name of Probosutedjo, destined for religious social activity. This was because Probosutedjo had not given the mosque to one particular organization but to all Indonesian Muslims in the Netherlands.[635] The operational costs of the mosque reached to 1,500 Euros per month, which the board of Al-Hikmah could not afford to pay. This was a major problem for this mosque. Therefore, the mosque is still closed during the daily prayers and the PPME branch of The Hague only uses it every weekend on Saturday and sometimes on Sunday. The rest of the week, especially Friday prayer, is under the orders of Al-Hikmah's board.

---

631 M. Ali Kettani, *Muslim Minorities,* p. 10.

632 https://sites.google.com/site/ppmenetherlands/tentang-ppme, accessed on May 31, 2011.

633Muhammad Hisyam, *Persatuan Pemuda Muslim,* p. 67-68.

634 Interview with N. Hasyim Subadi, a secretary of Al-Hikmah board, at his office in The Indonesian Embassy, Tobias Asserlaan 8 2517 KC The Hague, April 20, 2011.

635 Interview with A. Hambali Maksum, one of the founders of PPME in the Netherlands, at his apartement in Loevesteinlaand 725 2553BL, The Hague, January 25, 2011.

Furthermore, there is information that in the first period of the mosque's operation, many Moroccan Muslims who lived around the mosque wanted to fund the expenses of the mosque. These Moroccans had collected money in their community, about 50 Euros for every person. They are able to collect money (around 1,000-1,200 Euros every month) to fund the daily activities of the mosque. The rest of the necessary amount, 300-400 Euros, was collected by the PPME branch of The Hague that uses the mosque on the weekends.[636] However, this is different from the information coming from Hasyim Subadi, secretary of the Al-Hikmah board, who stated that the donations for the operation of the mosque came from the staff members of the embassy since the beginning. The staff members of the embassy give a donation of around 1,000 Euros every month, but it was not enough to cover the costs of operating the mosque. The donations from the Moroccan Muslims were only sporadic. The Moroccan Muslims usually make their donations through the *infāq* boxes in the mosque.[637]

There are around 100 active members registered in this organization, but the number of sympathizers is not clear.[638] The PPME branch of The Hague organizes Islamic lectures every Saturday evening and sometimes special events on Sunday. These lectures are not only attended by Indonesian Muslims, but Muslims from the Netherlands, Morocco, and Surinam also join to this activity. For Dutch Muslims they even have another group of Islamic lectures spoken in Dutch, namely "Al-Mu'minūn." This means that PPME as an organization for Muslims in Europe seems to succeed in spreading Islam in the society of the Netherlands.

To fund this activity, PPME The Hague collects independently from its members, either Indonesian or Dutch people. They collect donations for their activities through *infāq* boxes and monthly contributions from every member. Every member who is registered pays a monthly contribution of at least 12 Euros per family and six Euros per person. Also, in the weekly meetings the members of this organization take turns to provide the food for dinner. Every member should pay at least one euro as an *infāq* when taking the food. The money collected from this is used for emergency cases, such as donations after natural disasters in Indonesia or to help members who are sick or families of those who have died. The contribution, both monthly contributions and *infāq* on weekends, reaches up to 2000 Euros every month.[639]

Those are the sources of the donations within the PPME branch of The Hague. Almost all of the activities in the mosque are under the orders of Al-Hikmah's board. The donations collected every day during the daily prayers and *infāq* for Friday Prayer are given to the Al-Hikmah management. Therefore, PPME branch of The Hague should follow the rules and management of Al-Hikmah board. This is not surprising, since the PPME branch of The Hague is a user of the mosque in the weekend, while Al-Hikmah board is the party that was established to manage the mosque.

This organization also consists of traditionalist and modernist members. Even those who do not have a background of religious knowledge can be active as members in this organization. It is not merely for those who have religious knowledge. This organization exists with the purpose of spreading a certain understanding of religious knowledge among the community. Every person can register in the PPME branch of The Hague as long as they do not spread their affiliation with Muslim organizations or movements in Indonesia to this organization. The members of the PPME branch of The Hague, between traditionalist and modernist, are hand in hand in running this organization.[640]

Although the activities of the organization are only on the weekends, this does not mean that their existence is limited by the Al-Hikmah management. During *Ramaḍān,*the PPME branch of The Hague

636 Interview with A. Hambali Maksum, January 25, 2011.
637 Interview with N. Hasyim Subadi, April 20, 2011.
638 Interview with A. Hambali Maksum, January 25, 2011.
639 Interview with H.J. Hemmink, chairperson of the PPME branch of The Hague, in Al-Hikmah mosque, April 9, 2011.
640 Sujadi, "Persatuan Pemuda Muslim Se-Eropa Its Qualified Founders", p. 258.

works together with the Al-Hikmah board to manage and operate the *Ramaḍān* activities. The weekend-activities of the PPME branch of The Hague are adjusted to the activities during *Ramaḍān*. They organize an Islamic lecture every day before breaking the fast, a Nightly Prayer of *Ramaḍān* or *tarāwīḥ* and *'īdu'l-fiṭri* prayer after *Ramaḍān*. The Al-Hikmah board invites an *imām* from Indonesia to stay in the Netherlands and give lectures to the Muslims in the mosque. The Al-Hikmah board provides for and bears the expenses of the *imām* during his stay in the Netherlands. The expenditures include the costs of living and the salary of the *imām*. Also, the board facilitates a vacation, commonly to Paris, for the *imām* for one to two days. Aside from that, the members of the PPME branch of The Hague separately pay another salary for the *imām*. This salary is raised from the Indonesian Muslims in The Hague and taken from the cash of the organization.[641] Hence, the *imām* usually gets two salaries, one from the Al-Hikmah board and one from the PPME branch of The Hague.

During *Ramaḍān*, the PPME branch of The Hague and the Al-Hikmah board provide and establish an *'āmil* to manage *zakāt* from the community and all Muslims around the mosque. There are two *'āmil* in this mosque. The first one is from the Al-Hikmah board and the other one is from the PPME branch of The Hague. They do not work together to collect the *zakāt* property, either *zakāt al-fiṭr* or *zakāt al-māl*. The *'āmil* from the Al-Hikmah board sits in the mosque all week except Saturday until the *'īdu'l-fiṭri* prayer is performed to collect *zakāt*. The *'āmil* from the PPME branch of The Hague only sits in the mosque on Saturday. This practice shows that both organizations want to show and recognize the existence of each organization in the Netherlands.

The collected *zakāt* by both the Al-Hikmah board and the PPME branch of The Hague is usually transferred to Indonesia. It is transferred to Islamic social foundations that focus on orphanages, nursing homes, education, and any other social institutions. The Al-Hikmah board only requires the foundations to focus the donations for feeding poor Muslims in Indonesia.[642] Both organizations perform international activities between Indonesia and Dutch organizations. The reasons for the PPME branch of The Hague to transfer the *zakāt* collection to Indonesia are that 1) it is hard to find poor Muslims as *mustaḥiq* around them in the Netherlands that are eligible to receive *zakāt*; 2) Indonesia has a close relationship with the PPME branch of The Hague; 3) to show the national identity of the PPME branch of The Hague as an Indonesian organization; 4) Indonesia is considered to be a country where poverty is still one of the major problems within society.[643]

The *zakāt* collected by the *'āmil* of the Al-Hikmah board and the PPME branch of The Hague are transferred separately. However, the ways of transferring by these two organizations are similar. The community is asked to make a proposal for donation of the *zakāt* based on the foundations in Indonesia. The proposals for the PPME branch of The Hague are selected based on the following criteria: 1) The foundation is a Muslim organization; 2) The foundation is focused on social causes such as education, feeding the poor, orphanages, and nursing homes; 3) The foundation is located in a rural area; 4) The foundation never receives a donation from PPME The Hague twice.[644]

Every year, either the PPME branch of The Hague or the Al-Hikmah board transfer the *zakāt* collection to three to four social foundations in Indonesia. The amount of money which is transferred depends on the *zakāt* collected. The *zakāt al-fiṭr* in the PPME branch of The Hague is not only transferred to Indonesian foundations, but also given to Indonesian workers from the community, while all the *zakāt* from the Al-Hikmah board is transferred to Indonesia. Therefore, the collections as practiced by the PPME branch of The Hague are for internal and international purposes.

Furthermore, the international activities between Indonesia and Dutch organizations are not only

641 Interview with H.J. Hemmink, April 9, 2011.
642 Interview with Nur Hasyim, April 20, 2011.
643 Interview with A. Hambali Maksum, January 25, 2011 and H.J. Hemmink, April 9, 2011.
644 Interview with H.J. Hemmink, April 9, 2011.

related to religious activities. When natural disasters happen in Indonesia, besides taking from the weekly contributions, money is raised by the community for the disaster-area. These collections are held incidentally to help the victims of natural disasters in Indonesia as an expression of their compassion. The organization provides food for sale at a bazaar to collect donations from its members. All of the donations are transferred to the disaster areas in Indonesia. Usually they transfer it through social organizations that assist in the area of the disaster.

The activities and the policies of the PPME branch of The Hague are always related to the policies of the Al-Hikmah board in the context of using the mosque. However, the PPME branch of The Hague does not have a close relationship with the Indonesian Embassy. The relation with the Indonesian Embassy has stopped at the establishment of the Al-Hikmah board. Since the Al-Hikmah board consists of staff members of the Indonesian Embassy, the PPME branch of The Hague always seems to be related to the Indonesian Embassy when determining the course of the organization. However, the PPME branch of The Hague, the Al-Hikmah board, and the Indonesian Embassy do not structurally influence each other. The PPME branch of The Hague is a Muslim organization that consists of many Indonesian Muslims, which uses the Al-Hikmah mosque for their activities. Al-Hikmah is a board that manages the operations of the mosque on a mandate from Probosutedjo through the Indonesian Embassy. The Indonesian Embassy had been mandated by Probosutedjo to establish the al-Hikmah board to manage the mosque. Therefore, the relationship between the PPME branch of The Hague and the Al-Hikmah board is one of tenant and landlord.

The relationship between them is cultural. This is due to the position of the Indonesian Embassy and PPME in the Netherlands, which do not have structural-juridical relations. Moreover, the Indonesian Embassy has an obligation to educate all Indonesians in the Netherlands, not only Muslims but also of other religions. Therefore, any organization that is related to the development of the Indonesian community will be invited by the Indonesian Embassy to cooperate for educating the Indonesian community in the Netherlands.

E. Conclusion

This study has shown the development of Islamic philanthropy in the Netherlands as practiced by Indonesian's Muslim community. The community practices Islamic philanthropy with a pattern of another society different from that in a Muslim country. The social condition in the Netherlands, where Muslims have a minority position, makes the movement of Muslims difficult. Moreover, this problem has worsened since 2000 by the increasing Islamophobia in the Netherlands. Many Dutch citizens have talked about sending back the immigrant workers who reside in the Netherlands because they would destroy Dutch values. Because of this, the position of Muslim communities in the Netherlands is complicated.

Related to religious practice, the practice of Islamic philanthropy of the community has been adjusted to suit the social conditions in the Netherlands. Interestingly, their being a minority is visible in the development of their practice of Islamic philanthropy. The members seem to be enthusiastic to practice Islamic philanthropy in this situation. This is an indication of the high level of social solidarity within the community in a non-Muslim country. However, they also live in economically prosperous conditions. They balance the experience of being Indonesian Muslims in the Netherlands with social religious practice through the practice of charity. They also try to minimize the poverty of Indonesian Muslims in order to develop Muslims in Indonesia.

Another motive behind the practice of Islamic philanthropy among them is to maintain the national identity of Indonesian Muslims in the Netherlands. Although the organizations are not limited to one particular nationality, it seems that their practice of Islamic philanthropy shows their identity as a form of Indonesian nationalism. The policy regarding the transfer of philanthropic collections to Indonesia

also shows the strong relationship between the community and Indonesia. It means that the organizations maintain the relationship between Muslims in Indonesia and Indonesian Muslims in the Netherlands. As a result of that, the national identity of Indonesian Muslims in the Netherlands will not fade.

This Indonesian's Muslim exist in Dutch society and perform their religious activity from a minority position. They even perform international activities related to their practice of Islamic philanthropy. However, the practice of Islamic philanthropy of this organization remains traditional on grounds of solidarity and nationalism. They do not practice philanthropy for the purpose of social justice, since this would lead them to many political issues such as democracy, human rights, and justice. It is due to the focus of the organizations on religious affairs, because of which they keep a distance from politics and the state. Therefore, the Indonesian's Muslim in The Hague is only concerned with providing public services as a form of traditional philanthropy.

BIBLIOGRAPHY

Book and Journal:

Ali Kettani, M*, Muslim Minorities in the World Today,* London: Mansel Publishing, 1986.

Andi Agung, Prihatna, "Philanthropy and Social Justice in Indonesia", in *Islamic Philanthropy and Social Development in Contemporary Indonesia,* edited by: Chaider S. Bamualim, Cheyne Scott, Dick van der Meij, and Irfan Abubakar, Jakarta: The Ford Foundation and Center for the Study of Religion and Culture (CSRC), 2006.

Bonner, Michael, "Poverty and Economics in the Qur'an", in Journal of Interdisciplinary History, xxxv:3 Massachusets: MIT, 2005.

Buijs, Frank J, "Muslims in the Netherlands: Social and Political Developments after 9/11", in *Journal of Ethnic and Migration Studies,* Vol. 35, No. 3, London: Routledge, 2009.

Fues, Albrecht, "Islamic Religious Education in Western Europe: Models of Integration and the German Approach", in *Journal of Muslim Minority Affairs,* vol. 27. no. 2, London: Routledge, 2007.

Harchaoui, Sadik and Team, *The Position of Muslims in The Netherlands: Facts and Figures,* Utrecht: FORUM Institute for Multicultural Affairs, 2010.

Hisyam, Muhammad, *Young Muslim Association in Europe,* The Hague: PPME/YMAE, 1996.

Juynboll, G.H.A, Encyclopedia of Canonical Hadith, Leiden, Boston: Brill, 2007.

Kaptein, N.J.G, "Islam in Present-Day Dutch Society" in W.A.L. Stokhof and N.J.G. Kaptein, *Beberapa Kajian Indonesia dan Islam,* Jakarta: Seri INIS no. 6, 1990.

Malik, Maleha, "Accommodating Muslims in Europe: Opportunities for Minority *fiqh*", in *ISIM Newsletter, No.13* Leiden: ISIM, 2003.

Marty, Sulek, "On the Modern Meaning of Philanthropia", in Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly, Vol 39, No. 2 SAGE Publications, April 2010.

Poeze, Harry A, *In het land van de overheerser,* vol 1, Dordrecht: Foris Publications, 1986.

Rath, Jan; Sunier, Thijl; and Meyer, Astrid; "Islam in the Netherlands: The Establishment of Islamic Institutions in a De-Pillarizing Society", *Journal of Economic and Social Geography*, vol. 88 (4), The Netherlands: 1997.

Sahin, M; Nijkamp, P; Baycan-Levent, T; *Multicultural Diversity and Migrant Entrepreneurship: the*

Case of the Netherlands, ITU A|Z, vol: 4, no: 1, 2007.

Shadid, W. A, and van Koningsveld, P.S. "Institutionalism and Integration of Islam in The Netherlands", in *The Integration of Islam and Hinduism in Western Europe,* The Hague: Kok Pharos, 1991.

Singer, Amy, *Charity in Islamic Societies*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Staub, Ervin, "Preventing Violence and Terrorism and Promoting Positive Relations between Dutch and Muslim Communities in Amsterdam", in *Peace and Conflict: Journal of Peace Psychology, 13(3)* New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, 2007.

Sujadi, "The Policies of Young Muslim Association in Europe for its Indonesian Muslims in Dutch Society: A Re-examination*",* in *Al-Jami'ah Journal* vol. 44, No. 1, Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2006.

Sulek, Marty, "On the Classical Meaning of Philanthropia", in Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly, Vol 39, No. 3 SAGE Publications, June 2010.

Utvik, Bjon Olav. "The Modernizing Force of Islamism," in John L. Esposito and Francois Burgat (edt), Modernizing Islam: Religion in the Public Sphere in Europe and the Middle East, New Jersey: Rutgers University Press, 2003.

Online Source:

Athar. M. D, Shahid, Islamic Philanthropy: For the love of God, http://www.islamfortoday.com/athar21.htm, February 10, 2011.

https://sites.google.com/site/ppmenetherlands/tentang-ppme, accessed on May 31, 2011.

Interview:

Interview with A. Hambali Maksum, one of the founders of PPME in the Netherlands, at his apartement in Loevesteinlaand 725 2553BL, The Hague, January 25, 2011.

Interview with H.J. Hemmink, chairperson of the PPME branch of The Hague, in Al-Hikmah mosque, April 9, 2011.

Interview with N. Hasyim Subadi, a secretary of Al-Hikmah board, at his office in The Indonesian Embassy, Tobias Asserlaan 8 2517 KC The Hague, April 20, 2011.

Hizbut Tahrir Indonesia and The Process of Consolidating Democracy in Indonesia

Oleh: Mujahiduddin, S.Ag, M.Hum, MA

Lecturer in Ushuluddin, Philosophy and Politic Faculty, UIN Alauddin

ABSTRACT

This paper examines the emergence of HizbutTahrirIndonesia (HTI) as an openly fundamentalist movement in the democratic era. HTI existed in Indonesia since the early 1980s. Its early presence was as a clandestine organization, because of the repressive state, but after 2000 it transformed itself into as an open Islamist movement. The fall of Suharto and subsequent democratic transition eradicated political restrictions, providing oxygen for HTI to publicise its religious beliefs and political program.

This paper explores how HTI use the democratic public sphere to disseminate its ultimate goal restoring an Islamic Caliphate marked by the implementation Islamic laws or syari'ah in daily life. Furthermore, whether HTI can be consistent to refrain from restoring violence. The thesis argues that the central question is whether HTI, which condemns the use of physical violence in pursuit of its goals, can continue to do so, as it refuses to participate in electoral politics. It concludes that though HTI has never committed physical violence or engaged in terrorist activities, it triggers structural and rhetorical or symbolic violence in its use of the democratic arena. Therefore, HTI's activities may possibility hamper the process of consolidating democracy in Indonesia.

A. Introduction

The downfall of Suharto's regime in 1998 produced an explosion of social, political and religious movements as channels for aspirations that had been repressed for decades. One consequence of this 'sense of freedom' was the rise of political Islam. The aspirations of political Islam in the post-Suharto era were expressed through the establishment of many Islamic parties using Islam as their ideology; for certain groups among Muslims, calls for the implementation of *shari'a* law, and the proliferation of radical Islamic groups such as *Lasykar Jihad* (Jihad Troops), *Front Pembela Islam* (FPI, or Islamic Defence Front), *HizbutTahrir*(Party of Liberation), and *Angkatan Mujahidin Indonesia* (the Jihad Fighter Group of Indonesia).[645]

The presence of these radical Islamic groups attracted attention from both domestic and international media and academics, mainly after 9/11 2001 in the USA and subsequent terrorist attacks in Indonesia. The strong allegation was that a number of radical Islamic movements, such as *Laskar Jihad* and *Jemaah Islamiyah,* were terrorist organisations, and targets in the West's 'global war on terror'. Not surprisingly, some scholars argued that the al-Qaeda network had spread into Southeast Asia, including Indonesia.[646] Some argue that the radical Islamist movements were brought to Indonesia from the Middle East, which accounts for its militancy and violence as part of a global threat.[647] This assessment of political Islam in Indonesia, however, is an over-simplification that ignores the variations in the phenomena of transnational Middle Eastern Islamist movements. Not all Islamist movements

645AzyumardiAzra, "Political Islam in Post-Soeharto Indonesia", in Virginia Hooker and Amin Saikal (eds.), *Islamic Perspectives on the New Millennium* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2004), p., 133-34.

646See for example, Rohan Gunaratna, *Inside Al Qaeda: Global Network of Terror* (New York: Colombia University Press, 2002); ZachariAbuza, *Militant Islam in Southeast Asia: Crucible of Terror* (Boulder and London: Lynn Rienner Publishers, 2003).

647For example, see Greg Fealy and Anthony Bubalo, *Jejak Kafilah: Pengaruh Radikalisme Timur Tengah di Indonesia (Joining the Caravan? The Middle East Islamism and Indonesia*), (Bandung: Mizan, 2005).

in Indonesia committed violence or terrorism. Gerakan Tarbiyah and Hizbut Tahrir Indonesia were two instances of fundamentalist Islamic groups that were committed to physical non-violence. In this regard Ayoob argues that "most contemporary transnational Islamist activities do not fall within the jihadist description"[648] and that transnational Islamist movements were very numerous, ranging from missionary activity (*da'wa*) to political activity.[649]

This paper will focus on *hizbutut Tahrir Indonesia* (HTI), a fundamentalist Islamic group that eschewed physical violence and which was never known to be involved in achieving its goals through terrorist activities. HTI is a branch of *Hizbut ut Tahrir* (HT) which was founded in Jerusalem in 1953 by Taqiuddin an-Nabhani. He was born (1909) in *Ijizm,* a village near Haifa,[650] in Northern Palestine. HT is a trans-national Islamist movement. Although, HT in Indonesia is a radical Islamist party, it strictly opposes violence and terrorism in promulgating its objectives. Ismail Yusanto, who is a well-known spokesman for HTI, argued that 'in spreading its message, HTI holds to one fundamental principle, non-violence. To change people through violence will never succeed'.[651]

HTI is deserving of academic attention for two reasons. First, in general HT and HTI, like other radical Islamisist groups, have as their ultimate political aim, the establishment of an Islamic state, in the form of a Caliphate, over the world, beginning with Muslim countries or those countries, such as Indonesia, whose majority populations are Muslim. HT is also opposed to America, capitalism, democracy, liberalism and nation-states. However, it does not justify the use of violence or terrorism in establishing an Islamic Caliphate, unlike al Qaeda or other groups which commit acts of terrorism, justifying violence when it is used against *kufr* (non believers) for the purpose of restoring the Caliphate.[652] Similarly, in an Indonesian context, HTI is unlike other Islamist groups, such as FPI, for example, which proclaims the legitimacy of the use of violence in establishing *syari'a law* in daily life.

Secondly, some Western scholars view the presence of HT in many countries as a serious threat. Ariel Cohen, for example, encouraged the US to protect Central Asia from HT's effort to destabilize it. He warned that HT was potentially the source of "the next wave of political violence" in Central Asia. According Cohen, HT promotes an anti-American agenda, tends towards extremism, and uses violence.[653] A similar view was expressed by analysts who use a security approach to warn about HT, but were less knowledgeable about Islam. Such scholars tended to conclude that HT was a terrorist organization "in the mould of al-Qaeda" and highly recommend the abolition of the group and a freeze on its asset.[654]Zeyno Baran, for instance, portrayed HT as a 'conveyor belt for terrorism', and 'Islam's Bolsheviks'.[655] He argued that HT has as its ultimate goal to take over of Western and Muslim governments to replace them with a Caliphate. Though HT was not involved in terrorist acts, it was concluded after S-11 that, based on its ideology, HT was likely to urge its adherents to use terrorist acts.[656] However, these assessments of HT, in the anti-Islamic political climate after S-11, were open to

648 Mohammed Ayoob, *The Many Faces of Political Islam: Religion and Politics in the Muslim World* (USA]: The University of Michigan Press, 2008), p. 134.

649Mohammad Ayoob, *The Many Faces of Political Islam: Religion and Politics in the Muslim World*., p. 134-35.

6506David Commins, 'Taqi al-Din al-Nabhani and The Islamic Liberation Party', *The Muslim World Journal*, vol. LXXXI,No. 3-4, 1991, p. 194.

651Agus Salim, *The Rise of HizbutTahrir Indonesia (1982-2004): Its Political Opportunity Structure, Resource Mobilization, and Collective Action Frames*, Unpublished MA Thesis (Jakarta: SyarifHidayatullah State Islamic University, 2005), p. 50.

652 S. Parashar, 'HizbutTahrir: Solution or Problem?', in South Asia Analyst Group, 30th September 2005. Available at: http://www.southasiaanalysis.org/%5Cpapers16%5Cpaper1559.html. Viewed on 3th January 2012.

653A. Cohen, 'Hizbut-Tahrir: An Emerging Threat to U.S. Interests in Central Asia', The Heritage Foundation Backgrounder, No. 1656, 30 May 2003. Available at: http://www.heritage.org/research/reports/2003/05/hizb-ut-tahrir-an-emerging-threat-to-us-interests-in-central-asia. Viewed on 18th January 2012.

654R. Ehrenfeld, and A. A. Lapen, "Terror Rising: Two Islamic Terrorist Groups Launch their Bid for a Global Caliphate", 2005. Available at: http://freerepublic.info/focus/f-news/1536359/posts. Viewed on 25th October 2011.

655Z. Baran,, "Fighting the War of Ideas", *Foreign Affairs,* Nov/Dec 2005

656Z. Baran, Combating al-Qaeda and the Militant Islamic Threat, 2005, p. 5. Available at http://www.hudson.org/files/

serious scrutiny because HT in Indonesia was not involved in violence and never advocated violence or terrorist activities. HT in Indonesia was not involved in any of the terrorist bombings against western interests after S-II. Ken Ward argued that one of reasons why HTI was acceptable in Indonesia is because HTI refused violence as a part of its strategy and did not have militia, unlike other radical Islamist groups.[657]

This paper is going to examine and assesses HTI's doctrine of non-violence in the context of the West's post-S-11 war on terror in general, and the emergence of a democratic public sphere in Indonesia after the fall of the Soeharto's regime in 1998 in particular. The democratic transition, and subsequent consolidation of democracy in Indonesia, had a profound effect on the political ideology and strategies adopted by HTI to achieve its long standing goals of basing all aspects of social life on Islamic teachings and law, and establishing an Islamic state. In this regard, the number of questions will be provided as guidance; did HTI have the potential to hamper the process of consolidating democracy in Indonesia, given that it used its freedoms to oppose freedom for other, 'non-believers'? Finally, though HTI advocated 'non-violence' and was not involved in terrorism, as understood by the west in its war on terror, did HTI resolve the contradiction between its freedoms of expression and association and political goal of establishing an Islamic state and global Caliphate by resorting to forms of symbolic violence? The answer to this last question is yes, posing a major contradiction for HTI that will limit its ability to engage in democratic politics and gain popular support, but also threatens the consolidation of Indonesian democracy.

B. Violence: Meaning and Category

To avoid the misconception of term "violence" in this paper, I feel need to clarify it. According Johan Galtung there are three forms of violence; direct, structural, and cultural violence. Direct violence includes killing, maiming, sanctions, misery, desocialization, repression, expulsion, and so on. This feature of violence is easy to recognize, as it is 'physical', though most definitions of contemporary terrorism also stress the 'threat' of violence. This form of 'violence', according to Galtung, 'tends to be institutionalized, repetitive, and ritualistic, like a vendetta'.[658] Conversely, Structural violence and cultural violence are more complex. The key word for understanding structural violence is 'exploitation'. Its simple logic is that 'the topdogs get much more out of the interaction in the structure than others, the underdogs'. In other words, there is 'unequal exchange' in interactions and relations between actors. [659] The process of exploitation is sustained by two other steps in structural violence. The first step is penetration combined with segmentation. The former means that the topdogs force the underdogs to speak based on the topdogs' interests. The latter refers to the topdogs' effort to limit the explanation of what really happens to the underdog. The second step is marginalisation combined with fragmentation. Marginalisation is an exertion to put and maintain the underdog on the periphery or outside, while fragmentation is to set the underdogs apart from each other.[660]

The final feature of violence, according Johan Galtung, is cultural violence. It refers to any aspect of culture, including religion, ideology, language, art, empirical science, and formal science (logic, mathematics), that can be utilized as a justification for and legitimation of direct and structural violence. As a result, both direct and structural violence look natural and right, or 'normal'. [661] For example, as part of culture, religion plays a pivotal role in triggering violence because religion as a set of beliefs

---

publications/Combatingal-QaedaMilitantIslamic.pdf. Viewed on 2 January 2012.

657K. Ward, Non-Violent Extremists? HizbutTahrir Indonesia, *Australian Journal of International Affairs,* 2009, p. 152.

658Johan Galtung, 'Cultural Violence', in *Journal of Peace Rese*arch, vol. 27, no.3, 1990, pp. 291-305, p. 292.

659Actors may encompass person, districts, nations, or region. Whatever they are, importantly they can act and interact each other. Johan Galtung, *Peace and Social Structure, Essays in Peace Research*, vol. III, (Copenhagen, Ejlers, 1978), p. 29-31.

660Johan Galtung, 'Cultural Violence', 1990, p. 293-294.

661Johan Galtung, 'Cultural Violence', 1990, p. 291.

is easily manipulated by leaders to support violence by followers. For example, there are usually strict dichotomies between good and evil in which the former is quite often associated with God, or as revealed by God to the leader, while the later refers to Satan, with which the leader denounces the sins of opponents. Such black and white dichotomies create sharp opposition between 'the Chosen One (by God) and the Unchosen Ones by God, chosen by Satan'. Those who are the chosen ones will receive eternal salvation and closeness to God in Heaven, whereas the unbelievers will are doomed to eternal damnation in hell with Satan.. According to Galtung, Heaven and Hell are also said to be felt on earth in the form of misery and luxury, which are preparations for Hell/Heaven.[662] This view justifies violence by believers who judge others to be 'unchosen' and unworthy.

Meanwhile, Mary R Jackman in "Violence and Legitimacy in Expropriative Social Relations", offers a definition of violence based on the 'injuriousness of actions'. She argues that violence contains 'an action that inflicts, threatens, or causes injury'. The form of the injuries 'may be corporal that has consequences such as 'pain, laceration, death, functional and impairment', and are against the 'basic need of physical survival, avoidance of pain, and preservation of bodily integrity and autonomy'. It may be psychological including 'fear, anxiety, anguish, humiliation, or diminished self-esteem', encompassing 'the destruction, loss, or defacement of property or the loss of earnings', or it may be social which includes 'stigmatization, exclusion, imprisonment, banishment, or expulsion'.[663] Violence 'may be corporal, written, or verbal'. Because corporal violence is more easily identified, actors or agents of violence often try to use written or verbal means instead. Such ways may lead to injurious results either directly, 'as in formal edicts or contracts stipulating physical harm against an individual or group', or indirectly such as a 'a moral or physical threat' against individuals or groups.[664]

By considering these definitions of violence, it can be said that the forms it can take are diverse, ranging from direct or physical to symbolic violence, and which may be committed in various ways. Related to the assessment of *Hizbut Ut Tahrir Indonesia* in this writing, what is relevant from Galtung's conception of violence is that religion has the potential to justify or legitimise violence. It does not mean that religion is inherently violent or will lead inevitably to violence. Whether or not religion results in violence depends arguably on the leader's interpretation of the religion's tenets and the fanaticism of followers. In other words, religion has the theological teachings and symbols to justify terrorist violence.[665] Mary R. Jackman argues that the psychological and social outcomes of violence, publications defending violence and verbal calls to violence have to be taken into account.

C. The Challenges to Democracy Posed by HTI

HTI's appeal for restoration of the caliphate and implementation of *shari'ah* will likely pose several challenges for the consolidation of democracy in Indonesia. Widely held and mobilised rhetoric that rejects democracy as alien to Islam and its involvement in structural violence may undermine acculturation of democratic values necessary for democratic consolidation. In this section, reasons behind HTI's rejection of democracy will be explained in more detail, followed by explanation of HTI's involvement in structural violence and its vitriolic rethoric.

1. HTI's Refusal of Democracy

There are several specific reasons of why HTI strongly rejects democracy revolving around arguments

662Johan Galtung, 'Cultural Violence', in *Journal of Peace Rese*arch, 296-7.

663Mary R Jackman, 'License to kill: Violence and Legitimacy in Expropriative Social Realtion', in John T. Jost and Brenda Major, eds., *The Psychology of Legitimacy: Emerging Perspectives on Ideology, Justice, and Intergroup Relation*, (New York: Cambridge University Press, 2001), pp., 443-4

664Mary R Jackman, 'License to kill: Violence and Legitimacy in Expropriative Social Realtion',

665Mark Juergensmeyer, *Terror in The Mind of God: The Global Rise of Religious Violence,* (Berkeley: University of California Press, 2000), p. xii.

as we have seen, that democracy allegedly contradicts the principles of Islamic governance. First, HTI sees democracy as a man-made political system that aims at protecting people from authoritarianism, injustice, and elites' domination in the name of religion. Because it is a human creation, HTI argues that democracy has nothing to do with religion or divine revelation.[666] It has no roots in Islamic doctrine or history and thus it is alien to Islam. Second, HTI denounces democracy as secular because it is rooted in a political ideology that separates religion and state and relegates religion to the private domain. This contradict with HTI's interpretation of Islam which argues for the inseparability of Islam and the state.[667]

Third, HTI explains that democracy is 'ruling of the people, for the people, and by the legislation of the people'.[668]HTI concludes, rightly, that it means democracy vests sovereignty and rule-making in the people. People are also able to revoke laws according to their own consideration and have a right to determine a ruler or leader.[669] This principle, according to HTI, contradicts Islamic governance that puts sovereignty into in the hand of *shari'ah* (God) and the power to rule (as*sulthan*) to the *umma.*[670]The right to make legislation belongs only to God and therefore all human legislation must abide by this principle.[671] Fourth, democracy requires a majority vote as a benchmark in decision-making whilst Islam declares that not all matters may be resolved by simply relying on a majority vote. Some cases such as the stipulation of legal matters should not be based on the majority's opinion but must refer to legal experts.[672]Lastly, democracy covers all kinds of freedoms ranging from freedom of belief to personal freedom and has to ensure the freedom of every single person in order that they may implement sovereignty,[673]whereas Islam restricts the concept of freedom. For example, it does not tolerate the freedom of religion. One who wants to convert his/her religion will be sanctioned.[674]

HTI's rejection of democracy is its appeal in the public sphere to tilt opinion to opposing democracy as the only political game in Indonesa. As it attempts to reach and recruit grass-root audiences, HTI's attitude of denouncing democracy may disrupt the on-going socialisation of a democratic political culture that is necessary for the consolidation of democracy in Indonesia. According to Juan Linz and Alfred Stepan, democracy will only be consolidated once the three factors are meet:

> *Behaviourally, no significant institutions or actors spend significant resources attempting to achieve their objectives by creating a non-democratic regime or turning to violence. Attitudinally, a strong majority of citizens believe that the democratic procedures and institutions are "the only game in town" to govern collective life in society. Constitutionally, governmental and non-governmental forces alike become committed to resolving conflicts within the specific laws, procedures and institutions sanctioned by the democratic process.*[675]

In a same vein, Prezeworski argues that:

> *Democracy is consolidated when under given political and economic conditions a particular system of institution becomes the only game in town, when no one can imagine action outside the democratic institutions,*

666A.Q. Zalloom, *Democracy is a System of Kufr: It is Forbidden to Adopt, Implement or Call for it*, (London: Al-Khilafah Publication, 1995), p. 5.

667M. Zaki Mubarak, Genealogi Islam Radikal di Indonesia, *(Genealogy of Radical Islam in Indonesia: Movement, Thought, and Prospect of Democracy)*, (Jakarta: Pustaka LP3ES,2008), p. 275.

668A.Q. Zalloom, *Democracy is a System of Kufr: It is Forbidden to Adopt, Implement or Call for it,* p., 7

669A. I. Rathomy, *PKS dan HTI: GenealogidanPemikiranDemokrasi* (PKS and HTI: Genealogy and Democracy Thinking), (Jogjakarta: Fisipol UGM, 2006), p. 134.

670The term *umma* means mother. It refers to Islamic conception of political community or the importance of Islamic solidarity among Muslim. Burhanuddin Muhtadi,' The Quest for *HizbutTahrir*in Indonesia', in *Asian Journal of Social Science*, 2009, p., 633.

671M. Zaki Mubarak,Genealogi Islam Radikal di Indonesia, p., 276

672A. I. Ahmad and R. 'Haryadi, PengusungSyariah di Jalur Tengah' (Bearers of Shari'ah in the Middle Path), in A. S. Karni (ed.), *HajatanDemokrasi: PotretJurnalistikPemiluLangsungSimpul Islam Indonesia dariModeratHinggaGarisKeras,* (Jakarta: PT Era Media Informasi, 2006), p. 288

673A.Q. Zalloom, *Democracy is a System of Kufr: It is Forbidden to Adopt, Implement or Call for it,* p., 10.

674A.Q. Zalloom, *Democracy is a System of Kufr: It is Forbidden to Adopt, Implement or Call for it*

675Cited from Bob S. Hadiwinata and Chirstoph Schuck, 'Mapping Indonesia's Way towards Democracy: In Search of a Theoretical Frame, in Hadiwinata and ChristophSchuck (eds.), *Democracy in Indonesia…*,p., 14.

when all the loser wants to do is to try again within the same institutions under which they have just lost.[676]

From these quotations, democracy is consolidated when there is a shared conviction among political elites, political organisations, mass-based organisations and, more importantly, the public at large that democracy is a useful and worthwhile means for dealing with a wide range of social and political problems that come to surface. Democracy is the only rule of game accepted by the state and all segments of society should take part in achieving democracy. It does not overlook the diversity of opinions, organisations and political parties. As long as the differences are played out under democratic norms, procedure, and expectations, political contests are acceptable. In other words, no group, for example, has the right to take advantage of democracy by enjoying the freedom of expression and assembly it confers to deny such freedoms to others, and disrupt or even replace democracy with another system. This political scenario applies to HTI when it exploits democracy to promote anti democratic rethoric through mass demonstrations and public propaganda. In short, HTI enjoy democratic freedom to instill imagination of action and objectives outside democratic institutions in the public sphere. HTI challenges other civil society groups that aspire to support consolidation of democracy in Indonesa. This is even more the case when HTI utilises its politically influential networks to affect political change toward non-democratic goals, as will be described below.

2. HTI's Penetration in MUI

The growing political influence of the MUI provides opportunities for HTI to affect political changes that it aspires to. Using MUI's network of religious authority is a strategic political manuevere, considering that HTI and other radical groups do not posses as much religious charisma as MUI. In addition, the influence of MUI's religious conservatism grew during the decade after 2001.[677]President Susilo Bambang Yudhoyono when officially openning the National Meeting held by MUI in November 2007, welcomed the MUI *fatawa*, 'legal opinion of an Islamic scholar'[678]. The President also asked the public to stand firm against deviant beliefs:

> *... Thus, according to rules of the game, MUI issued a fatwa. President cannot issue fatwa. After the fatwa was issued, the tools of the state carry out their duties. Hopefully the cooperation will be enhanced in the future.*[679]

The tactic used was to go into the MUI and assist its agenda on behalf of the MUI. [680] Together with other radical groups such as DDII (*Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia* or the *Indonesian Islamic Missionary Council)*[681], HTI got involved in the Congress of Indonesian Muslims (KUII) held by MUI in April 2005. Through the important individuals in these groups, such as Islami Yusanto, Muhammad

676Saiful Mujani, *Religious Democrats: Democratic Culture and Muslim Political Participation in Post-Suharto Indonesia*, Unpubilished Dissertation, OHIO State University, 2003, p., 235.

677MUI was established on July 26, 1975 in Jakarta as a result of the meeting attended by a large number of Muslim scholars, intellectuals, and government from all over the country. Basically, there are five main role of MUI, namely; as successor of Prophet's tasks, as giver of fatwa, as guide of the ummah, as a organization serving to make reform and renewal, and as a organization serving to call for the enforcement of good deed and the prevention of bad deed, 'Profil MUI (About us)', MajelisUlama Indonesia, 08 May 2009, available in http://www.mui.or.id/index.php?option=com_content&view=article &id=49&Itemid=53, accessed on 30 June 2012. 'MUI was established with the endorsement of formerPresidentSoeharto', see BenhardPlatzdasch, 'Religious Freedom in Indonesia: The Case of The Ahmadiyah', in ISEAS Working Paper: Politics and Security Series, no. 2, 2011, p. 3

678 Melissa Crouch, 'Indonesia, Militant Islam, and Ahmadiyah: origin and Implications', in I*slam, Syari'ah and Governance Background Paper Series*, (University of Melbourne, Melbourne Law School, 2009), p., 4

679Kiai Sahal: 'Fatwa MUI tentang al-Qiyadah agar umattakterperdaya',NU Online, 5 November 2007,available inhttp://nu.or.id/a,public-m,dinamic-s,detail-ids,1-id,10430-lang,id-c,warta-t,Kiai+Sahal++Fatwa+MUI+tentang+Al+Qiyadah+Agar+Umat+Tak+Terperdaya-.phpx, accessed on 2 July 2012.

680Ismail Hasani, et.all, *Radikalisme Agama di Jabodetabek dan Jawa Barat: Implikasinya terhadap Jaminan Kebebasan Beragama/Berkayinan,* p., 102.

681DDII was established by Mohammad Natsir, the former chairman of MASYUMI. After the MASYUMI being dissolved in 1960, he initiated to build another institution to continue the MASYUMI's spirit and initial ideas through missionary way. LuthiAssyaukanie, *Islam and the Secular State in Indonesia*, p., 138.

al-Khaththath from HTI and K.H. Cholil Ridwan from DDII, they succeeded in pushing the agenda of *shari'ah* as a congressional recommendation.[682]

As a result, at national conference VII on 28 July 2005 in Jakarta, MUI issued a number of *fatawa.* One was a ban on JAI[683] (*Jamaah Ahmadiyah Indonesia* or Indonesia Ahmadiyah Community) since, according to MUI, JAI had recognised its founder, Mirza Ghulam Ahmad as a Prophet after the last Prophet Muhammad. The notion contradicted the fundament tenet of Islam that there is no Prophet after Muhammad. Thus, MUI claimed that JAI was a deviant and heretical organization.[684]

In a further attempt to infiltrate MUI, together with other Islamic fundamentalists, HTI succeeded in gaining two prominent figures as committee members of the council for the period 2005-2010.[685] They were Muhammad Ismail Yusanto, holding the position of Vice Chairman of the Commission of Research, and Muhammad al-Khaththath, serving as Vice Secretary of the Commission of *dak'wah*. The former Commission is in charge of conducting research concerning Islamic phenomenon and thus its findings form recommendation for the council when issuing a *fatwa*. The Commission plays a pivotal role. The aim of the latter Commission is to disseminate *dak'wah* throughout the country. [686]

Since MUI issued a fatwa banning JAI, HTI advocated issuing *fatawa* as an important agenda for achieving the public's sympathy.[687] It also demanded the government ban Ahmadiyah.[688]By utilizing FUI a coalition dominated by hardliners, with the FPI and Hizbut-Tahrir Indonesia as two of its largest components and a senior HTI official, Muhammad al-Khaththath, as its Secretary General, [689]and also as member of MUI, HTI conducted demonstrations in favour of a ban on JAI [690] and pushed the government to disperse JAI.[691] In an article entitled '*FUI Minta Pemerintah Larang Ahmadiyah'(FUI Asking the Government to ban Ahmadiyah),* HTI and FUI urged the government to ban the *Ahmadiyyah*. "So that no horizontal conflict," said Secretary General Al-Khaththath, when he visited the Attorney General on 3 January 3 2008. According to al-Khaththath, 'freedom of religion is a human right. So if the *Ahmadiyyah* did not confess Islam, it's no problem'. [692] On 9 June 9 2008 the Indonesian government eventually enacted the so-called a Joint Ministerial Decree signed by the Attorney General's office, the Ministry of Religion and the Ministry of Home Affairs,[693] which required JAI to freeze all its activities. [694]

682Ismail Hasani, et.all, *Radikalisme Agama di JabodetabekdanJawa Barat: Implikasinya terhadap Jaminan Kebebasan Beragama/Berkayinan,* p., 102-3

683*Ahmadiyah* is a religious movement established by MirzaGhulam Ahmad (15 February 1835-26 May 1908) in Qadian in Punjab, India, in 1889. It has been emerged in Indonesia since 1925. BenhardPlatzdasch, 'Religious Freedom in Indonesia: The Case of The Ahmadiyah', p. 1

684Ardian Wibisono, 'MUI kembaliFatwakanAhmadiyahsebagaiAliranSesat (MUI reissued Ahmdiyah as a Deviant Stream), detik.com, July 28, 2005, available in http://news.detik.com/read/2005/07/28/201122/412058/10/mui-kembali-fat, accessed on 29 June 2012.

685Fahlesa Munabari, 'Hizbut-Tahrir Indonesia: The Quest for the Caliphate and Shariah, A paper presented at International Workshop on Islam and Middle East: Dynamics of Social and Political Transformation, Kyoto, University, August 2-3, 2008 p. 16.

686Fahlesa Munabari, The Quest for the Caliphate and Shariah, p. 16

687International Crisis Group (ICG),' Indonesia: Implications of the Ahmadiyah Decree,' *Asia Briefin*g, No.78, 7 July 2008.

688M. N. M. Osman, Reviving the caliphate in the Nusantara: HizbutTahrir Indonesia's Mobilization Strategy and Its Impact in Indonesia', *Working Paper*, S. Rajaratnam School of International Studies, Singapore, 2009, p., 32.

689International Crisis Group (ICG),' Indonesia: Implications of the Ahmadiyah Decree, available in http://www.crisisgroup.org/en/publication-type/media-releases/2008/asia/indonesia-implications-of-the-ahmadiyah-decree.aspx, accessed on 2 July 2012.

690International Crisis Group (ICG),' Indonesia: Implications of the Ahmadiyah Decree

691FahlesaMunabari, 'Hizbut Tahrir Indonesia: The Rhetorical Struggle for Survival', in Ota Atsushi, Okamoto Masaaki, and Ahmad Suaedy (ed), *Islam Contention: Rethinking Islam and State in Indonesia*, (Jakarta: Wahid Institute- CSEAS-CAPAS, 2010), pp., 174-5

692'FUI Minta Pemerintah Larang Ahmadiyah', Tempo interaktif, 3 January 2008, available in http://www.tempo.co.id/hg/nasional/2008/01/03/brk,20080103-114719,id.html, accessed on 2 July 2012.

693Benhard Platzdasch, 'Religious Freedom in Indonesia: The Case of the Ahmadiyah', inISEAS Working Paper: *Politics & Security Series* No. 2, 2011, p., 15.

694International Crisis Group (ICG),' Indonesia: Implications of the Ahmadiyah Decree, Overview, 7 July 2008, available

The decree declared that JAI's adherents who did not heed the degree would be subjected to sanction.[695]

Considering HTI's penetration in MUI and relentless pressure on the government in the JAI case, it may argue that HTI contributed indirectly to creating structural violence. HTI, with other radical groups, successfully utilised influential institutions, such as FUI and MUI, and the government to ban JAI. The success was marked by the creation of the *fatwa* and the Decree that certainly marginalised and intimidated the minority religious group which existed in Indonesia since 1925. Equally important, in ICG's report entitled 'Indonesia: Implications of the Ahmadiyah Decree', it was asserted that 'civil rights groups and many public figures argued that any state-imposed restrictions violated the constitutional guarantee of freedom of religion'. [696] The prohibition of JAI contradicted the 1945 Constitution based on *Pancasila,* which guaranteed the freedom of religion. For instance, the First Article of Paragraph 28 in the Constitution declared that: 'Every citizen has the right to follow his/her religion and worship according to his/her beliefs…'. [697]Also, it was not in accordance with principles of democracy such as tolerance, freedom of expression, and freedom of religion.

3. Vitriolic Rhetoric

Referring to the definition of violence used in this writing that it may also be committed by using written or verbal means, such as making 'a moral or physical threat' to an individual or group, HTI can be categorised as a movement that uses violence. Despite never being proven to have carried out physical violence and terrorist activities in achieving its objectives,[698] HTI sometimes utilises inflammatory and provocative language, mainly in describing non-Muslims as the enemies of Islam. HTI, according to Ken Ward, performs 'violent rhetoric'. This is because 'HTI's language is indeed often vitriolic as it denounces the enemies of Islam, the indigenous servants of capitalism, and imperialism, or the assorted social ills those forces have inflicted on Indonesia.' [699] In an article entitled '*HTI Serukan Perang Terhadap Pornografi*' *(HTI Calls for War against Pornography),* HTI called on the government, the police, representatives, community leaders, and the Indonesian people to declare "war" on and to get rid of pornography from Indonesia.[700] On 21 February 2008, around 300 members of HTI staged a demonstration in Bandung, demanding the Danish cartoonist humiliating the Prophet Muhammad be executed. 'Capital punishment' was the only course of action.[701]

In May 2012 HTI's attention and anger was attracted by a planned Lady Gaga's concert in Jakarta. The concert was cancelled eventually due to mounting pressure from conservative and Islamist groups, incluing HTI. On 25 May 2012, hundreds of students belonging to HTI did a street protest against Lady Gaga's arrival in Indonesia. They recognised that her arrival was a form invasion by an unbeliever (*kufr*) that would destroy the younger generation's morality. 'We reject the arrival of Lady Gaga, because it contained disobedience and could damage the morality of the nation's next generation', said one student, Mauladina in a speech.[702]Posters carried by students delivered messages such as: "Save our

---

in http://www.crisisgroup.org/en/regions/asia/south-east-asia/indonesia/B078-indonesia-implications-of-the-ahmadiyah-decree.aspx, accessed on 2 Ju;y 2012.

695Ardian Wibisono, 'MUI kembaliFatwakanAhmadiyahsebagaiAliranSesat (MUI reissued Ahmdiyah as a Deviant Stream),*detic.com*

696International Crisis Group (ICG),' Indonesia: Implications of the Ahmadiyah Decree,

697Benhard Platzdasch, 'Religious Freedom in Indonesia: The Case of The Ahmadiyah',pp., 19-20

698FahlesaMunabari, 'HTI: The Rhetorical Struggle For Survival', p., 182.

699Ken Ward, 'Non-Violent Extremists?HizbutTahrir Indonesia', p., 158

700HTI SerukanPerangTerhadapPornografi, Kompas.Com, 29 October 2008, available in http://nasional.kompas.com/read/2008/10/29/20335331/HTI.Serukan.Perang.Terhadap.Pornografi, accessed on 2 Juli 2012.

701Ahmad Yunus, 'HukumMatiPenghinaNabi, detik News, 06 February 2006, available in http://news.detik.com/read/2006/02/06/110410/533137/10/hukum-mati-penghina-nabi, accessed on 2 July 2012.

702Para Pelajar HizbutTahrir Indonesia MenolakInvasiBudayaKafirdanKonserMaksiyatdarimana pun AsalArtisnya (Student of HTI reject the Invasion of Infidel Culture and Misdeed Concert), Syabab.com, 28 Mey 2012, available in http://syabab.com/akhbar/ummah/2610-para-pelajar-hizbut-tahrir-indonesia-menolak-invasi-budaya-kafir-dan-konser-maksiyat-dari-mana-pun-asal-artisnya-f.html, accessed on 2 July 2012.

Generation with Syari'ah and Caliphate", "Reject the Invasion of Infidel Culture", "Lady Gaga Queen of Demon Lady Gaga Invite You To Hell", and "Destroy Liberalism Rise Khilafah".[703]

Like other Islamic Radical groups such as MMI, HTI argues that the concept of infidel (*kufr*) rest upon the 'black and white' paradigm. The notion 'divides the world into two opposing halves, the world of Islam and the world of infidels (*kufr*), based on the idea of permanent conflict between truth (*al-haq)* and falsity (*al-bathil*)'.[704]Therefore, according to Ahnaf:

> *The fundamentalist's characterization of the Other as having a nature of endless enmity to Islam, threatening Islam, not being good leaders or alliances, and inherently in perpetual conflict with Muslim are also an example of symbolic violence,*[705]

Taking this description into account, it may be said that the use of negative images and rude language by HTI in drawing the Other (non-Muslims and Muslims who disagree with it) is a form of violence. In short, it is argued that HTI may undermine the process of consolidating democracy in Indonesia. Its widely disseminated rhetoric that calls on people to reject democracy and its involvment in structural violence may contribute to the weakening of democratic culture necessary for the consolidation of democracy.

D. Conclusion

The presence of HTI in the democratic public sphere generated a series of ideological challenges. It faced the dilemma of an ideology that, on the one hand was clearly not in accordance with democracy, rejecting this system because it rests upon a secular paradigm that separates state from religion and the sacred cause. On the other hand, HTI accepted as a political reality that Indonesia is a state in the process of consolidating democracy.

However, HTI faced another dilemma. Though it advocated non-violence and was not involved in terrorism, HTI found it difficult to resolve the contradiction between its freedoms of expression and association, and strict rejection of democracy and the political objective of establishing a global Caliphate. This paper argued that HTI's aggressive political rhetoric amounted to forms of symbolic and structural violence because of this dilemma. At the level of structural violence, together with other Islamist groups, HTI was able to influence institutions such as MUI and the state itself. HTI succeeded in placing its two prominent figures in strategic positions in MUI and pushing shari'a agenda in MUI. As a result, at National Conference VII on 28 July 2005 in Jakarta, MUI enacted a number of *fatawa.* Among them was a ban on JAI since it had acknowledged its founder, Mirza Ghulam Ahmad, as a Prophet after the last Prophet Muhammad. This move was condemned as heresy because it contradicted the fundamental tenets of Islam that there is no Prophet after Muhammad. HTI succeeded in pressuring the Indonesian government to ban JAI. On 9 June 9 2008 the government enacted the so-called Joint Ministerial Decree, signed by the Attorney General's office, the Ministry of Religion and the Ministry of Home Affairs, which required JAI to freeze all its activities. The decree declared that JAI's adherents who did not heed the degree would be subjected to sanction.

At the level of rhetorical or symbolic violence, HTI had potential to trigger disunity among religious followers, not only among Islam's adherents themselves, but also between Islam and non-Muslims, threatening to destroy Indonesia's hard won harmony and pluralism and lead to future conflict. HTI often used inflammatory and provocative language, mainly in portraying non-Muslims as the enemies

---

703Para Pelajar HizbutTahrir Indonesia MenolakInvasiBudayaKafirdanKonserMaksiyatdarimana pun AsalArtisnya (Student of HTI reject the Invasion of Infidel Culture and Misdeed Concert), *Syabab.com*, 28 Mey 2012

704Moh, Iqbal Ahnaf, The Image of the Enemy Fundamentalist Muslims' Perception of the Other (Majelis Mujahididn Indonesia and HizbutTahrir Indonesia), Unpublished Thesis, (Jogjakarta, Universitas Gadjah Mada,2004), p., 47.

705Moh, Iqbal Ahnaf, The Image of the Enemy Fundamentalist Muslims' Perception of the Other (MajelisMujahididn Indonesia and HizbutTahrir Indonesia), p., 120.

of Islam, the indigenous servants of capitalism and imperialism, or blaming them for an assortment of social ills.

The writing argued that the involvement of HTI in triggering symbolic and structural violence more likely has the potential to hamper the process of consolidating democracy if HTI does not succeed in resolving the ideological and political dilemmas it confronts.

BIBLIOGRAPHY

A. I. Rathomy, *PKS dan HTI: GenealogidanPemikiranDemokrasi* (PKS and HTI: Genealogy and Democracy Thinking), (Jogjakarta: Fisipol UGM, 2006).

A. I. Ahmad and R. 'Haryadi, Pengusung Syariah di Jalur Tengah' (Bearers of Shari'ah in the Middle Path), in A. S. Karni (ed.), *Hajatan Demokrasi: Potret Jurnalistik Pemilu Langsung Simpul Islam Indonesia dariModeratHinggaGarisKeras,* (Jakarta: PT Era Media Informasi, 2006).

Ahmad Yunus, 'Hukum Mati Penghina Nabi, detik News, 06 February 2006, available in http://news.detik.com/read/2006/02/06/110410/533137/10/hukum-mati-penghina-nabi

Ardian Wibisono, 'MUI kembali Fatwakan Ahmadiyah sebagai Aliran Sesat (MUI reissued Ahmdiyah as a Deviant Stream), detik.com, July 28, 2005, available in http://news.detik.com/read/2005/07/28/201122/412058/10/mui-kembali-fat.

Agus Salim, *The Rise of HizbutTahrir Indonesia (1982-2004): Its Political Opportunity Structure, Resource Mobilization, and Collective Action Frames*, Unpublished MA Thesis (Jakarta: SyarifHidayatullah State Islamic University, 2005).

Azyumardi Azra, "Political Islam in Post-Soeharto Indonesia", in Virginia Hooker and Amin Saikal (eds.), *Islamic Perspectives on the New Millennium* (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2004).

A. Cohen, 'Hizbut-Tahrir: An Emerging Threat to U.S. Interests in Central Asia', The Heritage Foundation Backgrounder, No. 1656, 30 May 2003. Available at: http://www.heritage.org/research/reports/2003/05/hizb-ut-tahrir-an-emerging-threat-to-us-interests-in-central-asia.

A.Q. Zalloom, *Democracy is a System of Kufr: It is Forbidden to Adopt, Implement or Call for it*, (London: Al-Khilafah Publication, 1995).

Benhard Platzdasch, 'Religious Freedom in Indonesia: The Case of The Ahmadiyah', in ISEAS Working Paper: *Politics and Security Series*, no. 2, 2011.

David Commins, 'Taqi al-Din al-Nabhani and The Islamic Liberation Party', *The Muslim World Journal*, vol. LXXXI,No. 3-4, 1991.

Fahlesa Munabari, 'Hizbut Tahrir Indonesia: The Rhetorical Struggle for Survival', in Ota Atsushi, Okamoto Masaaki, and Ahmad Suaedy (ed), *Islam Contention: Rethinking Islam and State in Indonesia*, (Jakarta: Wahid Institute- CSEAS-CAPAS, 2010)

____, 'Hizbut-Tahrir Indonesia: The Quest for the Caliphate and Shariah, A paper presented at International Workshop on Islam and Middle East: Dynamics of Social and Political Transformation, (Kyoto, University, August 2-3, 2008).

FUI Minta Pemerintah Larang Ahmadiyah', Tempo interaktif, 3 January 2008, available in http://www.tempo.co.id/hg/nasional/2008/01/03/brk,20080103-114719,id.html.

Greg Fealy and Anthony Bubalo, *Jejak Kafilah: Pengaruh Radikalisme Timur Tengah di Indonesia*

(Joining the Caravan? The Middle East Islamism and Indonesia), (Bandung: Mizan, 2005).

International Crisis Group (ICG),' Indonesia: Implications of the Ahmadiyah Decree, Overview, 7 July 2008, available in http://www.crisisgroup.org/en/regions/asia/south-east-asia/indonesia/B078-indonesia-implications-of-the-ahmadiyah-decree.aspx.

Johan Galtung, 'Cultural Violence', in *Journal of Peace Rese*arch, vol. 27, no.3, 1990, pp. 291-305.

____, *Peace and Social Structure, Essays in Peace Research*, vol. III, (Copenhagen, Ejlers, 1978), p. 29-31.

Kiai Sahal: 'Fatwa MUI tentang al-Qiyadah agar umattakterperdaya',NU Online, 5 November 2007,available inhttp://nu.or.id/a,public-m,dinamic-s,detail-ids,1-id,10430-lang,id-c,warta-t,Kiai+Sahal++Fatwa+MUI+tentang+Al+Qiyadah+Agar+Umat+Tak+Terperdaya-.phpx.

Ken Ward, Non-Violent Extremists? HizbutTahrir Indonesia, *Australian Journal of International Affairs,* 2009.

Luthfi Assyaukanie, *Islam and the Secular State in Indonesia*, (Singapore: Institute of Southeast Asian Studies (ISEAS), 2009).

Melissa Crouch, 'Indonesia, Militant Islam, and Ahmadiyah: origin and Implications', in I*slam, Syari'ah and Governance Background Paper Series*, (University of Melbourne, Melbourne Law School, 2009).

M. Zaki Mubarak, Genealogi Islam Radikal di Indonesia, *(Genealogy of Radical Islam in Indonesia: Movement, Thought, and Prospect of Democracy)*, (Jakarta: Pustaka LP3ES,2008).

Mohammed Ayoob, *The Many Faces of Political Islam: Religion and Politics in the Muslim World* (USA): The University of Michigan Press, 2008).

Moh, Iqbal Ahnaf, The Image of the Enemy Fundamentalist Muslims' Perception of the Other (Majelis Mujahididn Indonesia and HizbutTahrir Indonesia), Unpublished Thesis, (Jogjakarta, Universitas Gadjah Mada,2004)

Mary R Jackman, 'License to kill: Violence and Legitimacy in Expropriative Social Realtion', in John T. Jost and Brenda Major, eds., *The Psychology of Legitimacy: Emerging Perspectives on Ideology, Justice, and Intergroup Relation*, (New York: Cambridge University Press, 2001).

Mark Juergensmeyer, *Terror in The Mind of God: The Global Rise of Religious Violence,* (Berkeley: University of California Press, 2000).

Pelajar HizbutTahrir Indonesia Menolak Invasi Budaya Kafir dan Konser Maksiyat darimana pun Asal Artisnya (Student of HTI reject the Invasion of Infidel Culture and Misdeed Concert), Syabab.com, 28 Mey 2012, available in http://syabab.com/akhbar/ummah/2610-para-pelajar-hizbut-tahrir-indonesia-menolak-invasi-budaya-kafir-dan-konser-maksiyat-dari-mana-pun-asal-artisnya-f.html.

R. Ehrenfeld, and A. A. Lapen, "Terror Rising: Two Islamic Terrorist Groups Launch their Bid for a Global Caliphate", 2005. Available at: http://freerepublic.info/focus/f-news/1536359/posts.

Rohan Gunaratna, *Inside Al Qaeda: Global Network of Terror* (New York: Colombia University Press, 2002); ZachariAbuza, *Militant Islam in Southeast Asia: Crucible of Terror* (Boulder and London: Lynn Rienner Publishers, 2003).

Saiful Mujani, *Religious Democrats: Democratic Culture and Muslim Political Participation in Post-Suharto Indonesia*, Unpubilished Dissertation, OHIO State University, 2003.

S. Parashar, 'Hizbut Tahrir: Solution or Problem?', in South Asia Analyst Group, 30th September 2005.

Available at: http://www.southasiaanalysis.org/%5Cpapers16%5Cpaper1559.html. Viewed on 3th January 2012.

Zyeno Baran,, “Fighting the War of Ideas”, Foreign Affairs, Nov/Dec 2005

____, Combating al-Qaeda and the Militant Islamic Threat, 2005, p. 5. Available at http://www.hudson.org/files/publications/Combatingal-QaedaMilitantIslamic.pdf.

The Return of the Islamic State Movement in Contemporary Indonesian Politics: A Critical Perspective

Oleh: Adnan

ABSTRACT

The return of the Islamic State movement in contemporary Indonesian politics mirrors that which occurred in the post independence when the Indonesian goverment against Darul Islam (DI)/Islamic Armed Forces of Indonesia (TII) and Islamic State of Indonesia (NII) movement. In the 1940s, NII is an Islamist/jihadits group in Indonesia that aims for the establishment of an Islamic State of Indonesia. It was started in 1942 by a group of muslim militant, coordinated by a charismatic radical muslim politician, Sekarmadji Maridjan Kartosuwirjo. The group recognized only shari'a as a valid source of law. The movement has produced splinters and offshoots that range from Jemaah Islamiyah to non-violent religious group. Since February 2014, Indonesian Islamic activist in Jakarta and Bekasi, West Java, declares support for Islamic State of Iraq and Syria (ISIS). The supports are coming from various activist and student movement, for examples: Islamic Shariah Activist Forum and Bekasi Umat Islam Congress (KUIB). This was, in some ways, a return to the situation of the post independence. A central theme of this presentation will be the more Indonesian muslim groups and public figure have voice their rejection against the ISIS. Moreover, I will argue that the state ideology of Pancasila and the principle of unity in diversity under the Unitary State of Indonesia (NKRI), is much less important than Islamic State (IS).

Introduction

Islamic State of Iraq and Syria (ISIS)[706] or *al-Daulah al-Islamiyah fi al-Iraq wa al-Syam*, is a jihadist group, widely regarded as a terrorist organization. In its self-proclaimed status as a chaliphate, it claims religious authority over all muslims across the world and aspiresto bring much of the Muslim-inhabited regions of the world under its direct political control.[707] Name ISIS suddently become rampant issue addressed not only in Syria and Iraq conflict, but so become phenomenal issue in Indonesia.[708] This name has become a magnet for many troops from different parts of the battlefield to declare his loyalty under great organization. As fact, Indonesian Islamic activist in Jakarta (February 12, 2014) and Bekasi, West Java (February 15, 2014), declares support for ISIS. The supports are coming from various activist and student movement, for examples: Islamic Shariah Activist Forum and Bekasi Umat Islam Congress (KUIB).[709] In response to the ISIS, a fringe fraction of Islamic activists, public figures, spiritual leaders, in Indonesia have come up with more concrete and systemic initiatives locally and internationally.[710]

Meanwhile, Joko Suyanto as Chief Security Minister, said Indonesia has rejected the propagation of the Islamic State of Iraq and Syrias (ISISs) ideology in the country because it runs contrary to Pancasila. "The goverment and the state condemn and will not allow the ideology ISIS, which has now turned into IS (Islamic State), to develop in Indonesia because it runs in opposition to the state ideology of Pancasila and the principle of unity in diversity under the Unitary State of Indonesia (NKRI)",

706 Also khown as Islamic State of Iraq and the Levant (ISIL) called Associated Press and USA.

707 See BBC News. June 30 2014. en.wikipedia.org/.../Islamic_State_of_Iraq_and_th...accessed on August 14 2014.

708 Zaffar Jamaluddin and Zhaffar, ISIS in Indonesia and the history of ISIS, see www.bubblews.com/.../5539930-isis-in-indonesia. accessed on August 14 2014.

709 Abu al-Bawi: Toward the khilafah led by Islamic State, "Indonesian Islamic Activist in Bekasi Declares Support for ISIS", abualbawi.blogspot.com>Indonesia, accessed 0n August 14 2014.

710 "Anticipating ripples from the Syrian conflict in Indonesia", The Jakarta Post, Friday March 28 2014.

Joko stated.[711] Beside that, Hasyim Muzadi, Former Chairman of Nahdlatul Ulama (NU), has warned Indonesian Muslims of the influence of ISIS.... it wil help increase transnational movements radicalism that endangers the security of Indonesian muslims and the integrity of the Unitary State of Indonesia.[712]

Problem and Arguments

Why Indonesia country is so important to develop an Islamic State ideology and movement? Because Islam is the dominant religion in Indonesia, which also has a largest muslim population than any other country in the world; or in the other word, Indonesia is the world's largerst muslim nation.

Although it has an overwhelming muslim majority, the country is not an Islamic State. Over the past 50s years, many Islamic groups sporadically have sought to establish an Islamic State, but the country's maintream muslim community, including influential social organizations such as Muhammadiyah[713] and Nahdlatul Ulama (NU)[714] reject the idea.[715]

The Concept of Islamic State: A Historical Process

An Islamic State or al-dawlah al-islamiyah is a type of goverment, in which the primary basis for government is Islamic religious law (sharia). From the early years of Islam, numerous governments have been founded as "Islamic", beginning most notably with the caliphate established by Muhammad himself and including subsequent governments ruled under the direction of a chaliph (meaning "successor" to the Islamic prophet Muhammad).[716] However, the term "Islamic state" has taken on a more specific modern connotation since the 18th century. The concept of the modern Islamic State has been articulated and promoted by ideologues such as Abul A'la al-Maududi, Ayatollah Ruhollah Khomaeini, Israr Ahmed, and Sayyid Qutb. Like the earlier notion of the caliphate, the modern Islamic state is rooted in Islamic law. It is modeled after the rule of Muhammad. However, unlike caliph-led governments which were imperial despotisms or monarchies (malik), a modern Islamic state can incorporate modern political institutions such as elections, parliamentary rule, judicial review and popular sovereignity.[717]

In the Indonesian version of the speech, Muhammad Natsir used the term "Islamic State" (Negara Islam) for both "Islamic Nation" and "Muslim State".[718] Indeed, in Ashgar Ali Engineer's words. "There is no fixed concept of an Islamic state".[719]

The Roots of Terrorism: From Darul Islam to ISIS

Therefore, the Islamic State of Indonesia (NII) at that time was called as *Darul Islam fi Waqtil Harbi*. In the first structure of its formation, the organizational structure of Darul Islam originated from

711 Muhammad Razi Rahman, "Indonesia Reject propagation of ISIS Ideology", *antaranews*, August 5, 2014. www.antaranews.com/.../indonesia-rejects-propag...

712 "Scholar warns Muslims of ISIS influence in Indonesia", Jakarta Post, August 04 2014.

713 Muhammadiyah is an Islamic organization in Indonesia. The organization was founded in 1912 by Ahmad Dahlan in the city of Yogyakarta as a reformist socio-religious movement, advocating ijtihad–individual interpretation of Qur'an and Sunnah, as opposed to taqlid–the acceptance of the traditional interpretation propounded by the ulama. See en.wikipedia.org/wiki/muhammadiyah.

714 Nahdlatul Ulama is a traditionalist Sunni Islam group in Indonesia. The NU was established on January 31, 1926 by K.H. Hasyim Asyari in the city of Surabaya as a reaction to the modernist Muhammadiyah organization. The NU is one of the largest independent Islamic organizations in the world. See en.wikipedia.org/wiki/nahdlatul-ulama.

715 See "Islam in Indonesia', en.wikipedia.org/wiki/Islam-in-Indonesia.

716 See en.wikipedia.org/wiki/Islamic-state.

717 See en.wikipedia.org/wiki/Islamic-state.

718 See Mohammad Natsir, Capita Selecta 2 (Jakarta: Pustaka Pendis, n.d.), pp. 61-80.

719 See Ashgar Ali Engineers, *The Islamic State*, Published by Vikas, 1980.

a power and managment point, and then divided into commandments.[720]

Darul Islam organization is a rigid organization with some changes similar to a methamorphosi that eventually lead to a convergence of a state with an area covering the whole of Indonesia. Since the beginning Kartosoewirjo[721] had planned for an Islamic State covering the entire territory of Indonesia.[722] And, the whole sheme of the state organization and administration were matched with that plan so that the Kartosoewirjo's DI became the best *Darul Islam* movement in its organization and administration.[723]

In the museum of Eternal Vigilance, the words terror (teror) and viciousness (peganasan) are used interchangeably to describe supporters of the Darul Islam. The terror of these movements is also higligted by the display cases in front of each diorama. The theme of the terror of these movements seems to be a relatively new one. A similar representation of the Darul Islam movements is made in the film They have Returned (mereka kembali), in which the Darul Islam followers are represented as crazeed bandits devoid of religious feelings. The 1964 publication, *A Concise history of the Armed Struggle of the Indonesian Nation*, for example, describes those following the movements as "rebels", rather than terrorists.[724]

Currently, there is Islamic State of Iraq and Syria (ISIS) is a jihadist group, widely regarded as a terrorist organisation. In its self-proclaimed status as a chaliphate, it claims religious authority over all muslims across the world and aspiresto bring much of the Muslim-inhabited regions of the world under its direct political control.[725] ISIS declared on April 09 2013 and Caliphate declared on June 29 2014. Abu Bakar al-Baghdadi as leaders or chaliph for ISIS.[726]

Name ISIS suddently become rampant issue addressed not only in Syria and Iraq conflict, but so become phenomenal issue in Indonesia.[727] This name has become a magnet for many troops from different parts of the battlefield to declare his loyalty under great organization. As fact, Indonesian Islamic activist in Jakarta (February 12, 2014) and Bekasi, West Java (February 15, 2014), declares support for ISIS. The supports are coming from various activist and student movement, for examples: Islamic Shariah Activist Forum and Bekasi Umat Islam Congress (KUIB).[728]

The Spread of ISIS

The post chalipate era, "since the fall of the Turkish Ottoman (Empire), fight to establish the caliphate have continued, ISIS emerge as a response to the crisis in the Middle East, and the virus is spreading across the muslim world,"Syarifuddin Jurdi, the Head of the Political Department at UIN Alauddin in Makassar, said.[729] "ISIS is a transnasional movement of whose development we must remain alert. Those who aren't satisfied with the current political condition of this nation may join ISIS.

720 See Hold Harald Dengel, *Darul Islam dan Kartosuwirjo* (transl. A doctoral dissertation at Universitat Heidelberg with its original title Darul Islam: Kartosuwirjos Kampf um einen islamichen Staat Indonesien (Jakarta: Sinar Harapan, 1995), p. 222.

721 See Hold Harald Dengel, *Darul Islam dan Kartosuwirjo* (transl. A doctoral dissertation at Universitat Heidelberg with its original title Darul Islam: Kartosuwirjos Kampf um einen islamichen Staat Indonesien (Jakarta: Sinar Harapan, 1995), p. 222.

722 Hold Harald Dengel, *Darul Islam dan Kartosuwirjo* (transl. A doctoral dissertation at Universitat Heidelberg with its original title Darul Islam: Kartosuwirjos Kampf um einen islamichen Staat Indonesien (Jakarta: Sinar Harapan, 1995), p. 222.

723 See Karl D. Jackson, *Traditional Authority, Islam and Rebellion* (paperback, 1990).

724 See BBC News. June 30 2014. en.wikipedia.org/.../Islamic_State_of_Iraq_and_th...accessed on August 14 2014.

725 See BBC News. June 30 2014. en.wikipedia.org/.../Islamic_State_of_Iraq_and_th...accessed on August 14 2014.

726 Zaffar Jamaluddin and Zhaffar, ISIS in Indonesia and the history of ISIS, see www.bubblews.com/.../5539930-isis-in-indonesia. accessed on August 14 2014.

727 Zaffar Jamaluddin and Zhaffar, ISIS in Indonesia and the history of ISIS, see www.bubblews.com/.../5539930-isis-in-indonesia. accessed on August 14 2014.

728 Abu al-Bawi: Toward the khilafah led by Islamic State, "Indonesian Islamic Activist in Bekasi Declares Support for ISIS", abualbawi.blogspot.com>Indonesia, accessed 0n August 14 2014.

729 "Indonesian Muslims Denounce ISIS Ideology", JakartaGlobe, on August 03, 2014.

The government and community groups must try to anticipate that", he added.[730]

Hardline Islamic groups Hizbut Tahrir Indonesia (HTI)[731] and the Indonesian Islamic State (NII) may be danger of becoming the subject of such paranoid fears. HTI has on previous occasions voiced the idea of a pan-national Islamic caliphate, while NII is known to be running its own pseudo-Islamic state inside Indonesia. Neither group is khown to be affiliated with ISIS, said Qasim Mathar, a professor of Islamic Studies at UIN Alauddin.[732]

ISIS a attracting followers from muslim communities across the asia-pacific. Indonesia are no strangers to radical islam, but ISIS recruiting in Southeast Asia has caused a growing concern about the threat of terrorism in the region.[733] "In Indonesia, it is not ilegal to fund or join jihads in other countries, so ISIS is recruiting openly there.The group's propaganda was widely available and could be found in mosques, but more moderate imams and the indonesian goverment have tried to discourage people from joining ISIS, because they consider the group too extreme", said Sooyoung Kim, International Christian Concern (ICC).[734]

In Indonesia, radical group have declared support for the Islamic State in Jakarta, Surakarta and other cities. Jakarta estimates that some 60 of its citizens are fighting for ISIS, but the real number is probably higher. Indonesian President Susilo Bambang Yudhoyono recently branded ISIS "humiliating" to Muslims, banned support for the group and ordered police to step up efforts against online radicalkzation.[735] The goverment believes that up to 60 indonesians have joined the islamic state in Syria, but analysis say the figure could be as hish as 200.[736]

Beside that, in Indonesia's current terrorism landscape, it is the splinter or "freelance" jihadists that pose the biggest threat. "Mostly Indonesian jihadis are driven by individual motivations, not necessarily by group's or leader's comments. They have enough information from the interneet, from facebook and twitterand that's enough for them to decide... Freelance jihadi, individuals, it is just a matter of money," said Taufik Andrie, the executive director of the institute of international Peace Building.[737]

ISIS Affiliation and Networking

Althought Abu Bakar Ba'asyir, the spiritual leader of the region's terrorist network, only recently voiced his support for the ISIS, his network is already financing and fighting for ISIS, Ansyaad Mbai, National Counter Terrorist Agency (BNPT), told the Jakarta Post. Ba'asyir claimed he had not pledged the ba'iat (oath of allegiance) to ISIS leader (Abu Bakar al-Baghdadi). That's just a ruse. In reality, he and his network are involved in seeking donations and recuiting fighters for ISIS," said Ansyaad.[738]

Meanwhile, the group indicated same goal with ISIS, especially Jamaah Islamiyah (JI), Jamaah

730 "Indonesian Muslims Denounce ISIS Ideology", JakartaGlobe, on August 03, 2014.

731 Hizbut Tahrir (Hizb at-Tahrir, Party of Liberation) is an international pan-Islamic political organization. They are commonly associated with the goal of all muslim countries unifying as an Islamic state or caliphate ruled by Islamic law (sharia) and with a caliph head of state elected by muslims. The organization was founded in 1953 as a sunni muslim organization in Jerusalem by Taqiuddin al-Nabhani, an Islamic scholar and appeals court judge (Qadi) from the Palestinian village of Ijzim. See en.wikipedia.org/wiki/hizbut-tahrir.

732 Julia A. Seymour, "Southeast Asia fears ISIS recruits will bring Shariah terror home", www.worldmag.com/.../southeast-asia-fears-isis. on August 18 2014.

733 Julia A. Seymour, "Southeast Asia fears ISIS recruits will bring Shariah terror home", www.worldmag.com/.../southeast-asia-fears-isis. on August 18 2014.

734 "ISIS in Southeast Asia", Sept 1, 2014. Online.wsj.com/.../isis-in-southeast-asia-14095900.

735 "ISIS in Southeast Asia", Sept 1, 2014. Online.wsj.com/.../isis-in-southeast-asia-14095900.

736 "Indonesia Clamps Down on ISIS Support, 'Alumni' Jihadi Threat", Voice of America, August 14 2014. www.voanews.com.

737 "Indonesia Clamps Down on ISIS Support, 'Alumni' Jihadi Threat", Voice of America, August 14 2014.www.voanews.com.

738 "Ba'asyir already funds, help ISIL: BNPT", the Jakarta Post, Tuesday, July 15 2014.

Ansharut Tauhid (JAT), and Mujahidin Indonesia Barat (MIB) and Mujahidin Indonesia Timur (MIT). "All groups originating from Jamaah Islamiyah (JI),[739] Jamaah Ansharut Tauhid (JAT),[740] Negara Islam Indonesia (NII), Mujahidin Indonesia Barat (MIB),[741] Mujahidin Indonesia Timur (MIT), are sympathizeers of ISIS as they have the same ambition," said Ansyaad.[742]

Mochammad Achwan, JAT Chairman, said that although Ba'asyir had voiced his support, he had yet to pledge the ba'iat to ISIS leader due to JAT's ties with Jabhat al-Nusra (JN).[743] "There seems to be discord between JN and ISIL (or ISIS). That's why we/ve chosen to fefrain from declaring that ba'iat, but our position is clear. We support the formation of a caliphate and the territorial control established by ISIL has (helped the movement) gain traction", said Achwan.[744]

ISIS Threatens to the Unitary State of Indonesia

There's been alarming evidence a new terror threat inspirated by fundamentalists ISIS, taking place in Indonesia.[745] Indeed, "ISIS's ideology is againt Pancasila, the defining principle of Indonesia's pluralistic and multicultural society," said Djoko Suyanto, Indonesia's Political Legal and Security Affairs Minister. "We want to make sure that Indonesia is not a country where you can spread ideas about ISIS or an Islamic State".

But while IS may have its appeal among such hard-line groups, moderate Indonesian Muslims are rejecting its ideology. "What IS do is not they way of Islam, which teaches peace and rejects violence, and it's not fit for Islam in Indonesia, which respect pluralism," said Din Syamsuddin, chairman of the Indonesia Ulama Council (MUI).[746]

The goverment is also concerned, however, about the potential effect of young indonesians retuning from fighting in Iraq and Syria. "Our worry is about the men who have gone to fight in Iraq and Syria and who have now come back," Harry Purwanto of Indonesia's anti teror force said. "When they come

---

739 Jemaah Islamiyah *(al-Jama'ah al-Islamiyah*) meaning "Islamic Congregation", fequently abbreviated JI, is a Southeast Asian Militant islamist terrorist organization dedicated to the established of a Daulah Islamiyah (regional Islamic chaliphate) in Southeast Asia. JI has its roots in Darul Islam (DI, meaning "House of Islam"), a radical Islamist/anti-colonialist movement in Indonesia in the 1940s. The JI was established as a loose confederation of several Islamic groups. Sometime around 1969, three men, Abu Bakar Bashir, Abdullah Sungkar and Shahrul Nizam 'PD' began operation to propagate the darul Islam movement, a conservative strain of Islam. See en.wikipedia.org/wiki/Jemaah-Islamiyah.

740 Jamaah Ansharut Tauhid was formed by Abdu Bakar Baasyir on 27 July 2008 in Solo, Java, indonesia and has bases across indonesia including in Aceh and central Sulawesi. In 2012 the group was thought to have approximately 1500-2000 members. The group remained very active in indonesia in 2012 and it publicly maintained a website as of january 2013. Abu bakar Baasyir's son, Abdul Rohim Baasyir was said to be JAT's PR Chairman and had worked for al-Qaeda in Afghanistan in 2002. In August 2014, the group suffered a split over Abu Bakar Baasyir's pledge of allegiancew to Abu Bakr al-Baghdadi, leader of the islamic State of Iraq and the Levant (ISIS). Many Members of the group, including top leaders, and Baasyir's sons reportedly disagreed with this decision over ideological reasons and left to form a new group called Jamaah Ansharusy Syariah. See e.wikipedia.org/wiki/Jemaah-Ansharut-Tauhid.

741 The BNPT has estimated at least 30 Indonesians are involved in the jihadist movement in Iraq under ISL and in Syria with *Jabhat al-Nusra* (JN), a prominent salafi jihadist organization with links to al-Qaeda, See "Ba'asyir already funds, help ISIL: BNPT", the Jakarta Post, Tuesday, July 15 2014.

742 The BNPT has estimated at least 30 Indonesians are involved in the jihadist movement in Iraq under ISL and in Syria with *Jabhat al-Nusra* (JN), a prominent salafi jihadist organization with links to al-Qaeda, See "Ba'asyir already funds, help ISIL: BNPT", the Jakarta Post, Tuesday, July 15 2014.

743 *Jabhat al-Nusra* or the al-Nusra Front (Jabhat an-Nusrah li Ahl ash-Sham/The Support Front for the people of Sham) sometimes called Tanzim Qa'edat al-Jihad fi Bilad al-Sham or al-Qaeda in Syria, is a branch of al-Qaeda opeating in Syria and Lebanon. The group announced its creation on january 23, 2012, during the Syrian Civil War. The leader, a self-proclaimed Amir, of al-Nusra goes by the name of Abu Mohammad al-Joulani (Mohammed al-Jawlani, or al-Golani), which implies that he is from the Golan Heights (al-Jawlan). See an.wikipedia.org/wiki/al-Nusra-Front.

744 "Ba'asyir already funds, help ISIL: BNPT", the Jakarta Post, Tuesday, July 15 2014.

745 "New terror threat taking shape in Indonesia", www.abc.net.au/...threat...indonesia/5630186. July 28 2014.

746

back, will they carry out or try to plan a terror attack?"[747]

At the moment, officials say, Indonesia's laws do not prevent groups like this from recruiting new converts or spreading their thinking. "We have to change the law, otherwisw we are powerless," said Mr. Purwanto. "We cannot prevent the spreading of this radical ideology-especially amongst young people."[748]

Beside that, Indonesia is preparing to combat domestic terrorism threats. "We have to be prepared for when Indonesians come back from figthing in the Middle east. We have experience (of those who committed terrorist act in Indonesia) after going to Afghanistan and the Philippines and we don't want ISIS veterans to do the same", said Sri Yunanto, Indonesia's National Counter-terrorism Agency Adviser.[749]

Rejection of ISIS Ideology and Movement

More Indonesian muslim groups and public figure have voice their rejection against the ISIS, like NU, Muhammadiyah, Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), Majelis Mujahidin, Himpunan Mahasiswa Indonesia (HMI), etc. Some urge the goverment to take firmer action against the possible spread of a growing movement in indonesia, while others suggest that a lack of media attention would reduce interest in the extreme religion compaign.[750] "We strongly condermn the violence and terror waged by ISIS, they fo against islamic teachings," Teguh Santosa, deputy chairman of indonesia second largest muslim organization Muhammadiyah. Teguh warned Indonesian muslim not to be duped by the hardline muslim crusaders of ISIS, saying that the group is merely donning an islamic mask but do not carry the true religious teachings of the prophet, given its notoriety for brutal force and violence.[751]

The same mention, Muhammad Chairul Basyir, HMI secretary general, said "In our homeland, people of all backgrounds enjoy religious freedom," he added, "citizens who act as thought they don't live in indonesia, as thought they are foreigners in their own homeland disgust us".[752]

Indonesia has the highest percapita muslim population in the world at 88 percent but recognize four other religions and has constitutional protections for freedom of workship. The Indonesian goverment now sees the ISIS influence as a threat to religious diversity and is taking action, banning YouTube endorsements of the group. "The goverment rejects and bans the teachings of ISIS... from growing in Indonesia, "Political, legal, and Security Affair Minister Djoko Suyanto said. "it is not in line with state ideology, Pancasila, or the philosophy of diversity under the unitary state of the Republic of Indonesia".[753]

ISIS is categorized as a terrorist organization, said Ansyaad Mbai, Chief of the national Counteer-terrorism Agency (BNPT). Ansyaad quoted the secretary General of United nations Ban Ki-moon, tagging ISIS as terrorist. "(Therefore) it will be legal violation for Indonesian citizens to involve in terrorism," Ansyaad told Tempo. "There are plenty of indonesian radical figure that have affiliation to ISIS leaders. (We) can charge them with citizenship law", he said.[754]

---

747 See www.bbc.com/news/world-asia-28700983,Does Islamic State ideology threaten Indonesia?.

748 See www.bbc.com/news/world-asia-28700983,Does Islamic State ideology threaten Indonesia?.

749 "As ISIS Fears Spread to indonesia, jakarta Prepares to Combat Domestic Terrorism threats", on August 15 2014.

750 Julia A Seymour, "Southeast Asia fears ISIS recruits will bring Shariah terror home", www.worldmag.com/.../southeast-asia-fears-isis. on August 18 2014.

751 Julia A Seymour, "Southeast Asia fears ISIS recruits will bring Shariah terror home", www.worldmag.com/.../southeast-asia-fears-isis. on August 18 2014.

752 Julia A Seymour, "Southeast Asia fears ISIS recruits will bring Shariah terror home", www.worldmag.com/.../southeast-asia-fears-isis. on August 18 2014.

753 Julia A Seymour, "Southeast Asia fears ISIS recruits will bring Shariah terror home", www.worldmag.com/.../southeast-asia-fears-isis. on August 18 2014.

754 "BNPT Declares ISIS a Terrorist organization", Tempo.com., on Saturday, August 02, 2014

Conclusion

More Indonesian muslim groups and public figure have voice their rejection against the return of Islamic State movement or ISIS ideology and movement. Because, the state ideology of Pancasila and the principle of unity in diversity under the Unitary State of Indonesia (NKRI), is much less important than Islamic State (IS). Indonesia is a multicultural nation. Although it has an overwhelming muslim majority, the country is not an Islamic State. Over the past 60s years, many Islamic groups sporadically have sought to establish an Islamic State, but the country's maintream muslim community, including influential social organizations such as Muhammadiyah[755] and Nahdlatul Ulama (NU)[756] reject the idea.[757] The cultural and religious diversity that is the most prominent feature of the Indonesian nation.

BIBLIOGRAPHY

A. **Book**

A Dictionary of Law, Oxford: Oxford University Press, 1994.

Abercrombie, Nicholas, et.al., *The Penguin Dictionary of Sociology*, London: Allen Lane, 1984.

Al Chaidar, *Pemikiran Politik Proklamator Negara Islam Indonesia S.M. Kartosuwirjo*, jakarta: Darul Falah, 1999.

Alexander, Lewis M., *World Political Patterns*, Chicago: Rand Mcnally & Company, 1963.

Andersen, Roy R., et.al., *Politics and Change in the Middle East: Sources of Conflict and Accomodation*, New Jersey: Prentice Hall, 1990.

Anderson, Walter Truett, *the Truth about the Truth: De-confusing and the Re-constructing the Postmodern World*, New York: Putnam book, 1995.

Armstrong, Karen, *Muhammad: Prophet for Our Time*, London: Harper Press, 2006.

Ashgar Ali Engineers, *The Islamic State*, Published by Vikas, 1980.

Baldelli, Giovanni, *Social Anarchism*, London: Penguin Books, 1972.

Bendix, Reinhard & Lipset, Seymour Martin, (ed.)., *Class Status and Power: Social Stratification in Comparative Perspective*, London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1970.

Bentham, Jeremy, *The Handbook of Political Fallacies*, New York: Harper and Bothers, 1962.

Berger, Peter L & Berger, Brigitte., *Sociology: A Biographical Approach*, London: Penguin Books, 1979.

Berquist, William, *The Postmodern Organization*, San Francisco: Jossey-Bass Publishers, 1993.

Beteille, Andre, (ed.), *Social Inequality*, London: Penguin Books, 1972.

Block, Fred L., *Revising State Theory: Essays in Politics and Postindustrialism*, Philadelphia: Temple University Press, 1987.

755 Muhammadiyah is an Islamic organization in Indonesia. The organization was founded in 1912 by Ahmad Dahlan in the city of Yogyakarta as a reformist socio-religious movement, advocating ijtihad–individual interpretation of Qur'an and Sunnah, as opposed to taqlid–the acceptance of the traditional interpretation propounded by the ulama. See en.wikipedia.org/wiki/muhammadiyah.

756 Nahdlatul Ulama is a traditionalist Sunni Islam group in Indonesia. The NU was established on January 31, 1926 by K.H. Hasyim Asyari in the city of Surabaya as a reaction to the modernist Muhammadiyah organization. The NU is one of the largest independent Islamic organizations in the world. See en.wikipedia.org/wiki/nahdlatul-ulama.

757 See "Islam in Indonesia', en.wikipedia.org/wiki/Islam-in-Indonesia.

Bottomore, T.B., *Sociology as Social Criticism*, London: George Allen & Unwin, 1975.

Boulding, Kenneth E., *Conflict and Defense: A General Theory*, New York: Harper Torchbooks, 1963.

Burke, Peter, *Sociology and History*, London: George Allen & Unwin, 1980.

Cammack, Paul, et.al., *Third World Politics: A Comparative Introduction*, London: Macmillan, 1993.

Carr, Edward Hallett, *Nationalism and After*, London: MacMillan & Co. Ltd., 1945.

Carter, April, *The Political Theory of Anarchism*, London: Routledge & Kegan Paul, 1971.

Cleveland, William L., *A History of the Modern Middle East,* Boulder, New York & London: Westview Press, 1994.

Conn, Paul H., *Conflict Decision Making: An Introduction to Political Science*, New York: Harper & Row Publishers, 1971.

Dahl, Robert A., *After the Revolution? Authority in a Good Society*, New Haven & London: Yale University Press, 1976.

De Pree, Max, *Leadership is an Art*, New York: A Dell Trade Paperback, 1989.

Dobby, E.H.G., *Southeast Asia*, London: University of London Press Ltd., 1967.

Durkheim, Emile, *Socialism*, New York: Collier Books, 1962.

Giddens, Anthony, *Sociology: A Brief but Critical Introduction*, London: Macmillan Education, 1986.

Giddens, Anthony, *The Third Way: The Renewal of Social Democracy*, Cambridge: Polity Press, 2000.

Gomes, Alberto, *Modernity and Identitiy: Asian Illustrations*, Victoria: La Trobe University Press, 1994.

Green, Bil, *The New Radicalism: Anarchist or Marxist?* New York: International Publishers, 1971.

Gunther, Richard & Mughan, Anthony, (ed.)., *Democracy and the Media: A Comparative Perspective*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Hall, D.G.E., *A History of South-East Asia*, New York: St Martin's Press, 1970.

Hester, Stephen & Eglin, Peter, *A Sociology of Crime*, London & New York: Routledge, 1992.

Hold Harald Dengel, *Darul Islam dan Kartosuwirjo* (transl. A doctoral dissertation at Universitat Heidelberg with its original title Darul Islam: Kartosuwirjos Kampf um einen islamichen Staat Indonesien, Jakarta: Sinar Harapan, 1995.

Hourani, Albert, *A History of the Arab Peoples*, London: Faber and Faber, 1991.

Jansen, G.H., *Militant Islam*, London: Pan Books Ltd., 1979.

Karl D. Jackson, *Traditional Authority, Islam and Rebellion,* paperback, 1990.

Lane, Robert E., *Political Ideology*, New York: the Free Press, 1962.

Lewis, Bernard, *A Middle East Mosaic: Fragments of Life, Letters and History,* New York: The Modern Library, 2001.

Lichtheim, George, *The Origins of Socialism*, London: Weidenfeld Goldbacks, 1968.

Loh Kok Wah, Francis & Ojendal, Joakim, (ed.)., *Southeast Asian Respons to Globalization: Restructuring Governance and Deepening Democracy*, Singapore: ISEAS, 2005.

Mawdudi, Abul Ala, *Towards Understanding Islam*, London: The Islamic Foundation, 1985.

Mohamad Roem, "Tidak Ada Negara Islam", First published in *Panji Masyarakat*, No. 386, 1983. Republished in Nurcholish Madjid and Mohamad Roem, *Tidak Ada Negara Islam: Surat-surat Politik Nurcholish Madjid-Mohammade Roem*, 2nd ed. Jakarta: Djambatan, 2000.

Mohammad Natsir, *Capita Selecta 2*, Jakarta: Pustaka Pendis, n.d.

Nazaruddin Syamsuddin. *Pemberontakan Kaum Republik: Kasus Darul Islam Aceh*. Jakarta: Grafiti, 1990.

Ponton, Geoffrey & Gill, Peter, *Introduction to Politics*, New York: Basil Blackwell, 1987.

Pratt, James Bissett., *The Religious Conciousness: A Psychological Study*, New York: Macmillan Company, 1930.

Ricklefs, M.C., *A History of Modern Indonesia*, London: Macmillan, 1988.

Russell, Bertrand, *Political Ideals*, London: Unwin Paperbacks, 1977.

Russell, Bertrand, *Power: A New Social Analysis*, London: Unwin Books, 1960.

Said, Edward W., *Culture and Imperialism*, London: Vintage, 1994.

Saul, John Ralston, *The Collapse of Globalism: and the Reinvention of the World*, London: Penguin Books, 2006.

Schraf, Betty R., *The Socio-logical Study of Religion*, New York: Harper Torchbooks, 1970.

Solahudin, The Roots of Terrorism in Indonesia: From Darul Islam to Jem'ah Islamiyah, Cornell University Press.

Van Dijk, Cornelius. *Rebellion under the banner of Islam: The Darul Islam in Indonesia*. The Hague: M. Nijhof, 1981.

Vicziany, Marika and David Wright-Neville, eds. *Terrorism and Islam in indonesia: Myths and Realities*. Clayton, Victoria, Australia: Monash Asia Institute, 2005.

Whale, John, *The Politics of the Media*, Menchester: Fontana/Collins, 1977.

Wilkinson, Paul, *Social Movement,* London: Macmillan, 1971.

Yaqub, Salim, *Containing Arab Nationalism: The Eisenhower Doctrine and the Middle East,* Chapel Hill and London: The University of North Carolina Press, 2004.

Zainal Abidin Ahmad, *Membentuk Negara Islam*, Jakarta: Widjaya, 1956.

B. **Article/Paper/etc**

Abu al-Bawi: Toward the khilafah led by Islamic State, "Indonesian Islamic Activist in Bekasi Declares Support for ISIS", abualbawi.blogspot.com>Indonesia, accessed 0n August 14 2014.

an.wikipedia.org/wiki/al-Nusra-Front.

Anticipating ripples from the Syrian conflict in Indonesia, The Jakarta Post, Friday March 28 2014.

As ISIS Fears Spread to indonesia, jakarta Prepares to Combat Domestic Terrorism threats", on August 15 2014.

Ba'asyir already funds, help ISIL: BNPT", the Jakarta Post, Tuesday, July 15 2014.

BBC News. June 30 2014. en.wikipedia.org/.../Islamic_State_of_Iraq_and_th...accessed on August 14 2014.

BNPT Declares ISIS a Terrorist organization", Tempo.com., on Saturday, August 02, 2014

en.wikipedia.org/wiki/Islamic-state.

en.wikipedia.org/wiki/Jemaah-Ansharut-Tauhid.

en.wikipedia.org/wiki/Jemaah-Islamiyah.

Indonesia Clamps Down on ISIS Support, 'Alumni' Jihadi Threat", Voice of America, August 14 2014. www.voanews.com.

Indonesian Muslims Denounce ISIS Ideology", JakartaGlobe, on August 03, 2014.

ISIS in Southeast Asia", Sept 1, 2014. Online.wsj.com/.../isis-in-southeast-asia-14095900.

Islam in Indonesia', en.wikipedia.org/wiki/Islam-in-Indonesia.

Julia A. Seymour, "Southeast Asia fears ISIS recruits will bring Shariah terror home", www.worldmag.com/.../southeast-asia-fears-isis. on August 18 2014.

Muhammad Razi Rahman, "Indonesia Reject propagation of ISIS Ideology", *antaranews*, August 5, 2014. www.antaranews.com/.../indonesia-rejects-propag...

Scholar warns Muslims of ISIS influence in Indonesia, Jakarta Post, August 04 2014.

See www.bbc.com/news/world-asia-28700983,Does Islamic State ideology threaten Indonesia?.

Zaffar Jamaluddin and Zhaffar, *ISIS in Indonesia and the history of ISIS*, see www.bubblews.com/.../5539930-isis-in-indonesia. accessed on August 14 2014.

Maqashid Shariah sebagai Indikator Ekonomi: Konseptualisasi Economic Maqashid-Shariah Indicators (E-MSI) Serta Aplikasinya di Indonesia, Malaysia dan Saudi Arabia

Oleh: Muhammad Sholihin

Lecturer at S.T.A.I.N (The State Islamic College) of Curup, Bengkulu-Indonesia

Abstract

The positive economics essentially tends to use the particular indicator to measure the national economy performance, for example to measure the economic activity the economist has exactly applied the GDP (Gross Domestic Products) as an ussual approach. On other hand, to measure growth, population, employment, unemployment, fiscal indicators, consumers, investment and saving in modern economics is applied varied methods. In fact, The approaches are not perfect method to solve and explain the economic problem--crises of economy, unemploymet, inflation and deflation. The important problem in the modern economics is that economics as science can exactly not be able to completely anticipate the cyclist crises in economy. Its assumption is that method ignored the fundamental issues in economics. Muslim economist introduced it as moral and ethics of economics. The main implication caused by that ignoring is disconected-economy: an economic circumstance in which the activities, policies economy only has been advantageous to a group of people. The economic gap between poor and rich is common realities. In this context, Hans Küng (1998: 202) describes that "the crisis was already manifesting itself clearly." Realizing this state, it is important to formulate the alternative approach to measure the economic performance in a states, or countries. One of reason why Islamic Economics emerges is to alternate the archaic method of modern economics with radical approach of islamic economics. Thus, Maqashid shariah as both discourse and paradigm has been formulated in islamic economics to be a tool to explain the economic activities of muslim.

Although the maqashid shariah in islamic law is complext concept. This paper will intentionaly elaborate maqashid shariah as universal values of economic activities based on islamic principles and also realities, policies of economy inspired from islamic doctrines to make them as indicator in measuring the economic performace of islamic countries. Indonesia, Saudi Arabia (UEA), and Malaysia are the object studies in which these countries will be described the quality of their economy based on maqashid shariah indicators such as morality protection, ummah's need priority, life system, human and gender right, and also education opportunities. The study applies the mixed-methodology--library research and content analysis. The conceptual research will use the kitãbul mu'tabarah, or primer book of islamic law such as-syafi'i, hanafi, and maliki mashab which studied maqashid shariah as main topics. To research the economic performances of islamic countries, the data from The National Bureau of Economic Research (NBER), Badan Pusat Statistik (BPS) of Indonesia, Departement of Statistic Malaysia, and also The Central Departement of Statistic and Information of Saudi Arabia are the field which supplies the information which will be analyzed through content analysis approach.•

Keywords:*maqashid shariah*, *welfare economics, economic maqasid shariah indicators.*

JEL Classification:*A11, B00, N3, P00, Z12.*

A. Pendahuluan

Maqashid shariah adalah teori yang paling hangat diperbincangkan dewasa ini, terutama dalam studi islam. Bukan karena teori ini adalah hal klasik, dan telah menjadi turãts yang idealnya dipertimbangkan;

bahkan layak dijadikan sebagai teori fundamental. Namun karena faktor lain yang lebih substansial, yakni kemampuan teori maqashi shariah menjawab dan menjadi fondasi penting bagi berbagai disiplin ilmu pengetahuan, terutama ekonomi. Hal ini ditunjukkan oleh beberapa kajian tentang maqashid shariah sebagai sebuah fondasi teoritis, bahkan solusi bagi kebuntuan ilmu pengetahuan; khususnya dalam ilmu ekonomi.

Adalah Murat Çizakça (2007) melalui artikelnya *Democracy, Economic Development and Maqãşid Al-Shari'ah*, yang dipublikasikan pada *Review of Islamic Economics,* Vol. 11, No. 1-2007, telah berhasil memaparkan dan memperlihatkan hubungan yang sangat kuat antara demokrasi, pembangunan ekonomi (termasuk perkembangan kapitalisme) dan doktrin-doktrin Islam tentang pertumbuhan ekonomi, terutama dalam hubungannya dengan prinsip maqasid shariah. Bahkan secara mengejutkan Murat Çizakça mengemukan tesis bahwa nilai-nilai penting di balik kesuksesan politik dan ekonomi di dunia Barat sesungguhnya dapat ditemukakan dalam interpretasi *maqasid al-Shariah* (Çizakça 2007: 101). Murat Çizakça memperkuat teorinya dengan mengemukan beberapa argumentasi. Menurutnya Murat Çizakça hubungan ketiga hal tersebut—demokrasi, pembangunan ekonomi dan *maqasid al-shariah*—dapat ditelusuri melalui bantuan ilmu sosial. *Pertama*, berdasarkan pendekatan ilmu politik. Dengan mengacu pada pandangan Ray (1998), dan Ahlmark (1998-99: 186), satu negara baru dapat dinilai sebagai negeri yang demokratis apabila memenuhi prinsip-prinsip seperti pemilihan umum yang kompetitif dan dijalankan dengan jujur; partisipasi politik terutama sebagai pemilih lebih dari separuh penduduknya; transisi kekuasaan berlangsung melalui pemilihan umum yang bebas(Çizakça 2007: 102).

Asyraf Wajdi Dusuki dan Said Bouheraoua (2011) melalui tulisannya *The Framework of Maqãsid al-sharí'ah: Objective of The Sharí'ah and Its Implications for Islamic Finance* (2011), memahami bahwa tujuan shari'ah atau *the objectives of shari'ah* paling realistik akan tercapai tatkala sistem Islam benar-benar diterapkan. Ia mencontohkan dengan penerapan sistem bank Islam yang berpotensi menjadi sektor utama untuk merealisasikan *maqasid al-shari'ah.* Betapa dalam sistem keuangan Islam, shariah menjadi penentu legalitas dan kualitas islaminya produk-produk bank Islam (Dusuki 2011: 2). Jika demikian, ketika *maqasid al-shari'ah* mampu menjadi penentu atau faktor determinan terhadap kualitas produk perbankan, maka demikian juga halnya terhadap kualitas perekonomian secara makro.

Demikian seperti yang diulas oleh Asyraf Wajdi Dusuki dan Said Bouheraoua (2011): dalam hubungan *maqasid al-shari'ah* dengan perekonomian secara makro maupun mikro, ada tiga teori (EI^2) yang telah dikemukan oleh ekonom muslim. *Pertama*, "*economic islamicity index":* sebuah indeks yang berusaha mengukur atau menjadi ukuran dari kualitas suatu perekonomian negara—apakah sudah sesuai dengan prinsip-prinsip Islam atau tidak. Scheherazede S. Rehman dan Hossein Askari (2010) pada hakekatnya pertama kali memperkenal teori tersebut. Secara sederhana EI^2 ditujukan untuk melihat atau barangkali mengukur pengaruh Islam terhadap ekonomi, politik dan perilaku sosial.

Scheherazede S. Rehman dan Hossein Askari (2010) melalui tulisannya *How Islamic are Islamic Countries?,* telah menghantarkan bagaimana EI^2 dapat menjelaskan kualitas keislaman suatua negara. Perumusan *economic islamicity index* oleh kedua sarjana ini didorong oleh trend serta tumbuhnya kesadaran agar agama mampu mempengaruhi ekonomi, sektor keuangan, sosial, hukum dan pembangunan politik (Rehman & Askari 2010: 1). Dalam konteks tersebut, Rehman dan Askari mendasarkan desepsi atau konsep EI^2 yang mereka perkenalkan pada al-Qur'an, perkataan dan perilaku Nabi Muhammad s.a.w—dua panduan utama bagi umat Islam dalam menjalankan kehidupan (Rehman & Askari 2010: 1). Secara prinsipil, untuk mengukur *performance* atau tingkat religiusitas satu negara, terutam jika dihubungkan dengan prinsip-prinsip Islam, maka diperlukan kesepakatan dan usaha yang konsisten untuk mempertimbangkan doktrin Islam dan memerlukan konduksi, kriteria yang dilekatkan pada pribadi seorang Muslim (Rehman & Askari 2010: 2). Kriteria-kriteria tersebut didasarkan pada konsepsi yang ditemukan dalam al-Qur'an, tradisi kenabiaan atau *sunnah*, juga sesuai dengan pertimbang diluar dua hal tersebut seperti *ijma', qiyas* atau analogi (Rehman & Askari 2010:

5). Akhirnya, S. Rehman dan Askari mengemukan beberapa konsep fundamental yang menunjukkan suatu sistem tersebut Islam, yakni: *Pertama*, "walayahh"—konsep ini berisikan nilai-nilai seperti *the unconditional, dynamic, active, niscayanya kasih-sayang Allah azza wa jalla* terhadap makhluknya melalui penciptaan manusia dan fasilitas untuk mereka.

Kedua, konsep *karamah*—martabat manusia. Manusia didorong untuk terus menjadi pribadi yang baik, sehingga mampu mengembangkan dan memberikan manfaat bagi entitas lainnya (Rehman & Askari 2010: 5). Secara prinsipil, manusia didorong mendapatkan martabat mereka melalui dua hal, yakni melalui kreasi yang bermanfaat serta melalui pengetahuan yang radikal terhadap Allah *azza wa jalla.* Untuk konteks pertama (baca; kreasi) manusia, siapapun, idealnya memiliki skill khusus sehingga mereka mampu menjalani kehidupan menjadi pribadi yang mandiri. Sementara itu, untuk konteks kedua manusia hanya memerlukan kepatuhan terhadap syariah atau aturan yang telah ditetapkan oleh Allah *azza wa jalla* (Rehman & Askari 2010: 5).

Ketiga, konsep *meethaq:* sebuah perjanjian primdial bagi manusia ketika atau sebelum mereka diciptakan, untuk bertuhan atau menyembah hanya kepada Allah *azza wajalla* (Rehman & Askari 2010: 5). Sadar akan perjanjian ini akan mendorong manusia untuk berlaku serta bertindak didasarkan pada aturan-aturan Islam. Ketiga konsep yang dikemukakan ini secara langsung menjadi basis bagi *khilafah* atau sistem islami, juga menjadi aturan krusial bagi pengembangan dan pembangunan ekonomi seperti proteksi terhadap hak milik, dan *good governance* (Rehman & Askari 2010: 5). Selain riset yang dilakukan oleh S. Rehman dan Askari, adalah Habib Ahmed (2011) yang menggunakan pendekatan *maqasid shariah* untuk menilai produk-produk bank syariah. Baginya tujuan hukum Islam adalah untuk mempromosikan kesejahteraan manusia (*maslahah*) dan mencegah kerusakan atau *mafsadah* (Ahmed 2011: 149). Jika konsep ini dijadikan ukuran untuk menilai produk-produk bank syariah, maka setidaknya implikasi serta tingkat kemaslahatan yang ditimbulkan oleh bank syariah terhadap nasabah dapat ditaksir atau dijelaskan.

Maheran Zakaria (2014) dalam artikelnya *The Influence of Human Needs in the Perspective of Maqasid al-Shariah on Zakat Distribution Effectiveness*, telah mencoba melakukan investigasi atau riset terhadap pengaruh kebutuhan manusia dalam perspektif *maqasid al-Syariah* atau agama, *physical-self, knowledge, family dan kesejahteraan* pada keefektifan distribusi zakat (Zakaria: 2014, 1). Riset lain adalah kajian yang dilakukan Houssemeddine Bedoui dan Walid Mansour tentang *Islamic Bank Performance and Maqasid al-Shari'ah* (2013): keduanya mengemukan bahwa untuk mengukur performance bank syariah setidaknya tersedia 5 (lima) pilar yakni untuk mempromisikan kesejahteraan manusia, mencegah korupsi, menciptakan stabiltas sosial dan ekonomi (Bedoui dan Mansour 2013: 1).

Dari beberapa kajian yang dikemukan di atas, belum secara utuh menyentuh dan mengekplorasi *maqasid al-shari'ah* sebagai sebuah indikator untuk mengukur sistem perekonomian dan ekonomi-berjalan (*transferred-economy*). Paper ini berusaha untuk menggali lebih jauh dan luas—bagaimana *maqasid shariah* sebagai sebuah teori diturunkan menjadi indikator ekonomi. Tesis yang diajukan, ataupun indikator yang disusun tersebut kemudian dijadikan ukuran untuk menilai kinerja ekonomi di negara-negara Islam, dan tentunya dibatasi pada Indonesia, Arab Saudi (Uni-emirate Arab) dan Malaysia.

B. Krisis dan Kualitas Ekonomi Global: Sebuah Latar Belakang

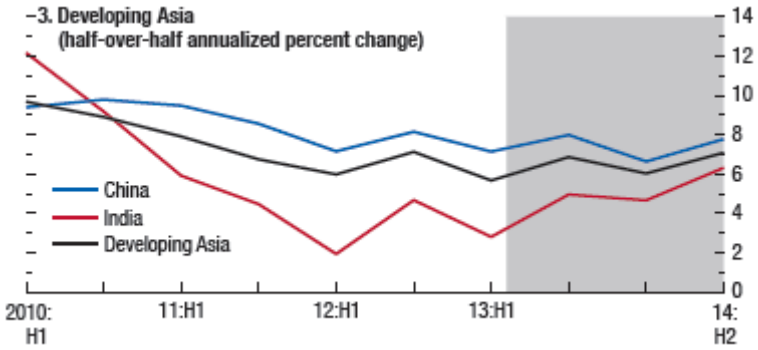
Perekonomian global terus berjalan dengan bentuk dan implikasi yang paradoks. Gap ekonomi global, hegemoni ekonomi dan lain sebagainya. Elizabeth J. Jensen dan Hamilton College (2010) melihat ada gejala yang disebut dengan *Imperfectly Competitive Product Markets*: sebuah kondisi dimana fenomena seperti monopoli perdagangan menjadi fakta ekonomi global (Jensen & Hamilton 2010: 125). Hal ini ditandai oleh meningkatkan posisi unik dan khas yang dimiliki multi-karporat, dimana perusahaan raksasa tersebut mampu menaikan harga tanpa harus kehilangan konsumen. Menariknya,

perusahaan atau multi-karporat yang tersebar di negara-negara berkembang dimiliki oleh negara-negara maju. Ini mendorong terjadinya kebocoran devisi negara: dimana keuntungan yang didapat oleh multi-karporat dinikmati oleh negara-negara maju.

Dalam konteks lain, OECD atau Organisation for Economic Co-Operation and Development melaporkan dan memprediksi masa depan ekonomi global: dimana ekonomi global akan selalu terperangkat pada apa yang diistilahkan *long boom:* sebuah kondisi dimana dunia tengah digerogoti oleh krisis-krisis multi wajah seperti pengangguran, mal-nutrisi, wabah penyakit dan pemanasan global (Michalski 1999: 7). Secara spesifik Michalski memaknai bahwa *long boom* adalah kejadian yang bersipat eksepsional dengan bentuk sebagai berikut: *Pertama*, booming ekonomi di atas rata-rata pertumbuhan merupakan bagian dari siklis ekonomi yang panjang. Ini secara kuat mendorong terjadinya *long-run economic dynamism* atau dinamika pertumbuhan ekonomi jangka panjang.

Kedua, ada konstelasi inter-independent yang berkerja secara bersama-sama dalam patahan sejarah spesifik, hingga mendorong perubahan sosio-ekonomi dan pertumbuhan produktivitas yang menentukan terjadinya *long boom* (Michalski 1999: 10). Dua kenyataan ini secara sederhana menginformasikan bahwa perekonomian di negara-negara berkembang, bahkan negara maju tidak akan pernah seutuhnya terbebas dari krisis. Kendati demikian berbagai instabilitas perekonomian global adalah bagian dari dinamika perekonomian global. Hal ini dapat ditelusuri dari dinamika dan perbedaan GDP (*gross domestic bruto*) antar negara.

Tabel-1. Pertumbuhan GDP di Asia



Sumber: Internation Monetery Fund|October 2013

Demikian, perbedaan GDP yang cukup menyolok antara negara-negara berkembang di Asia, dan negara-negara maju seperti Cina adalah satu kenyataan ekonomi yang terbilang paradoks. Negara berkembang akan terus terperangkap dalam pertumbuhan ekonomi yang rendah. Sementara negara maju akan terus melaju dengan pertumbuhan ekonomi yang tinggi. Fakta lain yang terbilang dramatik dan mengerogoti perekonomian global adalah apa yang diistilahkan oleh Krist dengan an Marazzi *The Violence of Financial Capitalism*: sebuah krisis ekonomi yang berawal dari krisis sektor keuangan atau bank, dan menjalar ke sektor lainnya. Lebedeva setidaknya telah memaparkan hal itu melalui penelusurannya terhadap ekonomi-makro dan situasi keuangan global satu tahun belakang, dan itu adalah hasil dari *bubble* pada sektor real-estate dan bank (Marazzi 2010: 11). Pandangan Lebedeva ini mengandaikan bahwa ekonomi global tidak lah selalu stabil. Tetapi sangat rawan dengan instabilitas, dan hal itu disebabkan oleh krisis bawaan selama satu negara mengadopsi sistem kapitalisme.

Demikian, Elhanan Helpman (2004) pernah mengungkapkan satu pertanyaan "*what makes some countries rich and others poor?*" (Helpman 2004: 2). Setidaknya ada beberapa penjelasan terkait pertanyaan itu. *Pertama*, standar hidup antara negara sangat berbeda. *Kedua*, pertumbuhan ekonomi satu negara lebih tinggi dibanding negara lain (Helpman 2004: 2). Demikianlah fakta yang menyelubungi

perekonomian global dewasa ini, bahkan tempo doeloe pun demikian. Dalam konteks yang sama, tetapi dengan pendekatan yang lebih radikal; John McMurtry (1999) memaparkan kanker kapitalisme dalam bukunya *The Cancer Stage of Capitalism* (1999), bahwa tidak hanya dalam struktur sosial saja yang mengalami patologi. Tetapi ekonomi juga mengalami patologi yang jauh lebih mengerikan ketimbang patologi sosial. Hal tersebut ditandai oleh krisis ekonomi yang biasanya hadir dalam bentuk inflasi tidak terkendali, pengangguran, defisit, dan kemiskinan (McMurtry 1999: 37).

Krisis ekonomi yang terjadi, baik di negara maju maupun berkembang adalah dampak dari sesuatu atau dedaunan dari satu akar yang lebih kokoh. Dan itu adalah dampak terlalu terbukanya satu negara terhadap doktrin, atau mungkin dengan "latah" mengadopsi sistem ekonomi neo-liberal. Raymond Plant (2010) mengaris-bawahi bahwa sistem ekonomi neo-liberal merupakan satu sistem perekonomian yang mendasarkan segala hukum ekonomi pada kebebasan (*freedom*) dan memproteksi perekonomian dari upaya ataupun perilaku koersif (Plant 2010: 195). Bagi Hayek kebebasan diartikan sebagai ketidakhadiran koersi dan mencegah koersi ekonomi melalui pengakuan terhadap hak milik individual, atau juga bisa melalui proteksi hukum yang didesain oleh negara (Plant 2010: 195). Namun benarkah dengan mengedapankan kebebasan seperti yang diisyaratkan oleh para pembela sistem neo-liberalisme, sistem ekonomi mampu mendatangkan kesejahteraan bagi semua manusia, atau hanya mampu menyejahterakan segelintir orang? Ada hal-hal yang paling menonjol dengan pengadopsian sistem neo-liberal, yakni gap ekonomi, hegemoni (baca; ketergantungan negara-negara berkembang), serta krisis ekonomi yang akan selalu berulang (*the cyclist crises*).

Dengan sangat baik Samir Amin memaparkan analisisnya bahwa neo-liberal adalah anak kandung dari sistem kapitalisme yang diartikan sebagai pertumbuhan eksponensial, seperti kanker yang membawa pada kematian (Amin 2009: 1). Krisis ekonomi sesungguhnya tidak hanya disebabkan oleh lemahnya daya tahan (*imune*) ekonomi terhadap *chaos*, ataupun instabilitas perekonomian. Tetapi lebih dari itu, krisis ekonomi terjadi karena sistem ekonomi membenarkan terjadi akumulasi yang melampaui batas-batas kemanusian, untuk kemudian disebut dengan ketamakan manusia itu sendiri. Inilah sesungguhnya yang menyebabkan krisis ekonomi dimanapun, tanpa disadari.

Ketamakan dalam teori ekonomi, sungguh tidak pernah dibahas apalagi dikorelasikan dengan krisis ekonomi. Namun krisis demi krisis ekonomi yang terjadi dewasa ini menunjukkan adanya peran ketamakan dalam mendorong atau menyebabkan krisis tersebut. Dalam satu artikelnya, *The Global Financial Crisis of 2008: The Role of Greed, Fear, and Oligarchs,* Cate Reavis melihat ada hubungan yang sangat erat antara ketamakan dengan krisis ekonomi, khusus krisis finasial yang terjadi seperti di Amerika tahun 2008. Reavis dengan mengutip pandanagn Simon Johnson, melihat bahwa krisis yang terjadi dari 2007-2008 disebabkan oleh elit-elit yang berkuasa, atau apa yang diistilahkan dengan '*oligarchy*': satu kelompok elit bisnis yang berperan menyebabkan krisis karena terbiasa dengan aktivitas "judi" yang dibantu secara terselubung oleh negara, hingga akhirnya ekonomi negara itu kolaps (Reavis 2012: 1). Ketamakan dalam aktivitas ekonomi memicu lahirnya bentuk-bentuk "ekonomi buruk" atau *bad economy* seperti judi, pelacuran, perdagangan narkoba, korupsi, hingga monopoli perdagangan.

Pada kasus judi, pelacuran dan perdagangan narkoba; negara sesungguhnya diuntungkan secara ekonomi, tetapi bangsa mengalami kerugian moral. Betapa tidak dekadensi moral, dan rusaknya generasi muda adalah ekonomi berbiaya tinggi (*hight cost-economy*). Ironinya, terkadang negara menutup mata dari konsekuensi yang menakutkan ini. Diluar fenomena tersebut, sesungguhnya ada nalar serta mekanisme yang menentukan bentuk dan arah pengembangan ekonomi dalam satu negara. Seutuhnya, nalar dan mekanisme itu lah yang menjadi determinator, atau penentu segala bentuk dan kebijakan ekonomi bahkan perilaku manusia-manusia yang ada dalam satu negara tersebut, terutama dalam melakukan tindakan ekonomi ekonomi. Ketika satu negara, bentuk ataupun aktivitas ekonomi yang tampil ke permukaan lebih banyak dalam bentuk *underground economy* atau *bad-economy*, maka dipastikan nalar neo-liberalisme dan sistem kapitalisme lanjut bercokol dan menjadi sistem ekonomi negara. Bagaimana dua hal ini mampu mempengaruhi bentuk-bentuk perilaku ekonomi, dan apa

dampaknya terhadap kualitas ekonomi satu negara?

Neo-liberal sebagai anak kandung kapitalisme telah menghantarkan satu negara yang mengadopsinya sebagai satu sistem ekonomi menjadi "bangsa tanpa negara". Hal ini dapat ditelusuri dari karakter, dan kualitas ekonomi negara neo liberal. Adalah David Harvey melalui bukunya *A Brief History of Neoliberalism* (2005), bahwa negara neo liberal dengan kuat melindungi hak individual, serta mengandalkan pasar dan perdangan bebas sebagai mesin pengerak ekonomi (Harvey 2005: 64). Hukum negara yang menjamin kebebasan individual dan supremasi pasar, memungkinkan setiap individu bebas bernegosiasi di pasar dengan tujuan mampu mendapatkan keuntungan, dan mangakumulasi profit sebesar-besarnya.

Tentunya bagi individu sebagai elit ekonomi, jaminan itu sangat menguntungkan. Mereka cukup memikirkan diri sendiri, tanpa perlu memperhatikan hak-hak sosial-ekonomi entitas lainnya. Inilah akar dari ketamakan global. Sistem neoliberalisme menjadi mekanisme penting dalam memproduksi ketamakan global. Tanpa disadari, dan niscaya; krisis ekonomi dan keuangan akan menjadi rutinitas yang akan selalu berulang kembali. Pada kondisi ini kemudian, negara akan panik dan terus mengkonsumsi resep generik yang ditawarkan oleh lembaga-lembaga moneter internasional. Dari pinjaman lunak, hingga memotong subsidi sosial seperti subsidi pendidikan, bahan bakar minyak, dan dana kesehatan masyarakat.

Pengabaian akan substansi ekonomi, yakni kesejahteraan adalah buah dari banyak faktor. Satu diantaranya disebabkan oleh keterlanjuran negara-negara berkembang untuk mengadopsi konsep-konsep neo-liberalisme tanpa proteksi ekonomi yang memadai. Neo-liberalisme ekonomi memungkinkan terjadinya genosida politik. Dalam arti, negara tanpa disadari akan mengorbankan ekonomi lokal. Di luar konteks itu, buruh adalah kelompok yang paling rentan dirugikan atau dieksploitasi oleh sistem neoliberalisme ekonomi—dimana industri melihat kaum buruh tidak lebih dari pada mesin produksi. Tidak berhenti pada titik itu, neoliberalisme melalui pasar bebas memungkin terjadinya patologi pada ketenagakerjaan. Penulusuran yang dilakukan oleh Christina Gabriel (2007) saat ini melalui bantuan pasar bebas, tidak hanya perusahaan yang bebas keluar-masuk satu negara. Lebih dari itu, bagaikan komoditas, kaum buruh menjadi komoditas yang diperjual-belikan oleh perusahaan penyalur tenaga kerja (Gabriel 2007: 128). Sisi kemanusian mereka direduksi, dan digantikan oleh sisi profit sebagai komoditas ekonomi.

Dalam konteks lainnya, Kalim Siddiqui (2012) telah melakukan riset tentang *Developing Countries' Experience with Neoliberalism and Globalisation*; ia paling tidak cukup berhasil menangkap pengalaman negara-negara berkembang selama berada dibawah arus neoliberalisme dan tekanan globalisasi. Berkaca dari bebarapa fakta yang ditemukannnya, betapa neoliberalisme telah mendatangkan bencana pada beberapa negara-negara berkembang, khususnya Amerika Latin dan negara-negara Afrika (Siddiqui 2012: 12). Betapa tidak, neoliberalisme mengajarkan negara-negara berkembang untuk mendisain perekonomian yang ramah terhadap investasi asing. Padahal di balik doktrin ini, terselubung bahaya ekonomi, yakni besarnya potensi kebocoran sumber daya alam ke luar negari. Keuntungan potensial negara tersebut dinikmati oleh multi-karporat yang dimiliki oleh negara-negara maju. Pada kondisi ini kemudian perekonomian dalam negara, khususnya negara-negara berkembang mengalami "ketercerabutan": satu kondisi dimana kebijakan ekonomi tidak mampu mendatangkan kesejahteraan dan bergeraknya perekonomian tersebut ke arah yang semakin jauh dari nilai-nilai yang melindungi kebutuhan dasar rakyat. Berangkat dari asumsi dan teori-teori yang dikemukakan di atas, maka adalah menarik untuk menganalisis dan memahami kualitas ataupun *performance* ekonomi negara-negara seperti Indonesia, Malaysia dan Arab Saudi berdasarkan model analisis *maqashid shariah*. Mengapa tiga negara ini yang dipilih, dan dijadikan sebagai domain analisis? Nalarnya adalah ketiga negara ini, disamping merepresentasikan kuantitas umat Islam yang tergolong banyak, juga didukung oleh adanya "bias" atau "dampak" Islam, ataupun pertimbangan agama dalam desain sistem ekonomi. Namun hal lain yang tidak kalah penting dari semua itu adalah perumusan, atau konseptualisasi bagaimana

‘maqashid shariah’ yang tadinya adalah teori fiqh sebagai pembelaan terhadap kemaslahatan manusia, agama, dan harta; kemudian didorong secara ilmiah menjadi indikator ekonomi.

C. Maqashid Shariah: Dari Konsepsi Klasik hingga Indikator Ekonomi

Dalam sejarah perkembangan ushl fiqh, teori maqashid shariah telah diperbincangkan cukup lama. Namun pada dekade terakhir ini, ia kembali diperbincangkan bahkan dalam skala yang lebih luas. Hal ini didasarkan pada argumentasi, seperti yang pernah diungkapkan oleh Abdul Azim Islahi, bahwa umat Islam tengah menghadapi persoalan yang sangat kompleks dengan domain yang sangat luas, mulai dari krisis ekonomi hingga krisis identitas politik (Islahi 2009: 235). Ini mengandaikan satu situasi dimana umat Islam khususnya, dan umat di negara-negara non Islam membutuh seperangkat metode yang mampu menjelaskan, serta memberikan solusi terhadap krisis demi krisis yang dihadapi.

Metode tersebut diproyeksikan agar mampu menjelaskan, dan mengemukakan akar dari kemiskinan dan ketidakadilan sosial (Islahi 2009: 237). Diawali dari kerja diagnosis, hingga mencarikan solusi terhadap masalah sosial-ekonomi yang dihadapi umat adalah misi profetik dari penggunaan maqasid shariah yang dewasa ini sedang massif dirancang, dan disosialisasikan. Pertanyaannnya adalah: “Apa sesungguhnya maqasid shariah tersebut?”.

Jika dilacak dari tradisi fiqh dan studi islam, konsepsi maqasid shariah telah banyak dikemukakan bahkan dalam berjilid-jilid buku. Mulai 4 (empat) mashab fiqh, bahkan Ibn Taimiyah pun turut mengkaji maqasid shariah. Yusuf Ahmad Muhammad al-Badawi melalui bukunya *al-maqasid al-shariah ‘inda Ibn Taimiyah,*pernah memaparkan maqasid shariah dalam perspektif Ibn Taimiyah—seorang tokoh pemikir, teolog, dan faqiah yang terkenal beraliran rasional dan progresif. Al-Badawi dengan merujuk pada pandangan Ibn Taimiyah, memaknai maqasid shariah dengan penelusuran secara kuat pada akar kalimat atau perspektif bahasa; dimana *maqasid* itu sendiri berasal dari fi’il tsulatsi (قصد-يقصد-قصدا), kalimat ini memiliki konteks dan tradisi pemakaian yang khas. Setidaknya ada beberapa pemakaian: *Pertama*, diartikan sebagai usaha untuk menuntut atau mendatangkan sesuatu.

Kata قصدا-قصدت[758] menyiratkan makna usaha atas sesuatu yang telah disusun secara matang, dan usaha itu ditujukan untuk mengapai sesuatu atau tujuan (al-Badawi: 44). *Kedua*, “istiqamah al-thariq”, atau konsistensi. Makna ini ditemukan pada Q.S. an-Nahl: 09, “وعلى الله قصد السبيل“, ayat ini dapat ditafsirkan hanyal Allah *azza wa jalla* yang menetapkan, dan menunjukkan jalan yang lurus. *Ketiga*, “pertengahan”. Makna ini ditemukan pada Q.S. Fatir: 23, مقتصد منهم, artinya diantara dua kutub. Dalam konteks ini, makna pertama lebih dekat dan lebih tepat digunakan secara bahasa untuk memahami arti kata *maqasid.* Namun itu tidaklah cukup untuk mendefinisikannya secara utuh, dan komprehensif. Beberapa sarjana muslim telah mencoba mendefinisikan *maqasid* diantaranya adalah: *Pertama*, al-Ghazali memaknai maslahah sebagai satu istilah yang bermuatan pada usaha mendatangkan manfaat dan menolak mudarat. Ungkapan yang paling populer terkait hal ini adalah: “sesungguhnya mendatangkan manfaat dan menolak mudarat adalah tujuan dari penciptaan, puncaknya adalah menghasilkan tujuan tersebut. Sementara itu yang dituju dengan kata maslahat adalah pemiliharaan tujuan-tujuan syar’i, dan tujuan tersebut ada 5 (lima): memilihara agama, diri, akal, keturunan, dan harta-benda (al-Badawi: 46).

Kedua, al-Amidi lebih cenderung memahami tujuan dari hukum syar’i ialah mencapai kemaslahatan dan menolak kemudaratan, atau menghimpun keduanya. *Ketiga*, ‘Izuddin bin ‘Abdulsalam memahami bahwa tujuan hukum Islam adalah menjamin terealisasinya kemaslahatan dan menjamin tidak terjadinya kerusakan. Itu dapat direalisasikan melalui keimanan dan ilmu pengetahuan, dimana kemaslahatan tersebut mesti ada dan kemudaratan itu haruslah dihindari meskipun tidak ada ijma’, nas dan qiyas yang

---

758 Hal ini ditemukan dalam kitab *al-misbah al-muniir,* yakni:

قصدت ولهٗ واليهٖ قصدا,من باب ضرب #طلبت بعينهٖ

secara khusus mengaturnya. *Keempat*, sementara itu as-Syatibi mengetengahkan pandangan bahwa penerapan hukum Islam ditujukan untuk pemiliharaan tujuan-tujuannya bagi manusia, yakni tujuan *daruriah*; *hajiah*; dan *tahsiniah*. Sederhananya, Allah *azza wa jalla* mengkehendaki dari penerapan syariah untuk merealisasikan kemaslahatan,baik di dunia maupun diakhirat (al-Badawi: 47).

Definisi yang dikemukan di atas, baik oleh al-Ghazali maupun oleh as-Syatibi, mengandaikan bahwa *maqasid shariah* adalah tujuan fundamental di balik penetapan hukum-hukum Islam ataupun segala sesuatu yang didasarkan padanya. Terkait padangan itu, Ahmad Raisuny menulis bahwa *maqasid shariah* merupakan *ultimate goal* dari penerapan hukum-hukum Islam, dan itu adalah demi kemaslahatan manusia (Raisuny 1999: 13). Mengapa sesungguhnya maqasid shariah, baik oleh sarjana Islam klasik maupun kontemporer, lebih cenderung diartikan sebagai tujuan-tujuan luhur penerapan hukum Islam; tidak lain karena argumentasi yang hendak dikemukan adalah bahwa pemiliharaan atas martabat manusia dan apapun yang melekat padanya adalah hal mutlak yang diakui dan dituju oleh Islam sebagai agama *rahmatan lil-'alamin.* Maqasid shariah sesungguhnya tujuan universal dari segala aturan aturan atau hukum Islam.

Jasser Auda melalui bukunya *Maqasid al-Shariah 'inda al-Shaikh al-Qardawi,* mengemukakan pandangan ulama-ulama, baik klasik maupun kontemporer; khususnya pandangan Yusuf al-Qardawi tentang *maqasid shariah.* Dalam konteks ini, sebagaimana yang dikutip oleh Jasser Auda, bahwa Najmuddin at-Tufi mendahulukan *maslahat* ketimbang nash—al-Qur'an dan sunnah (Auda 2007: 18). Hal ini menandaskan bahwa dalam Islam, kemaslahatan sangat penting posisi dan fungsinya bagi kehidupan manusia serta bagi keberlangsungan agama. Mempertegas hal ini, Ibn Qayyim al-Jauziyah pernah menulis bahwa syariat, bangunan dan dasarnya diletakkan atas hikmah dan kesejahteraan manusia, baik di atas dunia maupun di akhirat kelak. Syariat seluruhnya adalah keadilan, rahmat, hikmah dan kebaikan (Auda 2002: v).

Nuruddin bin Mukhtar al-Khadimi melalui bukunya *al-Ijtihad al-Mãqasidí,* setidaknya juga memperkuat teori maqasid shariah: bahwa sarjana Islam baru akan mampu mencapai tujuan shar'i, hanya dengan menggunakan akal mereka secara optimal. Sehingga makna, dan rahasia dibalik hukum Islam akan tersingkap (al-Khadimi 1997: 12). Kendati demikian, akal yang dimaksud oleh al-Khadimi bukanlah *aql* dalam pandangan mashab rasional yang terlepas dari nash. Tetapi sebaliknya, *aql* tersebut didasarkan pada al-Qur'an dan sunnah. Pertanyaannya kemudian, apakah teori maqasid shariah layak dikembangkan lebih luas lagi melampaui konsepsi fiqh atau ushl fiqh klasik?

Adalah Jasser Audah yang berusaha menjadikan *maqasid shariah* lebih sebagai konsepsi kemaslahatan dibalik hukum-hukum Islam, tetapi ia mampu dijadikan metodologi untuk memahami realitas dan kondisi kekinian. "Al-maqãsid", tulis Jasser Audah, adalah cabang ilmu keislaman yang menjawab segenap pertanyaan yang sulit, diwakili oleh sebuah kata yang tampak sederhana yaitu "mengapa?"[759] (Audah 2013: 3). Pandangan Jasser Audah ini dapat saja dimaklumi, karena 'maqasid shariah' adalah tujuan di balik berbagai doktrin dan realisasi hukum-hukum Islam ataupun ajaran-ajaran Islam tentang muamalah. Dalam konteks ini, sangat jelas sekali ada benang merah atau hubungan yang erat antara 'maqasid' dan 'masãlih'.

Demikian, setidaknya dapat dilacak dari beberapa pandangan sarjana Muslim yang mempersamakan '*maqãsid'* dan '*masãlih',* seperti halnya Abdulmalik al-Juwayní. Ia termasuk ulama pertama yang memulai pengembangan teori *al-maqãsid*, dimana Juwayni menggunakan istilah maqãsid dan masaliħ al-'ammah (maslahat publik) sebagai dua hal yang bersinonim, atau sama. Sementara itu Fakhruddin

759 Jasser Audah mengilustrasikan penggunaan kata 'mengapa' dalam Islam, yakni: a. mengapa seorang Muslim shalat?; b. mengapa zakat merupakan satu rukun Islam?; c. mengapa puasa Ramadhan adalah salah satu rukun Islam; d. mengapa seorang Muslim selalu berzikir?; e. mengapa berlaku baik terhadap tetangga termasuk kewajiban dalam Islam?; f. mengapa meminum minuman beralkohol, walaupun sedikit, adalah dosa besar dalam Islam. Pertanyaan-pertanyaan ini sesungguhnya menghantarkan pada kemaslahatan yang tersembunyi dibalik doktrin-doktrin Islam (hukum dan akhlak).

al-Razi (w: 606 H/1209 M) dan Al-Amidi (w:631 H/1234 M) lebih cenderung mengikuti al-Gazali dalam peristilahannya. Adapun Najmuddin al-Tufi (w: 716 H/1316 M) mendefinisikan masalih sebagai "sebab yang mengantarkan kepada maksud al-syari'. Lebih spesifik lagi, al-Qarafi (w: 1285 H/1868 M) meletakkan kaidah: "Suatu bagian dari hukum Islam yang didasari pada syariat tidak dapat dianggap sebagai 'maqasid', kecuali padanya melekat sebuah sasaran yang sah, sasaran yang menghantarkan pada kemaslahatan atau mencegah kemudaratan." Sederhananya, bahwa tujuan apapun khususnya 'maqasid' tidak lain hanyalah untuk menyatakan kemaslahatan manusia (Audah 2013: 7).

Pandangan-pandangan yang terbilang klasik tentang maqasid shariah, sungguh, dewasa ini dapat dikembangkan lagi lebih mendasar tidak sekadar menjadi metodologi berpikir hingga dapat menangkap makna di balik syariat. Lebih dari itu, dari teori maqasid dapat dirumuskan indikator-indikator kemaslahatan melalui bantuan disiplin ilmu seperti ekonomi dan ilmu sosial lainnya. Dalam konteks ini, maqasid shariah akan lebih tepat dikembangkan menjadi indikator-indikator ekonomi yang berbasis pada kemaslahatan. Namun sebelum teori itu dikukuhkan, usaha yang penting dilakukan adalah menemukan 'benang merah' atau '*ilat* yang menjadi argumentasi bahwa konsepsi maqasid shariah layak dikembangkan menjadi indikator ekonomi berbasis *masaliħ.* Demikian, eksplorasi terhadap konsep-konsep tentang kesejahteraan dalam berbagai tradisi atau mashab ekonomi diperlukan. Kemudian dari hal itu usaha menghubungkannya dengan konsepsi 'maqasid' dapat dimulai, serta usaha untuk perumusahan dan pemodelan terhadap *economic maqasid shariah indicators* (e-msi) dapat dilakukan, dan diberikan muatan ilmiah dan argumentatif.

Kemaslahatan atau *masaliħ* agaknya dapat dihubungkan dengan konsepsi 'kesejahteraan' dalam tradisi *walfare economics* atau ekonomi kesejahteraan. Kendati secara prinsipil konsepsi *masaliħ* jauh lebih luas ketimbang "*the wealth*"; dimana konsepsi kesejahteraan itu sendiri bersipat materialitik, dan sangat terbatas pada hal aspek-aspek pertumbuhan ekonomi. Namun konsepsi kemaslahatan, jika mengacu pada pandangan as-Syatibi maka ditemukan bahwa porsi untuk kemaslahatan ekonomi lebih besar[760]. Jika ditelusuri lebih dalam lagi, maka kesejahteraan seperti yang dimaknai oleh ekonom beraliran *walfare economics,* memiliki indikator kesejahteraan yang khas. Bahkan jauh sebelum aliran ini muncul, Adam Smith melihat bahwa konsepsi kesejahteraan itu terus berubah seiring perkembangan masyarakat (Beinhocker 2006: 3). Dulu ketika Adam Smith tengah bergiat merampungkan magum-opusnya *The Wealth of Nation,* kesejahteraan seringkali diidentikkan dengan kepemilikan peternakan (Beinhocker 2006: 3).

Saat ini, aliran kesejahteraan atau sering juga disebut mashab welfare economics: lebih concern mengarahkan ilmu ekonomi sebagai metode untuk mencapai "kebaikan" atau kemaslahatan, serta meminimalisir 'keburukan'. Allan M. Feldman dan Roberto Serrano (2006) mengambarkan pandangan itu dengan kalimat: "welfare economics is the normative branch of economics: it is concerned with what is good and what is bad, rather than what is" (Feldman & Serrano 2006: 1). Pertanyaannya, bagaimana kesejahteraan atau welfare itu dapat terwujud dan apa mekanisme yang diperlukan untuk itu?

Chris Jones (2006) memaparkan teorema populer yang ada dalam aliran *welfare economics,* yakni: "*..the allocation by trade of a given initial distribution of resources is pareto optimal in a competitive general equilibrium."* Sederhananya kalimat itu dimaknai bahwa perdagangan dalam kondisi persaingan pada titik keseimbangan umum mampu mendorong terjadinya apa yang diistilahkan dengan *pareto optimal* (Jones 2006: 1). Dalam kondisi ini, atau pada saat *optimal pareto* tercapai; seorang konsumen dapat merasakan 'kebaikan' tanpa harus menyebabkan orang lain merasa dirugikan. Ini sesungguhnya segaris dengan apa yang dituju oleh aturan-aturan Islam dalam wilayah muamalah, yakni "tujuan dari syariat adalah mendatang kemaslahatan dan menolak kemudaratan," atau mencapai kebaikan tanpa menyebabkan keburukan bagi orang lain. Pertanyaannya kemudian, bagaimana konsepsi mashab

760 Hal itu ditandai oleh proteksi, sebagaimana dalam konsepsi maqasid shariah *as-Syatibi* 3 (tiga) diantaranya mengedepankan perlindungan terhadap diri, harta, dan keturunan. Dan ketiga hal ini erat kaitannya dengan konsepsi kesejahteraan ekonomi.

welfare economics dalam aspek kesejahteraan pada level makro-ekonomi?

Kendati demikian, tidak seutuhnya mashab *welfare economics* memiliki kesamaan dengan konsepsi Islam tentang kesejahteraan. Hal ini disebabkan secara epistemologi keduanya berbeda, sehingga asumsi-asumsi yang dikemukakan juga tidak berhubungan bahkan berbeda sama sekali. Jika mashab *welfare economics* mempercayakan kesejahteraan pada mekanisme pasar. Tidak demikian halnya dalam ekonomi Islam. Meskipun Islam mengakui bahwa pasar adalah mekanisme terbaik untuk mendorong distribusi pendapatan, tetapi ia harus diawasi dan tidak dengan ekstrem menyerahkan tugas distribusi itu hanya pada pasar. Satya R. Chakravarty & Pietro Muliere memahami bahwa aliran ekonomi kesejahteraan meletakkan distribusi pendapatan sebagai indikator penting bagi tingkat kesejahteraan (Chakravarty & Muliere 2003: 457).

Demikian, *welfare economics* dapat diartikan sebagai satu aliran ekonomi yang menggunakan teknik mikro ekonomi secara simultan untuk menentukan atau mendorong alokasi efisiensi dalam satu perekonomian, termasuk juga di dalamnya distribusi pendapatan ekonomi. Sementara itu kesejahteraan ekonomi diartikan sebagai tingkat kesejahteraan atau kualitas standar hidup dalam satu perekonomian. Hal itu bisa diukur melalui, salah satunya GDP dan indikator lain yang merefleksikan kesejahteraan masyarakat seperti melek huruf, tingkat pendidikan, bahkan tingkat polusi. Satya R. Chakravarty dan Pietro Muliere (2003) melalui papernya *Welfare Indicators: A Review and Perspectives. 1. Measurement of Inequality,* menawarkan untuk melihat dan mengukur kualitas kesejahteraan diperlukan pandangan yang menyeluruh terhadap ketidakmerataan ekonomi, atau *inequality* (Chakravarty & Muliere 2003: 457). Tentu hal itu agak berbeda dengan konsepsi Islam, terlebih lagi jika dihubungkan dengan teori *maqasid shariah,* dalam mendefinisikan kesejahteraan.

Mempertimbangkan konsepsi 'maqasid shariah' as-Syatibi agaknya niscaya dalam merumuskan indikator-indikator kemaslahatan ekonomi. Secara garis besar as-Syatibi mengkategorikan maqasid shariah menjadi tiga macam, yakni: *Pertama*, bersipat *daruriah*—termasuk dalam ketegori ini proteksi terhadap agama dan kehidupan dunia. Terkait proteksi terhadap kedua hal itu, setidaknya ada dua hal yang dapat dilakukan, yaitu: mengusahakan segala unsur-unsurnya dan mengikuti norma-normanya. Hal itu terkait dalam usaha membuatnya ada, dan terwujud. Sementara aspek lainnya, memilihara apa yang telah dicapai agar tidak dieksploitasi (as-Syatibi: 18). Terkait dengan kategori pertama ini, as-Syatibi memasukkan beberapa proteksi ke dalam bentuk ini seperti proteksi terhadap agama, diri, keturunan, harta, dan intelektualitas.

Kedua, 'maqasid shariah' yang bersipat *ħajiah*: dimana manusia dan umat membutuhkannya untuk berjaga-jaga dan menghilangkan kesusahan ataupun penderitaan. Sederhanannya, ini bisa disebut sebagai kemaslahatan publik seperti jaminan terhadap beribadah, berdagang dan perlindungan hukum. *Ketiga*, 'maqasid shariah' yang bersipat *tahsinath*: artinya individu berusaha mendapatkannya dalam rangka meningkatkan kualitas hidup yang lebih layak menurut kebiasaan, dan standar yang berlaku. Dengan melakukannya, individu tersebut semangkin bermartabat secara sosial. Jika dihubungkan dengan ibadah, hal ini diilustrasikan usaha seseorang untuk menghilangkan najis atau dalam muamalah, melalui usaha untuk tidak memperdagangkan hal-hal yang melanggar hukum (as-Syatibi: 23). Dari konsepsi ini maka agaknya dapat diturunkan beberapa indikator, yang kemudian disebut dengan *economic maqasid shariah indicators* atau indikator-indikator kemaslahatan ekonomi.

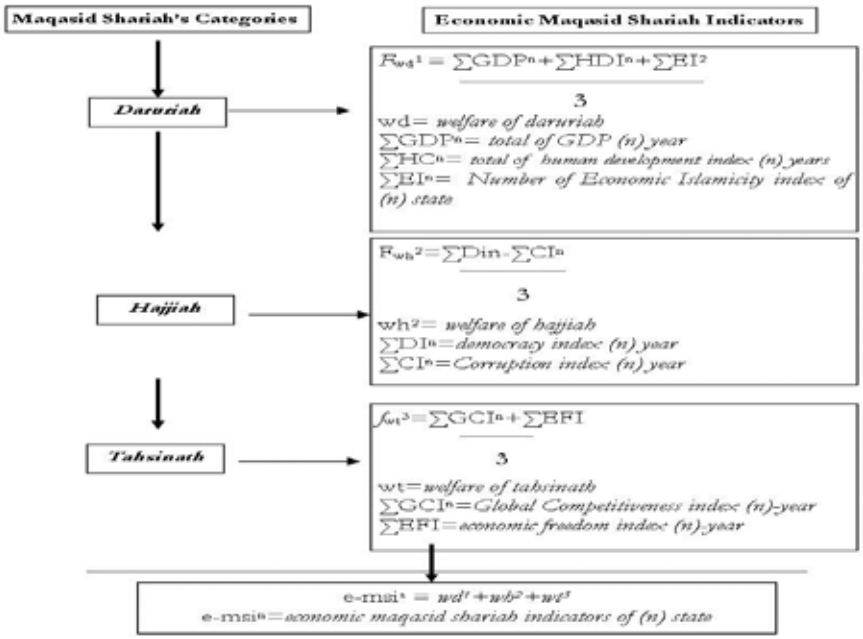


Figure-1. Formula/fungsi Economic Maqasid Shariah Indicators (e-msi)

Bagaimana formula diatas dirasionalisasikan, sehingga ia menjadi pemodelan yang utuh terhadap *economic maqasid shariah indicator*? Demikian, agaknya dapat dipaparkan bahwa formula di atas, sesungguhnya dibangun dari penelusuran terhadap teori-teori ekonomi modern, khususnya konsepsi yang berhubungan dengan makro-ekonomi. Usaha ini memang tidak konvensional, jarang atau barangkali belum pernah diusahakan untuk menghubungkan teori-teori ekonomi makro dengan ekonomi Islam—menghubungkan beberapa konsep pengukuran aktivitas ekonomi dengan konsepsi 'maqasid shariah'. Berkaitan dengan itu, tiga kategori 'maqasid shariah' yang ditawarkan oleh as-Syatibi: *daruriah; hajjiah;* dan *tahsinath,* masing-masingnya dihubungkan dengan sistem pengukuran yang diperkirakan mampu merefleksikan tiga kategori 'maqasid shariah' yang diperkenalkan oleh as-Syatibi.

Secara teoritis, untuk mengukur kesejahteraan *daruriah* maka diperlukan setidaknya tiga indikator, yakni GDP (*gross domestic product*); HDI atau pembangunan sumber daya manusia; dan *economic islamicity index.* Usaha untuk merumuskan formula ini, memunculkan pertanyaan: "apa argumentasi fundamental sehingga tiga indikator tersebut dijadikan unsur-unsur untuk mengukur *welfare of daruriah*? Sengaja GDP dijadikan sebagai indikator dari wd (*welfare of daruriah*), alasannya antara lain: karena GDP adalah ukuran atau model yang merefleksikan kesejahteraan ekonomi, melalui produk dan income yang dihasilkan oleh satu negara melalui aktivitas ekonomi yang berlangsung dalam negara tersebut. Karl E. Case & Ray C. Fair (2012) menegaskan pandangan tersebut melalui argumentasinya, dimana sesungguhnya peningkatan GDP (*gross domestic product*) linier dengan pengingkatan kesejahteraan sosial (Case & Fair 2012: 123). Atas dasar argumentasi ini kemudian GDP dijadikan salah satu indikator untuk mengukur *welfare of daruriah.* Lalu bagaimana hubungan kategori *daruriah* dengan investasi human capital, atau investasi sumber daya manusia?

Salah satu proteksi yang tercakup dalam ketegori *daruriah*, yaitu pemiliharaan terhadap intelektual. Dalam konteks ini kemudian tingkat pendidikan satu negara menjadi indikator, atau indikator yang juga merefleksikan kesejahteraan yang bersipat fundamental. Tingkat investasi sumber daya dalam satu negara dapat dilihat dari tingkat pendidikan. Sehingga semakin tinggi tingkat pendidikan penduduk satu negara, maka sesungguhnya semakin negara tersebut disebut mampu melindungi intelektualitas

warganya. Gary S. Becker, seorang peraih nobel ekonomi melihat, bahwa investasi sumber daya manusia atau *human capital investation* secara teoritis terbilang kompleks. Hal ini dapat dimaklumi karena Gary S. Becker memasukkan ekspenditur terhadap pendidikan, training, layanan medis merupakan investasi sumber daya manusia (Becker 1993: 16).

Indikator lain yang dapat dikorelasikan dengan kesejahteraan fundamental atau *daruriah* adalah *Economic Islamicity Index,* atau EI^2. Sengaja dihubungkan EI^2 dengan kesejahteraan fundamental, dan dijadikan indikator untuk mengukur e-msi atau *economic maqasid shariah indicators*: karena EI^2, mengacu pada pandangan Scheherazde S. Rehman dan Hossein Askari, merupakan indeks yang mengukur tingkat religiusitas atau pengaruh prinsip-prinsip Islam terhadap berbagai sektor dalam satu negara (Rehman & Askari 2010: i). Sementara itu, untuk melihat kesejahteraan yang bersipat sekunder atau *hajjiah*, setidaknya ada beberapa indikator yang perlu dihubungkan, dan itu adalah: indek demokrasi dan kualitas pemerintahan. Bagaimana upaya ini dirasionalisasikan?

Demikian, mengaju pada konsepsi 'maqasid shariah' yang ditawarkan oleh as-Syatibi; kemaslahatan yang sipatnya *hajjiah* berorientasi pada proteksi negara agar umat mampu membangun mekanisme khas untuk berjaga-jaga, dengan itu kemudian mereka mampu meningkatkan kehidupan yang lebih baik. Dalam konteks, indek demokrasi setidaknya merefleksikan kondisi dimana umat, atau masyarakat memiliki kesadaran yang kuat untuk berpartisipasi dalam berbagai sektor kehidupan bernegara. Adapun negara menjamin akan hal itu, sehingga tercipta stabilitas dalam berbagai sektor kehidupan. Kondisi ini memungkinkan rakyat untukn berusaha, dan mengekspresikan diri dalam meningkatkan taraf dan kualitas hidup mereka. Kualitas demokrasi yang baik, sesungguhnya ditandai juga dengan penegakkan hukum sehingga tercipta pemerintah yang bersih, yang dipresentasikan melalui indeks korupsi. Tetapi menariknya indek korupsi justeri menggurangi kualitas demokrasi, karena menganggu stabilitas satu negara. Ini kemudian yang menjadi basis argumentasi mengapa indek pemerintahan yang bersih juga dijadikan indikator dari kesejahteraan sekunder, atau *hajjiah.*

Terakhir, layaknya konsep 'maqasid shariah' yang diajarkan oleh as-Syatibi; kesejahteraan *luxuries* atau kemaslahatan yang bersipat *tahsinath* sesungguhnya mengacu pada usaha individu dan negara untuk meningkatkan kualitas dan status sosial umat berdasarkan standar umum yang berlaku. Untuk mengukur hal ini, maka indikator seperti GCI (global competitiveness index) dan EFI (*economic freedom index*). Dengan argumentasi, bahwa dua hal tersebut sesungguhnya merefleksikan proteksi dan penjaminan negara terhadap umat melalui kebijakan ekonomi yang pro-rakyat, serta melindungi dan menjamin melalui penciptaan kondisi bagi rakyat atau umat untuk terus meningkat martabat dan kesejahteraan ekonomi mereka. Pertanyaan teoritis yang kemudian muncul adalah: "apakah formula itu hanya berhenti pada tingkat pengukuran tiga kategori maqasid tersebut?" Tentu saja tidak. Ketiga kategori maqasid tersebut dikalkulasi secara bertahap, dan ditotalkan sehingga menghasilkan angka tertinggi dari *economic maqasid shariah indicator.* Ketika angka tersebut sudah didapatkan, maka tugas berikutnya adalah uji komparasi untuk mengetahui negara mana yang memiliki point E-MSI tertinggi. Pemodelan sederhana ini agaknya akan lebih menarik ketika diaplikasikan. Indonesia; Malaysia dan Arab Saudi layak dijadikan studi pendahulun untuk menguji apakah model E-MSI dapat menjelaskan *performance* perekonomian makro satu negara.

D. E-MSI dan Performa Kemaslahatan Ekonomi: Studi Kasus Indonesia, Malaysia dan Arab Saudi

Meskipun berpenduduk mayoritas Islam, Indonesia tidak serta merta dapat disebut sebagai negara yang berperforma baik dalam memproteksi dan merealisasikan kemaslahatan ekonomi bagi penduduknya. Bagaimana hal ini dibuktikan. Thomas A. Reuter (2003) mengeditori satu buku yang berjudul *Inequality, Crisis and Social Change in Indonesia*: ia melihat Indonesia sebagai satu negara yang sangat rapuh, terutama dalam aspek ekonomi dan politiknya. Ini ditandai oleh krisis ekonomi yang

mengawali keruntuhan rezim Orde Baru pada tahun 1998 (Reuter 2003: 1). Namun setelah krisis yang membuat sendi-sendi kenegaraan lemah, hingga mempercepat transisi kekuasaan; Indonesia kembali pulih dan berbenah dalam sektor ekonomi. Faktanya, pada kuartal akhir tahun 2012, ekonomi Indonesia terus tumbuh dan menguat. Pertumbuhan PDB (*product domestic bruto*)selama setahun penuh adalah 6.2%. Hanya mengalami penurunan 3 point dari tahun 2011, dimana PDB Indonesia berkisar 6.5%. Untuk tahun 2012, dengan PDB 6.2%: Indonesia[761] tergolong kuat mengingat tahun 2012 adalah tahun-tahun yang sulit bagi lingkungan dunia dan ketidakpastian kondisi pasar keuangan yang terjadi sepanjang tahun.

Kendati demikian, Indonesia idealnya tidak merasa puas terlebih dahulu. Tantangan ekonomi sesungguhnya di tahun-tahun mendatang tidak hanya datang dari luar Indonesia, tetapi juga datang dari dalam berupa ketidakpastiaan dan rawannya kehidupan sosial-politik mengingat Indonesia semakin dekat pada pemilihan umum tahun 2014. Mengacu pada laporan yang dikeluarkan oleh Macroeconomic Dashbord Fakultas Ekonomika dan Bisnis Universitas Gajah Mada, pertumbuhan ekonomi Indonesia atas dasar berlaku meningkat dari IDR 1.975 triliun pada kuartal I 2012 menjadi IDR 2.146,4 triliun di kuartal I 2013. Sejalan dengan produk domestik bruto (PDB) atas dasar harga berlaku, PDB atas harga konstran 2000 juga mengalami peningkatan dari kuarta I 2012 sebesear IDR 633,2 triliun menjadi IDR 662,0 triliun pada kuartal I 2013. Data ini agaknya menginformasikan bahwa perekonomian Indonesia menunjukkan gerak atau pertumbuhan yang positif. Hal ini mengandaikan pertanyaan: "Dengan pertumbuhan ekonomi positif seperti yang dikemukan tersebut, maka apakah pertumbuhan ekonomi tersebut telah berimplikasi pada kesejahteraan ekonomi umat?"

Dari sisi lapangan usaha, pertumbuhan ekonomi pada kuartal I 2013 didorong oleh hampir semua sektor kecuali sektor Pertambangan dan Penggalian yang tumbuh sebesar -0,43% (YoY). Adapun sektor yang mengalami pertumbuhan tertinggi secara *year on year* pada kuarta I 2013 adalah sektor pengangkutan dan komunikasi (9,98%), diikuti sektor Keuangan, Real Estat dan Jasa Perusahaan (8,35%), serta sektor Konstruksi (7,19%). Kendati data-data tersebut menunjukkan pertumbuhan ekonomi Indonesia, terlihat positif. Namun secara makro, perekonomian Indonesia sesungguhnya melambat. Hal ini ditandai oleh melambatnya konsumsi pemerintahan di awal tahun karena masih terbatasnya serapan belanja, khususnya belanja barang. Menariknya meski perekonomian Indonesia melamban, tingkat pengangguran terbuka (TPT) hingga Februari 2013 mencapai 5,92% atau turun dibandikan TPT Agustus 2012 yang tercatat sebesar 6,14%.

Sepanjang Februari 2012 hingga Februari 2013 tercatat peningkatan angkatan kerja di Indonesia sebesar 780 ribu orang, dimana pada Februari 2012 angkatan kerja tercatat sebesar 120,41 juta sedangkan di bulan Februari 2013 jumlahnya naik menjadi 121,19 juta orang. Meskipun angkatan kerja meningkat, dalam satu tahun terakhir (Februari 2012 hingga Februari 2013) terjadi penurunan tingkat partisipasi angkatan kerja sebesar 0,45%. Seiring dengan kondisi tersebut, atau sejalan dengan menurunnya tingkat pengangguran di Indonesia, jumlah penduduk miskin sejatinya turut berkurang.

Tabel-2. Employment Opportunities in Indonesia (2012-2013)

Job Sectors	2011		2012		2013
	Feb.	Aug.	Feb.	Aug.	Feb.
Agriculture	42.48	39.33	41.20	38.88	39.96
Industry	13.70	14.54	14.21	15.37	14.78

761 Melihat Indonesia ke depan, negara ini akan dapat menjaga laju pertumbuhan yang kuat, namun tidak ada waktu untuk berpuas diri. Karena sejumlah tekanan mulai meningkat yang dapat mengeser laju pertumbuhan ekonomi keluar dari jalurnya. Ketidakpastian ekonomi global masih tetap tinggi, pertumbuhan investasi Indonesia telah mengalami perlambatan dan, seperti disoroti pada *IEQ* edisi bulan Desember 2012, kualitas kebijakan dalam negeri semakin menjadi perhatian, terutama dengan semakin dekatnya pemlihan umum (pemilu) tahun 2014.

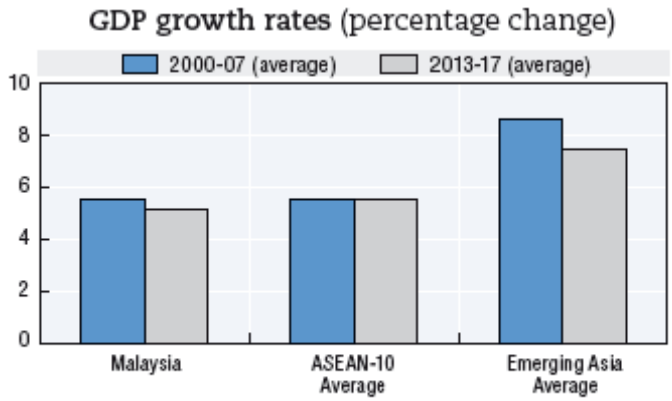
Construction	5.59	6.34	6.10	6.79	6.89
Trading	23.24	23.40	24.02	23.16	24.81
Transportation	5.58	5.08	5.20	5.00	5.23
Finance	2.06	2.63	2.78	2.66	3.01
Community service	17.02	16.65	17.37	17.10	17.53
Others	1.61	1.70	1.92	1.85	1.81
Total	111.28	109.67	112.80	110.81	114.02

Source: Berita Statistik BPS No. 35/05/Th.XVI, 6 Mei 2013

Dari tabel di atas terlihat bahwa struktur lapangan pekerjaan hingga Februari 2013 belumada perubahan yang signifikan, peyerapan tenaga kerja terbesar masih dikontribusikan dari sektor pertanian, perdagangan, jasa kemasyarakat, dan sektor industri. Dibandingkan dengan kondisi pada Februari 2012, jumlah penduduk yang bekerja pada Februari 2013 mengalami kenaikan terutama disektor perdagangan,tercatat naik sebesar 790 ribu orang (tumbuh sebesar 3.29%). Begitu juga pada sektor-sektor lainnya.

Berbeda dengan perekonomian Indonesia, kualitas perekonomian Malaysia meskipun bertetangga dengan Indonesia, tampak lebih baik dan sedikit lebih tinggi jika dibanding dengan perekonomian Indonesia. Hal ini didorong oleh sistem pendidikan yang baik. Tentu itu bukan satu-satunya faktor yang mendorong pertumbuhan ekonomi malaysia. Kebijakan ekonomi yang dirancang oleh negara Malaysia juga sangat menentukan laju pertumbuhan ekonomi. Prakteknya ada tiga pilar yang menjadi fondasi atau *framework* perekonomian Malaysia: *the New Economic Model* (NEM), *the Economic Transformation Programe* (ETP), dan *the 10th Malaysia Plan* (2011-2015). Tiga pilar ini kemudian mempercepat pertumbuhan ekonomi Malaysia, dan mampu menciptakan tenaga kerja yang kreatif, inovatif hingga akhirnya meningkatkan pendapatan ekonomi secara inklusif dan berkelanjutan.

Grafik-1. Perbandingan GPD Malaysia dan Negara-Negara Asean



Source: OECD Development Centre, MPF-2013.

Grafik di atas menginformasikan bahwa pertumbuhan GPD (*groos product domestic*) Malaysia tumbuh di atas rata-rata negara-negara Asean, atau minimal menyamai negara-negara Asean lainya. Kendati demikian, bukan berarti perekonomian Malaysia terbebas dari paradoks pertumbuhan ekonomi. Ini dapat ditelusuri dari komposisi tenaga kerja dimana pendidikan mereka belum merata. Pada tahun 2010, 58.0% tenaga kerja Malaysia hanya berpendidikan *secondary level education*; 13.2% berpendidikan *primary level education;* dan 2.6% berpendidikan informal. Hal ini mengimplikasikan bahwa 73.8% tenaga kerja Malaysia masih memiliki skill yang rendah atau *low-skilled*. Bahkan 47% tenaga kerja di Malaysia adalah para pekerja imigran, yang juga berpendidikan *primaru level education.* Sadar akan kondisi ini, pemerintah negara Malaysia mencanangkan *blueprint* pendidikan Malaysia 2013-2025 sebagai langkah untuk mendorong transformasi sistem pendidikan agar menghasilkan generasi yang mampu berpikir dan bertindak kreatif, innovatif yang sesungguhnya menjadi pilar dari perekonomian baru.

Tabel-3. Status Tenaga Kerja Malaysia 2006 dan 2007 berdasarkan tingkat Pendidikan

(percentage)

Employment Status	Institut Pengajian Tinggi Awam (IPTA)*		Institut Pengajian Tinggi Swasta (IPTS)**	
	Bachelor's level	Below Bachelor's level	Bachelor's level	Below Bachelor's level
Employed	73.1	46.8	77.5	57.2
Waiting for placement	3.1	0.7	0.4	0.5
Pursuing further study	6.6	27.4	2.9	11.4
Unemployed	17.1	25.1	19.1	30.8

Notes:
* Public Higher Education Institution.
** Private Higher Education Institution.
Source: Malaysia Economic Monitor 2011, Table 16, p.57.

Dapat dipahami dari tabel diatas, pengganguran yang ditamatkan oleh perguruan tinggi swasta jauh lebih tinggi ketimbang perguruan tinggi negeri. Meskipun demikian, perekonomian Malaysia yang mulai berbasis pada sektor industri menjadikan pengganguran di negara ini bersipat temporal. Penyerapan tenaga kerja di Malaysia jauh lebih tinggi jika dibandingkan Indonesia. Tidak mengherankan jika kondisi ini berkontribusi pada pertumbuhan ekonomi Malaysia pada tahun 2013 yang berkisar pada 5-6%. Perekonomian Malaysia ditopang oleh faktor-faktor domestik dan juga ditopang oleh sektor eksternal. Dimana *domestic demand* terekam mengalami ekspansi pada akhir tahun 2012, ini kemudian menjadi basis bagi pertumbuhan ekonomi Malaysia.

Pertumbuhan pada sektor publik, dan investasi swasta masih menjadi trend perekonomian Malaysia. Bahkan pertumbuhan sektor investasi swasta atau *private investment* diperkirakan tumbuh 2 (dua) digit, terutama pada sektor-sektor industri. Hal ini sesungguhnya adalah respon dari pertumbuhan sektor konsumsi privat yang masih tinggi di Malaysia. Konsumsi masyarakat yang terbilang tinggi di Malaysia, sesungguhnya adalah dampak dari tumbuhnya masyarakat urban. Ini mendorong terjadinya hubungan simultan antara pertumbuhan industri dan peningkatan konsumsi masyarakat. Akhirnya kondisi ini menstimulan GDP Malaysia.

	2012*p*	2013*f*	2012*p*	2013*f*
	Annual change (%)		Contribution to growth (percentage point)	
Domestic Demand[1]	**10.6**	**8.1**	**9.2**	**7.3**
Private sector expenditure	10.7	9.1	6.8	6.0
Consumption	*7.7*	*7.1*	*3.8*	*3.6*
Investment	*22.0*	*15.6*	*3.0*	*2.4*
Public sector expenditure	10.3	5.4	2.4	1.3
Consumption	*5.0*	*3.6*	*0.7*	*0.5*
Investment	*17.1*	*7.5*	*1.7*	*0.8*
Change in stocks			**0.3**	**-0.2**
Net exports of goods and services	**-29.4**	**-19.1**	**-3.8**	**-1.7**
Exports	0.1	1.8	0.1	1.7
Imports	4.5	3.9	3.9	3.4
Real Gross Domestic Product (GDP)	**5.6**	**5.0 ~ 6.0**	**5.6**	**5.0 ~ 6.0**

[1] Excluding stocks
p Preliminary
f Forecast
Note: Figures may not necessarily add up due to rounding
Source: Department of Statistics, Malaysia and Bank Negara Malaysia

Tabel-4. Real GDP by *Expenditure*

Dapat dipahami bahwa tingkat investasi di Malaysia tergolong tinggi. Namun kontribusi terbesar terhadap pertumbuhan ekonomi ada pada ekspeditur sektor swasta yang berkisar 6-6.8%. Sedangkan tingkat konsumsi tergolong besar juga di Malaysia, namun kontribusi terhadap pertumbuhan ekonomi hanya berkisar 3.6-3.8%. Pertanyaannya kemudian yang muncul adalah bagaimana potret kemiskinan di Malaysia dengan pertumbuhan ekonomi yang tergolong positif, seperti yang telah dipaparkan di atas?

Berdasarkan laporan yang dipublikasi oleh UNDP, *Malaysia: Measuring and Monitoring Poverty and Inequality* (2008), kemiskinan di Malaysia erat kaitannya dengan tingkat pendapatan yang rendah. Ini sesuai dengan metodologi pengukuran garis kemiskinan yang kemudian disebut dengan PLI (*poverty line income*). Berdasarkan metode itu kemudian garis kemiskinan dapat dirumuskan, dan dipetakan di Malaysia.

Area	1990	1995	1999	2002	2004
	(RM per month per household)*				
Peninsular Malaysia	370	425	510	529	543
Sabah	544	601	685	690	704
Sarawak	452	516	584	600	608

* Based on an average household size of 4.6 in Peninsular Malaysia, 4.9 in Sabah, and 4.8 in Sarawak.

Tabel-5. Poverty Line Income in Malaysia, 1990-2004

Masing-masing daerah di Malaysia memiliki batas pendapatan yang digolongkan pada garis kemiskinan. Berdasarkan pendekatan PLI (*poverty line income*) rumah tangga yang berpendapatan di bawah PLI, maka digolongkan sebagai rumah tangga miskin. Lantas berapa jumlah penduduk miskin di Malaysia? Berdasarkan data yang dipublikasi oleh Unit Perencanaan Ekonomi, Perdana Menteri Malaysia setidaknya terdapat 53.5% masyarakat Malaysia yang berada di bawah garis kemiskinan. Dengan sebaran kemiskinan; 35.1% di Semenanjung Malaysia, 53.6% di Sabah, dan 11.4% di Sarawak. Setelah Indonesia, Malaysia: bagaimana dengan kinerja perekonomian Arab Saudi?

Pertumbuhan ekonomi Arab Saudi sesungguhnya ditopang oleh pertumbuhan di bidang sektor publik. Hal ini ditandai oleh GDP real Arab Saudi yang mencapai 6.8% pada tahun 2012, dan rata-rata 7.6% pertahuan pada tiga dekade terakhir. Secara keseluruhan, kinerja atau pertumbuhan ekonomi Arab Saudi masih tergantung pada sektor pertambangan minyak, yang menghasilkan keuntungan atau devisa yang cukup besar. Kendati demikian, bukan berarti sektor non-pertambangan tidak berkembang. Justeru sebaliknya, sektor lain tumbuh begitu cepat dan hal tersebut dibuktikan dari data GDP yang 51% meningkat diluar perhitungan. Pertumbuhan di sektor industri, bangunan, perdagangan, transportasi mendorong tumbuhnya sektor swasta.

Grafik-2. Gambaran GDP Saudi Arabia

Figure 2: GDP growth composition

	Percentage change (q/q)				Percentage change (y/y)			
	2012	2013	Q2-13		2012	2013	Q2-13	
	Q2	Q1	q/q	Contribution (ppt)	Q2	Q1	y/y	Contribution (ppt)
Oil Sector	1.3	-3.2	4.2	0.8	9.6	-6.3	-3.7	-0.8
Non-Oil Sector	-2.7	2.7	-2.6	-2.1	4.4	4.4	4.5	3.5
Private Sector	-6.3	8.1	-6.4	-3.9	4.9	4.3	4.2	2.4
Government Sector	9.2	-12.0	9.9	1.8	3.1	4.9	5.5	1.1
By sector								
Agriculture	-4.7	21.3	-4.7	-0.2	1.9	1.0	1.1	0.0
Mining and quarrying	1.0	-0.3	4.2	0.8	9.7	-6.3	-3.4	-0.7
Of which: crude petroleum & natural gas	1.2	-0.9	4.6	0.8	9.9	-6.7	-3.6	-0.7
Manufacturing	-6.0	2.5	-5.2	-0.7	5.8	2.6	3.5	0.5
Electricity, gas and water	55.1	-17.4	56.1	1.0	8.3	2.8	3.4	0.1
Construction	-3.4	7.8	-3.6	-0.3	4.0	6.7	6.5	0.5
Wholesale & retail trade	-16.6	11.0	-17.2	-2.4	6.0	6.9	6.2	0.7
Transport & communication	-6.3	2.8	-5.8	-0.6	6.2	2.4	2.9	0.3
Finance	-4.1	9.2	-5.1	-0.7	3.4	3.0	2.0	0.3
Personal services	-0.3	3.7	-1.2	0.0	4.6	3.3	2.3	0.1
Government services	13.9	-16.4	14.7	2.0	2.2	5.7	6.4	1.0
Real GDP	**-1.7**	**1.3**	**-1.1**	...	**5.5**	**2.1**	**2.7**	...

Source: Susris (Saudi-US Relations Information Service)

Sektor pertambangan minyak masih menjadi primadona, atau fondasi perekonomian Arab Saudi. Hal

ini dapat dimaklumi, karena kekayaan sumber daya minyak Arab Saudi telah menjadi penopang utama bagi Arab Saudi bahkan sebagai negara pemasok minyak terbanyak di dunia bagi negara-negara lain. Keuntungan yang diperoleh oleh pemerintah Arab Saudi dari sektor perminyakan adalah 90% dari total pendapatan, atau *total revenue* yang ada. Hal ini dibuktikan dengan proposi pertumbuhan pada dekade terakhir dari 78% pada tahun 2002 meningkat menjadi 90% pada tahun 2011, dan itu adalah kontribusi sektor pertambangan minyak. Sementara itu, hanya 15% *non-oil revenue* dari total ekspenditure Arab Saudi pada tahun 2011. Di dekade terakhir sektor *non-oil* hanya berkontribusi sebesar 18% terhadap *total revenue* yang diterima oleh Arab Saudi. Pendapatan yang cukup besar dan diperoleh Arab Saudi dari sektor pertambangan minyak, sebagian besar dialokasikan pada pembangunan infrastruktur.

Grafik-3. Total Revenue dan Capital Expenditure Arab Saudi

Dengan pertumbuhan ekonomi yang sangat positif, bahkan untuk kawasan Asia—Arab Saudi adalah salah negara maju yang paling tinggi pertumbuhan ekonominya. Pertanyaannya adalah: "Bagaimana dengan kondisi atau tingkat kemiskinan di Arab Saudi?". Dari reportase yang dipublikasi harian Indonesia, yakni harian Republika (18/03/2013), ternyata 60% warga Arab Saudi terperangkap dalam kemiskinan. Memang kontroversial, tetapi secara material hal itu dibuktikan 60% warga Arab Saudi tinggal di rumah-rumah kondisi yang tidak nyaman, atau tidak layak huni dan tidak sehat. Diperkuat lagi dengan pengangguran di Arab Saudi masih menjadi kendala dan tugas pemerintahan yang tidak pernah selesai.

Dari potret ringkas ketiga negara di atas (Indonesia, Malaysia, dan Arab Saudi); bagaimana sesungguhnya kondisi kesejahteraan ekonomi jika diukur dengan menggunakan pendekatan 'maqasid shariah' atau dengan mekanisme *economic maqasid shariah indicators*? Dari perspektif ekonomi konvensional, *performance* kemaslahatan ekonomi di ketiga negara tersebut sesungguhnya sudah dapat dipahami melalui potret GDP, tingkat pengangguran, dan kemiskinan. Tentu saja itu tidak terlalu komprehensif untuk melakukan penilaian, atau untuk menghindar dari penilaian yang tergesa-gesa.

Berdasarkan estimasi *economic maqasid shariah indicator,* dengan menggunakan formula yang sebelumnya telah dipaparkan: Indonesia[762] berdasarkan formula *fwd,* atau fungsi *welfare of daruriah* memiliki 72.96 point. Sementara untuk *fwh,* atau fungsi *welfare of hajjiah,*[763] Indonesia memiliki skor 20.82. Dan untuk *fwt*[764]*,* Indonesia mendapatkan skor 20.96. Dari tiga komponen ini, maka total skore

[762] *Welfare of daruriah* untuk Republik Indonesia, dapat dihitung sebagai berikut: $f_{wd}^{1} = \sum GDP^{n} + \sum HDI^{n} + \sum EI^{2}/a$

$f\,wd^{1} = 6.1+72.77+140/3 = 72.96$

[763] *Welfare of hajjiah* untuk Republik Indonesia adalah: $f_{wh}^{2} = \sum DIN - \sum CI^{n}/a = 65.48-3.0/3 = 20.82$

[764] *Welfare of Tahsinath* untuk Republik Indonesia adalah: $f_{wt}^{3} = \sum GCI^{n} + \sum EFI/a = 4.38+58.5/3 = 20.96$

E-MSI Indonesia adalah 114.74. Lalu bagaimana dengan Malaysia?

Dari data yang ada, maka skor *fwd* atau *welfare of daruriah* Malaysia[765] adalah 247.8. Sementara itu, skor *fwh* atau *welfare of hajjiah*[766] Malaysia adalah 0.63. Adapun skor *fwt* atau *welfare of tahsinath*[767] Malaysia adalah 24.89. Dari tiga formula ini maka didapatkan skor *economic maqasid shariah indicators* Malaysia sebesar 273.3. Adapun *fwd* atau *welfare of daruriah*[768] Arab Saudi adalah 46.19. Dan skor *fwh* atau *welfare of hajjiah*[769] Arab Saudi ialah -1.40. Sedangkan skor untuk *fwt* atau *welfare of tahsinath*[770] Arab Saudi adalah 21.92, maka total skor keseluruhan *economic maqasid shariah indicator* Arab Saudi adalah 65.71. Dari perhitungan sederhana ini dapat dipahami bahwa Malaysia adalah negara paling tinggi *economic maqasid shariah indicators*-nya, kemudian diikuti oleh Indonesia, baru setelah itu pada posisi ketiga adalah Arab Saudi. Pertanyaannya kemudian adalah: "Bagaimana skor ini dirasionalisasikan sehingga dapat diterima sebagai sebuah kenyataan empiris?".

Bad Economy dan Reduksi Kemaslahatan Ekonomi: Sebuah Kesimpulan

Meskipun satu negara ternama, atau populer sebagai pusat agama Islam; namun belum tentu segala yang berlaku atau apa yang terapkan di negara tersebut sudah mencerminkan Islam. Ada faktor yang terkadang jauh lebih hebat, dan kuat yang mempengaruhi arah serta kualitas kebijakan ekonomi yang diterapkan oleh satu negara yang mayoritas berpenduduk Islam seperti Indonesia, Malaysia dan Arab Saudi. Perhitungan di atas, dengan menggunakan formula yang sederhana tetapi dengan variabel yang sesungguhnya jauh lebih kompleks: setidaknya telah menginformasikan kecenderungan yang mengejutkan—mana mungkin Arab Saudi, dan Indonesia tidak terlalu konsisten dalam usaha mendorong kemaslahatan ekonomi?

Secara teori dan pada tataran praksis, Arab Saudi ataupun Indonesia sesungguhnya telah mendorong agar kinerja ekonomi melalui kebijakan mampu menghasilkan kesejahteraan yang sadar atau tidak berbasis pada 'maqasid shariah'. Hanya saja faktor-faktor eksternal, atau bisa diistilahkan ada eksternalitas negatif yang menyebabkan usaha-usaha mendatangkan kesejahteraan tersebut tersandera oleh perilaku aktor ataupun *apparatus* yang bertindak atau membuat perekonomian terjebak pada *bad economy*—seperti korupsi, sehingga menutupi pintu kesejahteraan bagi umat dan aktor ekonomi lainnya. Richard Sennett (2009) mengambarkan semua itu dengan kalimat: "..bahwa semua krisis—termasuk reduksi kemaslahatan—diawali oleh krisis sosial" (dalam Hemerijck 2009: 169). Jadi reduksi, atau untuk disebut sebagai kegagalan satu negara memproteksi dan mendorong realisasi ekonomi berbasis pada kemaslahatan, sungguhnya disebabkan dalam porsi yang lebih besar oleh *moral hazard* ketimbang kegagalan dalam menyusun kebijakan ekonomi.

Demikian, konsekuensinya seperti yang ditelusuri oleh Bill Bradley: abad ke-21 disebut sebagai the third world debt crisis: sebuah kenyataan bahwa krisis yang terjadi di negara-negara ketiga disebabkan oleh moral hazard, hingga memaksa satu miliar orang di seluruh dunia hidup hanya dengan pendapatan 2 (dua) dollar per-hari (dalam Henry 2003: vii). Dalam konteks ini, maka performance kemaslahatan ekonomi satu negara agaknya dapat ditingkatkan melalui kontrol-simultan antara negara dan aktor ekonom: dimana negara memperkuat integritas hukum dalam ekonomi, dan pelaku ekonomi memantapkan integritas moral sehingga perilaku ekonomi melahirkan dampak positif serta berkontribusi langsung pada kemaslahatan kolektif. Allahu 'alamu bis-shawab.■

---

[765] $f_{wd}^{1} = \sum GDP^{n} + \sum HDI^{n} + \sum EI^{2}/a = 5.1+0.722+(140+102)/3 = 247.8$

[766] $f_{wh}^{2} = \sum DIN - \sum CI^{n}/a = 6.19-4.3/3 = 0.63$

[767] $f_{wt}^{3} = \sum GCI^{n} + \sum EFI/a = 5.08+69.6/3 = 24.89$

[768] $f_{wd}^{1} = \sum GDP^{n} + \sum HDI^{n} + \sum EI^{2}/a = 6.8+0.780+131/3 = 46.19$

[769] $f_{wh}^{2} = \sum DIN - \sum CI^{n}/a = 2.58-6.8/3 = -1.40$

[770] $f_{wt}^{3} = \sum GCI^{n} + \sum EFI/a = 5.17+60.6/3 = 21.92$

Referensi

Ahmed, Habib. 2011. *Maqãsid al-Sharí'ah and Islamic Financial Products: A Framework for Assesment.* ISRA Journal of Islamic Finance Vol. 3-Edition 1.

Zakaria, Maheran. 2014. *The Influence of Human Needs in the Perspective of Maqasih al-Syariah on Zakat Distribution Effectiveness.* Retrieved from http://dx.doi.org/10.5539/ass.v1On3p165, Accessed in Februari 17, 1984. Time 14:51 pm

Housemeddine, Bedoui & Walid Mansour. 2013. *Islamic Banks Performance and Maqasid al-Shari'ah.* Paper presented to the 9th Asia-Pacific Economic Association Conference. July 27-28, 2013-Osaka, Japan.

Rhona C. Free (ed.). 2010. *21st Century Economics: A Reference Handbook.* (Los Angeles: Sage).

Christian Marazzi. 2010. *The Violence of Financial Capitalism.* (Los Angeles: Semiotext (e)).

Elhanan Helpman. 2004. *The Mistery of Economic Growth.* (Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press)

John McMurtry. 1999. *The Cancer Stage of Capitalism.* (London:Pluto Press).

Samir Amin. 2011. *Ending the Crisis of Capitalism or Ending Capitalism?. (*Dakar: Codesria).

Cate Reavis. 2012. *The Global Financial Crisis of 2008: The Role of Greed, Fear, and Oligarchs.* Rev. March 16.

David Harvey. 2005. *A Briefing History of Neoliberalism.* (London:Oxford University Press).

Simon Lee, Stephen McBride (ed.). 2007. *Neo-liberalism,State Power and Global Governance.* (Netherland: Springer).

Kalim Siddiqui. 2012. *Developing Countries' Experience with Neoliberalism and Globalisation.* (Research in Applied-Economics, Vol. 4., No. 4).

Muhammad Nejatullah Siddiqi. 2009. *Maqasid-e Shari'at/Objective of the Shariah.* Journal of Islamic Economics, Vol. 23, No.2.

Yusuf Ahmad Muhammad al-Badawi. tt. *Maqasid al-Shariah 'inda Ibn Taimiyah.* (al-Ardan: Dar al-Nafa'is).

Ahmad Raisuny. 1999. *Al-Fikr al-Muqãsidi: Qawaiduhu wa Fawa'iduhu.* (Sibris: Dar al-Baida'i).

Jasser Auda. 2007. *Maqasid al-shariah 'inda al-Shaikh al-Qardawi.* (Qatar: al-Dauhah).

------. 2002. *Al-Maqãsid untuk Pemula.* Terj. Ali Abdelmon'im. (Yogyakarta: Suka Press).

Nuruddin bin Mukhtar al-Khadimi. 1997. *Al-Ijtihad al-Maqasidi.* (Qatar: Wizrah al-Awqaf wa al-su'un al-Islamiah).

Eric D. Beinhocker. 2006. *The Origin of Wealth: Evolution,Complexity, and the Radical Remaking of Economics.* (Boston: Harvard Business School Press).

Allan M. Feldman & Roberto Serrano. 2006. *Welfare Economics and Social Choice Theory.* (New York: Springer).

Chris Jones. 2006. *Applied Welfare Economics.* (New York: Oxford University Press).

As-Syatibi. tt. *Al-Muwãfaqãt.* Vol. 2. (tk: Dar Ibn 'Affan).

Karl E. Case, Ray C. Fair. 2012. *Principles of Macroeconomics.* (Boston: Prentice Hall).

Gary S. Becker. 1993. *Human Capital: A Theoretical and Empirical Analysis with Special Reference to Education.* (Chicago: The University of Chicago Press).

Scheherazade S. Rehman, Hossein Askari. 2010. *How Islamic are Islamic Countries.* Global Economy Journal, Vol. 10., Issue 2.

Thomas A. Reuter. 2003. *Inequality, Crisis and Social Change in Indonesia.* (New York: Routledge).

Macroeconomic Dasboard. 2013. *Indonesia Economic Review and Outlook.* Fakultas Ekonomika dan Bisnis Universitas Gadjah Mada. No. 2/Tahun II/Juni 2013.

Annual Report 2012. *Outlook and Policy in 2013*. Departement of Statistcs, Malaysia.

United Nations Development Programme (UNDP). 2008. *Malaysia: Measuring and Monitoring Poverty and Inequality.* UNDP-Malaysia.

Anton Hemerijck, Ben Knapen & Ellen van Doorne. 2009. *Aftershockc: Economic Crisis and Institutional Choice.* (Amsterdam: Amsterdam University Press).

James S. Henry. 2003. *The Blood Bankers: Tales from the Global Underground Economy.* (New York: Four Walls Eight Windows).

Etno Nasionalisme? *"Negosiasi Identitas Muslim Aceh Atas Identitas Nasional dalam Bingkai NKRI"*

Oleh: Muhammad Johan N Huda

Abstrak

Identitas muslim Aceh merupakan entitas atas menguatnya identitas lokal atas identitas nasional yaitu pemerintah Republik Indonesia. Persitiwa ini dalam konteks negara-bangsa merupakan suatu dinamika dari proses negosiasi antara identitas lokal dan nasional yang salah satunya disebabkan oleh menguatnya proses demokrasi.

Melalui pendekatan etnofenomenologi pertanyaan dasar penelitian seperti bagaimana proses negosiasi dilakukan dan bagaimana pemaknaan atas identitas nasional akan diuraikan. Subyek dalam penelitian ini adalah elit muslim di Aceh berjumlah 4 orang.

Hasil penelitian menggambarkan bahwa negosiasi dilakukan dengan model identitas ganda dimana model ini beranggapan bahwa batas-batas antara kelompok-kelompok sulit ditembus dan struktur kognitif anggotanya relatif stabil. Dengan demikian seluruh aspek yang ada di dalam kelompok diakomodasi. Masing-masing kelompok mempertahankan keunikan yang ada di dalam kelompoknya. Terkait dengan hal itu identitas nasional menjadi terbuka dan menerima identitas keacehan yang meliputi pengakuan romatisme islam, model pemerintahan Aceh, dan politik identitas. Implikasi dari negosiasi identitas ganda adalah munculnya pemaknaan baru atas identitas nasional pada muslim Aceh yang lebih dinamis. Muslim Aceh memaknai identitas nasional identitik dengan kemajemukan dan UUD 45 harus terbuka dengan perubahan dan perkembangan zaman.

Kata kunci: Negosiasi Identitas, etnofenomenologi, identitas nasional

A. Etnonasionalisme Sebuah Akar Ketegangan Antara Identitas Lokal dan Nasional

Fakta Indonesia sebagai negara multikultur dapat dilihat dari penelitian Bruner (1972) yang menemukan ada sekitar 300 etnis hidup di Indonesia dan berbicara dengan 250 bahasa yang berbeda. Meskipun demikian 90% penduduk Indonesia mayoritas Muslim. Sejarah relasi muslim dengan negara nampak jelas terdokumentasi dalam negosiasi atas Piagam Jakarta *(Jakarta Charter)* yang diwakili oleh kedua pendiri nasional, Moch. Natsir dan Soekarno (Taher, 2011).

Pihak muslim akhirnya harus puas dengan penghapusan pernyataan "penerapan hukum Islam bagi pengikut", dan nilai dasar Negara Indonesia adalah Pancasila. Namun di antara elemen umat Islam, ada yang mengambil sikap melawan terhadap identitas nasional Pancasila melalui pemberontakan DII/TII di Aceh, Jawa Barat, Sulawesi (1949). Tujuanya adalah menstimulasi Indonesia menjadi negara Islam (Munawar, 2011).

Kondisi ini terus menjadi momen simbolis yang tak menemui ujung pangkalnya. Umat Islam seolah selalu bergumul dengan negosiasi antara Islam (diin wa daulah, sebagai agama dan negara) dan bentuk negara di Indonesia (Mujiburrahman, 2008). Akhirnya, untuk meredam pemberontakan atas nama Islam, Suharto berusaha menyelaraskan identitas nasional dan Islam dengan membentuk organisasi muslim pancasila yang aktif dengan gerakan pembangun masjid Pancasila (Mujiburrahman, 1999).

Berlangsungya era refomasi mengharuskan lingkup kebebasan berekspresi membumi di Indonesia, umat Islam terus-menerus terlibat dalam gerakan sosial, intelektual, dan politik. Di beberapa daerah

di Indonesia hak istimewa diberikan kepada Aceh, Yogyakarta serta Provinsi Papua. Pemberian hak istimewa pada wilayah-wilayah tersebut tidak lain untuk tetap menjaga keutuhan identitas nasional (Kompas, 2012).

Pemerintah pusat Republik Indonesia berdasarkan MoU Helsinki 2005 sepakat memberikan keistimewan kepada Aceh dari aspek pemerintahan dan ekonomi. Dalam aspek pemerintahan Aceh berhak menggunakan simbol wilayah (bendera, lambang dan himne), qonun Aceh, pembentukan lembaga wali Nanggroe, dan pembentukan partai politik lokal. Sedangkan dari aspek ekonomi Aceh dapat memperoleh dana dari utang luar negeri, menetapkan suku bunga berbeda dengan yang ditetapkan oleh Bank Indonesia, menguasai 70% sumber daya alam yang ada di Aceh, perdagangan dan bisnis internal dan internasional serta menarik investasi asing secara langsung (Kompas, 2013).

Hukum Islam khusus Aceh tidak berapa lama dari MoU Helsinki diundangkan dengan penguatan Undang-Undang Nomor 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh. Selain mengatur segala macam isu-isu pemerintahan di Aceh, UU ini juga mengatur Ulama MPR (MPU) sebagai lembaga independen dan Syar'iah Pengadilan sebagai bagian dari Pengadilan Agama. Kondisi ini semakin membuat identitas Islam sangat menonjol di Aceh.

Gelora MoU Helsinki seolah terus berderu. Setelah penerapan qonun hukum Islam Aceh, kini giliran bendera sebagai simbol wilayah Aceh menjadi isu nasional. Qonun Aceh NO 3 tahun 2013 tentang bendera Aceh oleh Direktur Jendral Otonomi Daerah Djohermansyah Djohan melanggar Undang-Undang No 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh dan Peraturan Pemerintahan No 77 Tahun 2007 yang berbunyi " *Larangan memakai logo dan bendera gerakan separatis. Dalam penjelasan disebutkan larangan itu terkait logo dan bendera bulan sabit yang digunakan GAM di Aceh*" (Kompas, 2013)

Apa yang terjadi di Aceh terkait dengan menguatnya identitas lokal seperti hukum Islam, bendera Aceh dan kekhasan yang mencirikan identitas lokal lainnya juga pernah dialami oleh warga di Yogyakarta saat memperjuangkan status keistimewaan Yogyakarta. Dan akhirnya pemerintah pusat mengesahkan UUK Nomer 13 tahun 2012 tentang keistimewaan Yogyakarta yang berisi: (1) Tata cara pengisian jabatan Gubernur dan Wakil Gubernur melalui penetapan bukan pemilihan, (2) Kelembagaan pemerintah daerah DIY (3) Kebudayaan yang diselenggarakan untuk memelihara dan mengembangkan tradisi luhur yang mengakar dalam masyarakat DIY, (4) Pertanahan, Kesultanan dan Kadipaten berwenang mengelola dan memanfaatkan tanah Kesultanan dan tanah Kadipaten ditujukan untuk sebesar-besarnya pengembangan kebudayaan, kepentingan sosial dan kesejahteraan masyarakat, (5) Tata ruang, pengelolaan tata ruang harus memperhatikan tata ruang nasional dan tata ruang DIY (Kedaulatan Rakyat, 2012).

Dibaca dari perspektif hubungan antar kelompok kondisi yang terjadi pada provinsi Aceh di atas telah mengalami penguatan identitas lokal atas pemerintah pusat Republik Indonesia. Persitiwa ini dalam konteks negara-bangsa merupakan suatu dinamika dari proses negosiasi antara identitas lokal dan nasional yang semata-mata tidak hanya berada pada level legal formal.

Aceh mewakili identitas etnik lokal yang menguat oleh spirit umat Islam atas negaranya, pastinya akan memiliki implikasi bagi munculnya pemahaman baru atas nasionalisme seperti etno-nasionalisme sebagai produk perbandingan antara identitas muslim lokal terhadap identitas nasional. Bagaimana cara warga sebuah provinsi tersebut dalam memaknai nasionalismenya menjadi penting untuk dikaji mengingat kedua wilayah itu masih dalam bingkai NKRI.

Nasionalisme sebagaimana dikemukakan oleh Hans Khons (1968) merupakan sebuah ideologi dari negara-bangsa modern atau sebuah gerakan yang diarahkan kepada pendirian negara-bangsa baru. Sebagai suatu ideologi nasionalisme didukung oleh pengikutnya dalam melahirkan dan menjaga kemerdekaan negara, integritas dan fungsi-fungsi efektif suatu negara. Implikasi dari nasionalisme adalah ideologi negara-bangsa modern yang selaras dengan loyalitas dan pengorbanan seseorang kepada negara (Bar-Tal &Staub1997).

Indonesia dengan semboyan "Bhineka Tunggal Ika" secara implisit seolah menawarkan identitas nasional yang paripurna. Di dalamnya terkandung kesiapan untuk mengakomodasi semua perbedaan dan situasi perkembangan bangsa ke depan. Hal ini senada dengan Bar-Tal (1989) dalam mendefinisikan identitas nasional sebagai penghayatan kelompok atas dirinya sendiri sebagai suatu kelompok yang memiliki nilai-nilai dasar, kharakteristik dan reputasi dalam memperjuangkan eksistensi institusi dan tradisi yang meliputi sejarah masa lalu, tujuan saat ini dan agenda masa depan.

Namun situasi yang ada di Aceh disadari atau tidak merupakan produk dari dinamika identitas nasional pada aras negara-bangsa yang juga tidak dapat dipisahkan dengan menguatnya iklim demokrasi di Indonesia. Identitas-identitas muslim lokal yang menguat seolah ingin bernegosiasi setelah menghayati posisi dirinya di tengah-tengah pusaran identitas nasional yang menurut Anderson terlalu imajiner (Anderson, 2005). Berdasarkan pengalaman negosisasi pada level nasional terjadi dua kali situasi yang *vis a vis* antara identitas sosial di Indonesia. Pertama, identitas sosial masyarakat Yogyakarta terkait dengan status keistimewaan dan kedua, identitas sosial masyarakat Aceh terkait dengan pelaksanaan syari'at Islam dan bendera Aceh. Menurut Haslam (2001) negosiasi identitas sosial dibutuhkan sebagai upaya untuk menghidari konflik terbuka antar identitas sosial.

Berdasarkan analisa terhadap fakta-fakta di atas ditegaskan bahwa dalam sistem negara-bangsa setiap elemen di dalamnya memiliki peluang untuk mengalami penguatan internal yang mengarah kepada pembentukan etno-nasionalisme (Bar-Tal, 1989). Fenomena etno-nasionalimse ini jika diabaikan dapat mengganggu jalinan kebhinekaan sebagai simbol bersama identitas nasional. Dengan demikian tulisan ini berusaha untuk memahami model negosiasi identitas muslim Aceh sebagian dari NKRI serta menggali makna nasionalisme dari warga Aceh yang diatribusikan melalui penguatan masing-masing identitas lokal.

B. Konstruksi Negosiasi Identitas dalam Perspektif Psikologi Sosial

Potret dinamika kebangsaaan di Indonesiaan dapat lihat dalam penelitian yang dilakukan oleh JMF Jaspars dan Suwarsih Warnaen (1979) dengan judul "*Intergroup relations, ethnics identity and self-evaluation in Indonesia*" menjelaskan bahwa masing-masing kelompok etnis di Indonesia cenderung menilai baik terhadap kelompoknya dan buruk kepada yang lainya. Namun cukup berbeda jika mereka hidup di daerah yang heterogen. Yang terjadi akan menyebabkan berkurangnya stereotipe negatif antara kelompok, dan kemudian norma kelompok baru akan muncul untuk menjembatani perbedaan di antara mereka. Dalam konteks Indonesia-an ini sangat penting untuk mencapai identitas nasional seperti apa yang dinyatakan dalam slogan "Bhinneka Tunggal Ika".

Kaitanya dengan identitas muslim di Indonesia, Florian Pohl Drift (2007) dalam penelitianya yang berjudul *Interreligius Harmony and Peacebuilding in Indonesian Islamic Education* mengambarkan identitas Islam melalui pendidikan sebagai agen dalam menciptakan keharmonisan dan perdamaian di Indonesia. Phol menggambarkan sekolah Islam di Indonesia merupakan bagian dari pertukaran dan negosiasi antara kepentingan negara dan agama sejak sekolah mereka memperkenalkan unsur-unsur dimasukkannya keterbukaan untuk keanekaragaman. Hal ini telah menopang kehidupan rukun dan damai pada keragaman budaya dan agama di Indonesia. Penelitian yang dilakukan oleh Pohl menekankan pekembangan sosiologis pendidikan Islam mulai dari kemerdekaan sampai fase awal milenium baru (2000-an) saat Indonesia menghadapi wacana pluralisme dan inklusivitas di ruang publik.

Penelitian lain dilakukan oleh Mochammad Nur Ichwan (2011) berjudul "*Official Ulema and Politics Of Re-Islamization: The Majelis Permusawaratan Ulama, Shari'at'zation and Constested Authority in Post New Order Aceh"* menegaskan bahwa era pasca-Orde Baru disorot memajukan identitas Islam dengan menerapkan syariat Islam dalam berbagai aspek kehidupan. Hal ini dapat dilihat dari otoritas khusus yang diberikan oleh pemerintah pusat kepada lembaga ulama, yang perannya diperluas dalam pembuatan setiap kebijakan di Aceh. Lembaga ulama ini mempunya peran yang sangat signifikan dalam

proses pembentukan identitas muslim di wilayah serambi Mekah ini. Hal ini dibuktikan dengan produk-produk Perda Syari'at Islam yang diberlakukan pasca perundingan Helsinki.

Mengenai model negosiasi identitas antara lokal dan nasional serta bagaimana masyarakat lokal yang menguat identitas sosialnya tersebut memaknai nasionalisme dalam bingkai NKRI diungkap dengan menggunakan pendekatan etnografi dan fenomenologi. Etnografi digunakan untuk mengetahui bagaimana proses neogisasi identitas muslim Aceh dengan Identitas nasional atau keindonesiaan. Sedangkan fenomenologi digunakan untuk memahami bagaimana warga Aceh memaknai nasionalisme terhadap bangsa dan negaranya. Dari beberapa perbedaan yang telah disebutkan, kiranya penelitian ini memiliki orisinalitas dan tingkat kebaruan isu terkait dengan masalah multikulturalisme dan nasionalisme dalam bingkai keindonesiaan.

Pengertian nasionalisme dalam perspektif psikologi sosial selalu dikaitkan dengan teori identitas sosial dari Tajfel dan Tunner yang menjelaskan bahwa keanggotaan dalam kelompok memotivasi individu mempertahankan penilaian positif terhadap kelompoknya (1979). Menurut teori identitas sosial kelekatan dan sentimen terhadap kelompok menjadi dasar munculnya fanatisme, etnosentrisme, dan nasionalisme.

Secara teoritis nasionalisme pada dasarnya adalah suatu ideologi dari negara-bangsa modern atau sebuah gerakan yang diarahkan kepada pendirian negara-bangsa baru (Hans Kohn, 1968). Dengan demikian etnonasionalisme demi segelintir kepentingan etnis tertentu dalam konteks keindonesiaan menjadi ambivalensi dengan identitas nasional. Karena identitas nasional mengharuskan adanya pengakuan terhadap kedaulatan NKRI.

Identitas nasional diperoleh oleh individu melalui dua sumber kelekatan yaitu kelekatan sentimen dan kelekatan instrumental yang keduanya mendorong munculnya loyalitas kepada kelompok (Kelman & Hamilton, 1989). Kelekatan sentimen mengacu pada kelekatan seseorang terhadap kelompok yang didasarkan anggapan bahwa kelompok mewakili identitas personal. Setidaknya kelompok mampu merefleksikan citranya sebagai personal maupun kolektif. Sedangkan kelekatan instrumental mengarah kelekatan seseorang terhadap kelompok didasarkan anggapan bahwa kelompok menjadi area pemenuhan kebutuhan personal dan kepentingan anggota kelompok. Kelompok sebagai sarana mencapai tujuan anggotanya dan mendorong lahirnya loyalitas.

Kelekatan sentimen terhadap kelompok cenderung memperkuat persepsi bahwa kelompok merepresentasikan identitas seseorang dan kelekatan instrumental mendorong anggota kelompok untuk melihat kelompok sebagai tempat pemenuhan kebutuhan dan kepentingan mereka. Kedua kelekatan ini bergabung menentukan tingkat patriotisme, loyalitas dan komitment kepada kelompok (Bart-Tal, 1989).

Terdapat orientasi atas integrasi kedua kelekatan yang menetukan arah dari pembentukan nasionalisme sebagai bagian dari identitas personal. Yaitu orientasi aturan, orientasi peran dan orientasi nilai (Kelman & Hamilton, 1989). Orientasi aturan terjadi saat hubungan seseorang dengan kelompoknya disertai dengan penerimaan terhadap aturan yang berlaku. Sedangkan orientasi peran berarti ketika hubungan seseorang dengan kelompok didasarkan pada identifikasi dan keterlibatan yang aktif terhadap tanggungjawab yang dibebankan. Terakhir orientasi nilai merupakan hubungan seseorang dengan kelompok berdasarkan *sharing* atas nilai-nilai nasionalisme. Dalam hal ini anggota kelompok menginternalisasi nilai-nilai kelompok secara kuat dikarenakan mereka merasa menemukan kesesuaian antara nilai personal dengan kelompok.

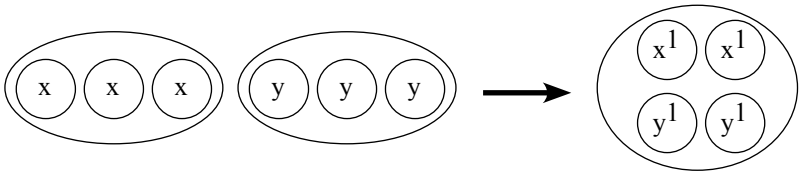
Pendekatan yang digunakan dalam mengungkap negosiasi antar kelompok ditawarkan oleh McGrath (Turner & Giles, 1981). Menurut McGrath produk dari negosiasi ini ditentukan oleh tiga kekuatan, yaitu: (1) kekuatan peran, berurusan dengan perwakilan kelompok negosiasi, (2) kekuatan lawan, berkaitan dengan posisi oposisi, dan (3) kekuatan masyarakat, terkait dengan struktur sosial atau sistem yang mengelilingi kedua belah pihak saling bernegosiasi. Identitas muslim Aceh akan dilihat dari

proses negosiasi dengan identitas keindonesiaan. Hasil prediksi negosiasi adalah model nasionalisme yang akan digunakan untuk memahami dinamika nasionalisme warga dari provinsi tersebut.

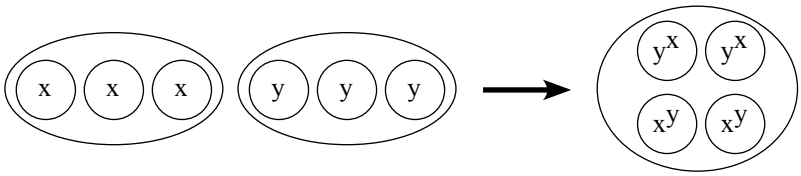
Situasi hubungan antar kelompok yang sama-sama menguatnya aspek identitas sosialnya akan membuka peluang terjadinya konflik terbuka lebih besar. Untuk menghindari konflik diantara kelompok perlu ada negosiasi identitas yang Gonzale dan Brown (Haslam, 2001) terdapat tiga model negosiasi dalam hubungan antar kelompok yaitu: a. Model rekategorisasi, b. Model dekategorisasi, dan c. Model identitas ganda.

Menurut Gaetner dan kawan-kawan (1989) Negosiasi model dekategorisasi adalah negosiasi yang menempatkan posisi identitas individu di atas identitas sosialnya (Haslam, 2001). Tujuannya supaya kelekatan terhadap kelompok sendiri berkurang dan beralih terhadap tujuan individu yang lebih didahulukan. Model ini akan menurunkan ketertarikan anggota kelompok di- dalam sebagai jalan terbukanya relasi dengan kelompok di luar.

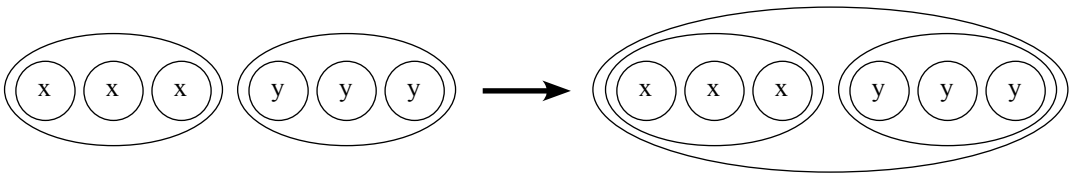
Adapun ilustrasi negosiasi model dekategorisasi dalam hubungan antara kelompok dapat dicermati di bawah ini



Model rekategorisasi dilakukan dengan melakukan transformasi pikiran-pikiran anggota kelompok yang dikotomis yaitu *"ingroup"* dan *"outgroup*" menuju lebih terbuka menjadi "kita". Dalam hal ini rekategorisasi memberi dampak positif meningkatkan ketertarikan anggota kelompok di luar terhadap anggota kelompok di dalam. Adapun ilustrasi negosiasi model rekategorisasi dalam hubungan antara kelompok dapat dicermati di bawah ini



Negosiasi selanjutnya dapat menggunakan model identitas ganda. Model ini beranggapan bahwa batas-batas antara kelompok-kelompok sulit ditembus dan struktur kognitif anggotanya cenderung stabil. Dengan demikian seluruh aspek yang ada di kelompok diakomodasi, dimana masing-masing kelompok mempertahankan keunikan yang ada di dalam kelompoknya. Adapun ilustrasi negosiasi model rekategorisasi dalam hubungan antara kelompok dapat dicermati di bawah ini



C. Model Negosiasi Muslim Aceh Atas Identitas Nasional

1. Akar Pembelotan Aceh Atas Indonesia

Indonesia dengan semboyan "Bhineka Tunggal Ika" secara implisit seolah menawarkan identitas

nasional yang paripurna. Di dalamnya terkandung kesiapan untuk mengakomodasi semua perbedaan dan situasi perkembangan bangsa ke depan. Hal ini senada dengan Bar-Tal (1989) dalam mendefinisikan identitas nasional sebagai penghayatan kelompok atas dirinya sendiri sebagai suatu kelompok yang memiliki nilai-nilai dasar, kharakteristik dan reputasi dalam memperjuangkan eksistensi institusi dan tradisi yang meliputi sejarah masa lalu, tujuan saat ini dan agenda masa depan.

Apa yang terjadi di Aceh dengan menguatnya identitas lokal merupakan sebuah keniscayaan dari kebhinekaan. Aceh melakukan negosiasi dengan menggunakan *hard confrontatif* atas identitas nasional melalui kekuatan senjata. Negosiasi muslim Aceh dipengaruhi oleh latarbelakang geopolitik, tujuan dan makna nasionalisme bagi masing-masing wilayah. Melalui negosiasi Aceh beupaya untuk mempertahankan identitas sosial positif yang sedang terancam.

McDonald[771] berpendapat bahwa kebutuhan akan *self estem* yang tinggi adalah hal yang mendorong terjadinya keseluruhan proses identitas sosial dan kategori sosial. Ancaman merupakan pembangkit dari munculnya identitas keacehan yang sangat berhubungan dengan pemenuhan atas kepuasan terhadap harga diri. Dalam perspektif muslim Aceh ancaman dilakukan oleh NKRI yang telah menyingkirkan ensensi kesejarahan maupun kebudayaan sebagai identitas keacehan

Dean (1996) berpendapat bahwa ada dua tipe penyingkiran, yakni penyingkiran konstitutif (*constitutive exclusion*) dan penyingkiran praktis (*practical exclusion*). Penyingkiran konstitutif berada pada tingkat teori-konseptual, yang berarti bahwa "*there is something inherent within the categories of civil society themselves that prevents full inclusion*–ada yang inheren di dalam kategori masyarakat madani yang mencegah penyertaan penuh". Penyingkiran praktis meliputi "*restriction from the public and official economic institutions of civil society imposed by particular sorts of situational obstacles*–pembatasan akses terhadap institusi ekonomi resmi dan publik yang diberlakukan lewat berbagai jenis hambatan situasional tertentu.

Dean (1996) berpendapat bahwa ada dua tipe penyingkiran, yakni penyingkiran konstitutif (*constitutive exclusion*) dan penyingkiran praktis (*practical exclusion*). Penyingkiran konstitutif berada pada tingkat teori-konseptual, yang berarti bahwa "*there is something inherent within the categories of civil society themselves that prevents full inclusion*–ada yang inheren di dalam kategori masyarakat madani yang mencegah penyertaan penuh". Penyingkiran praktis meliputi "*restriction from the public and official economic institutions of civil society imposed by particular sorts of situational obstacles*–pembatasan akses terhadap institusi ekonomi resmi dan publik yang diberlakukan lewat berbagai jenis hambatan situasional tertentu

Pemberontakan di Aceh tidak lain sebagai akibat dari proses penyingkiran baik yang bersifat konstitutif maupun praktis sebagaimana wawancara berikut ini

> *"peleburan provinsi Aceh dalam wilayah provinsi Sumatera Timur" adalah awal pembelotan Aceh atas Indonesia (W1, 22-23).*

Peleburan Aceh ke dalam provinsi Sumatera Timur dimaknai oleh warga Aceh sebagai bentuk pengingkaran sejarah dalam meraih sebagaimana wawancara di bawah ini:

> *..tindakan Soekarno telah mengabaikan peran Aceh di masa perjuangan dan mempertahankan kemerdekaan Indonesia (W2,34-35) ab*

Perjuangan GAM dipersepsikan sebagai bentuk dari pembelaan atas harga diri orang Aceh sebagai marwah keacehan yang mendorong munculnya konflik bersenjata dengan Indonesia sebagaimana kutipan di bawah ini:

> *perjuangan melalui konflik bersenjata oleh GAM merupakan bentuk perjuangan membela marwah keacehan*

771 Prawasti, Y. Cicilia. (2003). "Pertikaian Kelompok Etnik di Kalimantan Barat: Tinjauan Berdasarkan Teori Identitas Sosial". *Jurnal Psikologi Sosial,* 77. Fakultas Piskologi Universitas Indonesia.

ysng telah dirampas oleh indonesia (W3, 43-45).

2. Model Identitas Ganda Antara Aceh dan Indonesia

Guna menghindari konflik terbuka dan berdarah-darah diantara kelompok perlu ada negosiasi identitas yang menurut Gonzale dan Brown (Haslam, 2001) terdapat tiga model negosiasi dalam hubungan antar kelompok yaitu: a. Model rekategorisasi, b. Model dekategoriasi, dan c. Model identitas ganda. Pilahan Model negosiasi yang muslim Aceh dan Yogyakarta atas identita nasional adalah model identitas ganda. Dimana batas-batas identitas muslim Aceh tidak dapat ditembus oleh pihak luar dalam hal ini identitas nasional. Artinya atribut-atribut adari identitas muslim Aceh yang diperjuangkan harus menjadi atribut nasional.

Model identitas ganda mengharuskan identitas nasional menyertakan *(inclusion)* atribut-atribut dari identias muslim Aceh. Dimana sebelum terjadinya negosiasi, identitas nasional telah melakukan berbagai praktik penyingkiran atas realitas kebhinekaan. Model negosiasi identitas ganda secara otomatis terjadi penyertaan dari atribut identitas keacehan sebagai langkah strategis untuk mengurangi resiko yang lebih besar terhadap identitas nasional.

a. Pengakuan Sejarah Romantisme Islam

Kuatnya pengaruh Islam masa lalu di tanah rencong bukanlah sekedar isapan jempol belaka yang hal ini dijadikan dasar perjuangan untuk memobilisasi dukungan masyarakat dan kekuatan yang bersifat imaterial sebagaimana wawancara berikut ini:

Perjuangan GAM di Aceh telah membuktikan bahwa keteguhan dan keberanian itu muncul di dasarkan atas jihad sebagaimana ajaran dalam agama Islam melawan pemerintahan yang lalim (W3, 42-45)

Imajinasi Islam dalam warga Aceh ternyata tidak hanya sekedar bersifat normatif tetapi juga bersifat kolektif yang implikasinya Aceh tidak hanya dipersepsikan sebagai sebuah kawasan teritorial akan tetapi juga sebagai sebuah bangsa sebagaimana wawancara di bawah ini

Sebelum ada Indonesia Aceh adalah sebuah negara yang berdaulat yang memiliki martabat sebagai bangsa yang besar sampai saat ini kami warga Aceh tetap menyimpan memori itu (W1, 50-52)

Romantisme Islam masa lalu digunakan sebagai justifikasi bahwa arah dari segala ritmik kehidupan di Aceh akan lebih baik diatur berdasarkan syari'at Islam dengan kembali melihat aspek budaya dan sejarah Islam pada masa Sultan Iskandar Muda berkuasa, sebagaimana wawancara di bawah ini:

Di masa Kesultanan Iskandar Muda Aceh adalah bangsa yang besar dan Aceh sekarang harus kembali meraih kejayaanya seperti di masa kejayaan Islam di masa lalu meskipun bukti secara fisik hampir-hampir musnah akibat perang dan konflik yang berkepanjangan (W4, 10-13).

b. Identitas Pemerintahan Aceh

GAM yang memperoleh dukungan dari luar negeri memiliki peran yang sangat penting bagi warga Aceh dan menentukan model pemerintahan yang hendak dijalan sebagaimana hasil kesepakatan Helsinki berikut kutipan wawancarannya:

Untuk pemerintahan Aceh sekarang mantan GAM menduduki posisi strategis baik dalam eksekutif, yudikatif maupun legislatif ini semua sesuai dengan kesepakatan Helsinki (W2, 66-68)

Ditandatanganinya kesepakatan damai MoU Helsinki yang secara tidak langsung sudah membuka ruang bagi teralisasinya identitas baru Aceh yaitu adanya undang-undang pemerintahan Aceh dimana terdapat kewenangan yang sangat luas untuk mengelola pemerintahannya sebagaimana kutipan wawancara berikut:

Undang-undang pemerintahan Aceh adalah sebuah keniscayaan bagi terrelaisasinya sebuah tata kelola yang memberikan kewenangan sangat luas dan mencerminkan identitas Aceh seutuhnya (W3, 80-82)

Nama Pemerintahan Aceh hasil Mou Helsinki secara signifikan memiliki kewenangan yang sangat luas dibandingkan ketika berstatus sebagai daerah otonomi khusus maupun istimewa. Terlebih masuknya penerapan syariat Islam dalam bidang kehakiman.

Pemerintahan Aceh dipilih untuk membedakan Aceh dengan daerah otonomi atau status khusus yang ada di Indonesia sebab untuk Aceh ada penerapan syari'at Islam baik dalam institusi masyrakat maupun kehakiman, ini adalah model negara juga meskipun tingakatanya lokal (W 2, 100-103).

c. Politik Identitas

Gerakan Aceh Merdeka atau GAM punya andil besar dalam mengubah wajah Aceh yang bermartabat dihadapan pemerintah Indonesia. Oleh karena itu untuk menjaga kepentingan identitas keacehan perlu diperjuangkan melalui saluran politik sebagai bagian dari kehidupan demokrasi di Indonesia sebagaimana kutipan di bawah ini:

Saluran politik dibutuhkan untuk menjaga kepentingan Aceh dan menampung ideologi yang masih melekat pada para mantan anggota GAM sesuai dengan asas demokrasi di Indonesia (W4, 300-302)

Munculnya konsensi damai yang membuat Aceh bisa mengurus semua sektor publik, terutama kebebasan politik dan hak-hak untuk mengelola pemerintahannya, sebagaimana kutipan di bawah ini:

Kesepakatan Helsinki memberi hak untuk membuat partai politik bagi Aceh dan itu salah satu yang membuat GAM berdamai dengan Indonesia (W 3, 78-80)

Konsekuensi dari penyerahan wewenang mengatur pemeintahannya sendiri Aceh diperkenankan untuk membentuk partai-partai lokal yang akan mengawal kepentingan Aceh dan dalam kerangka Negara Kesatuan Republik Indonesia, sebagaimana kutipan wawancara di bawah ini:

Partai lokal adalah jawaban untuk menata masa depan Aceh yang lebih baik dalam kerangka demokrasi dan NKRI (W 2, 100-101)

Kebebasan berpolitik sebagai hak dasar warga negara perlu diterjemahkan dalam kaitanya dengan suasana kebatinan yang dialami oleh sekolompok. Bukti kejuangan yang digunakan Partai Aceh (PA) untuk meraih kepercayaan oleh masyarakat Aceh juga didukung oleh prinsip ideologis keislaman yang sangat menonjol. Dua nilai dasar dalam PA yaitu perjuangan terhadap keacehan dan keislaman menjadikan PA sulit ditandingi oleh partai lain.

Partai Aceh sudah menunjukkan bukti kejuangannya dalam membela identitas keacehan yang sehingga dipercaya oleh masyarakat selain ideologi keislaman dan keacehannya (W 4, 321-323)

Berdasarkan deskripsi model negosiasi identitas ganda antara identitas muslim Aceh atas Identitas Nasional dijelaskan dalam tabel di bawah ini:

Negosiasi Model Identitas Ganda Antara Identitas Muslim Aceh Atas Identitas Nasional	
Kategori	Identitas Muslim Aceh
Penyingkiran sebelum negosiasi	Perjuangan membela marwah Aceh atas pengingkaran janji Soekarno dan Peleburan Aceh menjadi bagian dari propinsi Sumatera Barat
Penyertaan setelah negosiasi	a. Pengakuan Romantisme Islam Memori kolektif atas ingatan Kesultanan Islam yang besar di nusantara tetap tersimpan di dalam relung jiwa masyarakat Aceh, sehingga Aceh memperoleh memperoleh hak kewenangan penuh untuk menerapkan syari'at Islam.
	b. Identitas Pemerintahan Aceh Identitas baru Aceh yaitu adanya undang-undang pemerintahan Aceh. Dengan nama Pemerintahan Aceh hasil Mou Helsinki secara signifikan memiliki kewenangan yang sangat luas dibandingkan ketika berstatus sebagai daerah otonomi khusus maupun istimewa
	c. Politik Identitas Konsekuensi dari penyerahan wewenang mengatur pemeintahannya sendiri Aceh diperkenankan untuk membentuk partai-partai lokal. Bukti kejuangan yang digunakan Partai Aceh dalam meraih kepercayaan masyarakat Aceh juga didukung oleh prinsip ideologis keislaman.

D. Pemaknaan Atas Identitas Nasional Yang Dinamis

Situasi yang ada di Aceh adalah produk dari dinamika identitas nasional pada negara-bangsa yang juga tidak dapat dipisahkan dengan menguatnya iklim demokrasi di Indonesia. Identitas-identitas muslim lokal yang menguat seolah ingin bernegosiasi setelah menghayati posisi dirinya di tengah-tengah pusaran identitas nasional yang menurut Anderson terlalu imajiner (Anderson, 2005). Namun dengan model identitas ganda yang dipilih dalam proses negosiasi, diharapkan identitas nasionalisme kembali lebih nyata dalam sosial kognitif masyarakat muslim Aceh

Implikasi lain dari negosiasi model identitas ganda adalah munculnya pemahaman baru atas nasionalisme seperti etno-nasionalisme sebagai produk perbandingan antara identitas muslim lokal terhadap identitas nasional. Bagaimana cara muslim Aceh dalam memaknai nasionalismenya menjadi penting untuk diketahui.

Muslim Aceh memaknai identitas nasional sebagai sumber kemajemukan. Indonesia harus memberi ruang bagi Aceh untuk menata diri sesuai dengan jati diri keacehan sesuai dengan MoU Helsinki, sebagaimana wawancara di bawah ini:

> *Indonesia ini tidak bisa diseragamkan dengan satu ideologi maka harus mengakomodasi perbedaan yang ada di dalamnya. Kalau Aceh berdasar syari'at Islam yang lainnya silahkan kalau ingin membuat ciri tersendiri (W 3, 245-247)*

Sikap Aceh pada Indonesia saat ini bukan pada pemecahan atau pemisahan seperti yang pernah dilakukan oleh GAM. UUD 45 sebagai konstitusi negara perlu beradaptasi dengan dinamika di daerah yang selalu dinamis wawancara berikut ini:

> *Aceh tetap bagian dari NKRI akan tetapi konstitusi negara UUD 45 harus diadaptasi dengan dinamika daerah yang selalu dinamis (W 1, 34-35)*

Penolakan terherdap pandangan bahwa UUD 45 sebagai harga mati kurang sesuai dengan dinamika yang ada di daerah bagi kondisi Aceh. Maka upaya untuk melakukan amandemen harus terus dilakukan untuk menyesuaikan dengan perubahan yang ada.

Muslim Aceh memaknai identitas nasional lebih dinamis dengan mengatribusikan kepada penghargaan atas kemajemukan. Kedua mengatribusikan upaya terhadap amandemen UUD 45 sesuai perubahan dan perkembangan di setiap wilayah yang ada di Indonesia. Bila dikaji dengan teori

perbandingan sosial, nampaknya muslim Aceh ingin agar identitas nasional lebih dimaksimalkan peran dan fungsinya. [772]Menurut Tajfel perbandingan sosial antar kelompok difokuskan untuk memperjelas perberdaan antara kelompok di-dalam dan kelompok di-luar, dimana perbandingan sosial selalu mengarah pada penilaian positif terhadap keunikan pada kelompok di-dalam. Muslim Aceh masih terkesan mengambil jarak dengan identitas nasional sehingga penilaian yang terjadi relatif negatif terhadap identitas nasional.

E. Kesimpulan

Proses negosiasi identitas muslim di Aceh atas identitas nasional dalam bingkai NKRI dilakukan dengan menggunakan model identitas ganda. Model identitas ganda mengharuskan identitas nasional menyertakan *(inclusion)* atribut-atribut dari identias muslim Aceh. Dimana sebelum terjadinya negosiasi, identitas nasional telah melakukan berbagai praktik penyingkiran atas realitas kebhinekaan. Model negosiasi identitas ganda secara otomatis terjadi penyertaan dari atribut identitas keacehan sebagai langkah strategis untuk mengurangi resiko yang lebih besar dari identitas nasional.

Muslim Aceh memaknai identitas nasional lebih dinamis dengan mengatribusikan kepada penghargaan atas kemajemukan. Kedua mengatribusikan upaya terhadap amandemen UUD 45 sesuai perubahan dan perkembangan di setiap wilayah yang ada di Indonesia. Muslim Aceh masih terkesan mengambil jarak dengan identitas nasional. Hal ini menyebabkan penilaian terhadap identitas nasional kurang memuaskan dan melahirkan etnonasionalisme di Aceh sejak awal kemerdekaan Indonesia.

Etnonasionalisme di Aceh yang berakar dari sejarah perlakukan pemangku kekuasaan di masa lalu tentunya menyebabkan Indonesiofobia yang masih sulit disingkirkan dari kognitif sosial muslim Aceh. Meskipun rekonsiliasi damai telah dituangkan dalam perjanjian Helsinki, dinamika etnonasionalisme di Aceh dirasakan masih kuat getaranya oleh pemerintah pusat setiap kali terjadi gesekan antara kepentingan pemerintahan pusat dan kepentingan pemerintahan Aceh

Langkah utama yang harus dilakukan oleh pemerintah Indonesia dalam meredam laju etnonasionalisme di Aceh adalah dengan mengakomodasi identitas muslim Aceh yang menjadi basis dari spirit etnonasionalisme melalui model identitas ganda. Identitas ganda berasumsi bahwa individu akan mengidentifikasi identitas lokal dan identitas nasional sama kuatnya. Sehingga tugas pemerintah pusat dalam hal ini adalah mendorong munculnya perasaan *in group* dalam masyarakat Aceh terhadap Indonesia. Pemerintah pusat tidak dapat lagi menggunakan cara-cara yang bersifat represif seperti melalui kekuatan militer dalam menangani situasi yang ada di Aceh.

Model identitas ganda mengharuskan identitas nasional menyertakan *(inclusion)* atribut-atribut dari identias muslim Aceh. Dimana sebelum terjadinya negosiasi, identitas nasional telah melakukan berbagai praktik penyingkiran atas realitas kebhinekaan. Model negosiasi identitas ganda secara otomatis terjadi penyertaan dari atribut identitas keacehan sebagai langkah strategis untuk mengurangi resiko yang lebih besar terhadap identitas nasional.

Proses dialog dan persepsi yang positif pemerintah pusat terhadap kesepakatan Helsinki akan membantu pemerintahan Aceh dalam menemukan identitas kawasannya sesuai dengan harapan dan cita-cita rakyat Aceh tanpa merasa menjadi *out group*. Aceh dengan segala bentuk transformasinya mulai dari menguatnya kembali romantisme islam, identitas pemerintahan Aceh dan politik identitasnya harus diberi ruang yang seluas-luasnya untuk mengembangkan diri dalam kerangka "kekitaan" yaitu negara kesatuan republik Indonesia.

Bagian terakhir tulisan ini adalah sebuah pernyataan reflektif yaitu: *bahwa tantangan terbesar bangsa ini adalah bagaimana menciptakan identitas nasional yang kongkrit dan dapat memuaskan*

772 Ibid, hal 289

bagi seluruh elemen bangsa ini?. Seyogyanya kebanggan atas Indonesia sebagai suatu bangsa yang di dalamnya memiliki keanekaragaman etnis, agama dan budaya harus menjadi pilar dalam membangun bangsa ini ke depan. Kalau Amerika bangga dengan kekuatan ekonomi, militer dan politiknya, maka kebanggaan atas Indonesia perlu didasarkan kepada dimensi pluralisme dan multikulturalisme yang di dalamnya mengandung nilai gotong royong, toleransi dan kerukunan. Dengan demikian identitas nasional dikembangkan berdasarkan atas jati diri asli bangsa Indonesia dengan mengakomodasi segala bentuk ritmik sejarah serta budaya warganya secara holistik.

F. Daftar Pustaka

Arikunto, Suharsimi. (1998) *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktek*. Jakarta. Rineke Cipta

Bar-Tal.D. 1989. Delegitimazion: The extreme case of stereotyping and prejudice. In.D. Bar-Tal, C. Graumann, A. W. Kruglanski, and W. Strobe (eds), sterotyping and prejudice: Changing Perception (pp.169-82). New York. Springer. Verlag.

Bar-Tal.D. and Staub.E. 1997. Patriotisme: In the lives of individuals and nations. Chicago. Nelson Hall Phubliser.

Bruner, E.M. 1972. The Expression of Etnicity in Indonesia. Seadag Paper. New York: Asian Society

Creswell, John, W.1998. *Qualitative Inquiry and Research Design: Choosing Among Five Traditions*. California. Sage Publications

Dean, Jodi.(1996). "Including Women: the Consequences and Side Effects of Feminist Critiques to Civil Society", dalam *Solidarity of Strangers. Feminism after Identity Politic.* Berkeley: University of California Press.

Haslam, Alexander, S. 2001. *Psychology in Organzation (The Social Identity Approach)*. New Delhi. Sage Publication.

Ichwan N.M. 2011. *Official Ulema and Politics Of Re-Islamization: The Majelis Permusawaratan Ulama, Shari'at'zation and Constested Authority in Post New Order Aceh*. Journal Of Islamic Studies. Oxford University Press.

Jaspars. J.M.F. & Warnaen Suwarsih. 1979. *Intergroup relations, ethnic Identity and Self-evaluation in Indonesia*. Henry Tajfel (eds). Social Identity and Intergroup relation. Cambride University Press. London.

Kedaulatan Rakyat, Rabu, 10 Oktober 2012. Yogyakarta Akhirnya Istimewa Dengan UUK Tahun 2012"

Kelman H.C. and Hamilton, V. L. Crimes of Obdience: Toward a Social Psychology of authority and responsibility. New Haven, CT: Yale University Press.

Kohn, H. 1968. Nationalism. In D.L. Sills (ed)., International encyclopedia of the social sciences, vol. 11. (pp. 63-70). New York: Macmillan.

Kompas, 2012, Senin, 16 Mei 2012. Otonomi Khusus Untuk Keadilan dan Integrasi Bangsa"

Kompas, Selasa, 2 April 2013, "Qonun Aceh dinilai Langgar UU"

Munawwar-Rachman, Budhy. 2011. *Reorientasi Pembahar*uan Islam; Sekularisme, *Liberalisme, dan PluralismeParadigma Baru Islam Indonesia.* Yayasan Abad Demokrasi. Jakarta

Mujiburrahman, 2006. *Felling Threatened: Muslim-Christian Relations In Indonesian's New Order*. Amsterdam University Press. Leiden

Phol. Florian. 2007. Interrelligous Harmony and Peacebuilding in Indonesia Islamic Education. C.J. Montiel, N.M.Noor (eds). *Peace Psychology in Asia*. Peace Psychology Books Series.

Taher, Elza Peldi (eds.). 2011. *Merayakan Kebebasan Beragama; Bunga Rampai Menyambut 70 tahun Djohan Efendi.* Yayasan Abad Demokrasi. Jakarta

Tajfel. H. 1979. *Social Identity and intergroup relation*. Sydney. Cambrid University Press.

Turner. C. John & Giles H. 1981. *Intergroup Behavior.* Oxford. UK

Telaah Sosio-Antropologis Praktik Urban Sufism di Kalangan 'Alawiyyin

Oleh: Fikri Mahzumi

Institut Keislaman Abdullah Faqih (INKAFA) Gresik

ABSTRACT

The efforts made by the Arab-Hadlrâmi, especially 'Alawîyyîn within reformulate the doctrines of Sufism, more specific orders, as well as spiritual teachings also become the medium of interaction, communication and socio-cultural transformation in the diaspora. So in some cases the Arab-Hadlrâmi diaspora was a success in several places, including in Indonesia. The following article gives reviews of the of the role of the Sufi path, ṭarîqa 'Alawîyah among 'Alawîyyîn to success their diaspora in Gresik regency using the socio-anthropological approach. It observes the 'Alawîyyîn scholars as a group of migrants in creative adaptation and manipulation their Sufi path, so it has a significant role to secure their identity and assimilation in the diaspora. Researchers found the ritual forms and practices used by 'Alawîyyîn in Gesik, which are reading râtib, ḥaul and rauḥah. Rituals are finding the values of socio-anthropological factors, because it involves a series of creativity that make up a culture, communication and mobility involving humans creativity. From our view, the practice of the Sufi path, ṭarîqa 'Alawîyah in Gresik, the institute has become the moral values that were absorbed or internalized in his followers, so that the implemented actions and behavior in the community, and used as a public sphere that can keep the social-religious authority as ahl bayt (the descendants of Prophet Muhammad).

Pendahuluan

Sebagai sebuah disiplin ilmu keislaman, tasawuf dapat ditelaah pada dua aspek: *pertama*, sebagai sebuah ajaran, yaitu hasil akumulasi pemahaman segi esoterisme Islam ditambah dimensi pengalaman-pengalaman individu para sufi dalam menghayati dan mempraktikkan ajaran tersebut. Ajaran ini senantiasa berkembang dari abad ke abad, dengan selalu diwarnai oleh penafsiran, pengembangan, bahkan kritik dan rekonstruksi. *Kedua*, tokoh-tokoh tasawuf dan ordo atau institusi tarekat para sufi. Para tokoh dan institusi tarekat inilah kunci penyebaran tasawuf ke berbagai wilayah, termasuk Indonesia.

Di antara sekian banyak tarekat yang berkembang di dunia Islam, tarekat 'Alawîyah merupakan salah satu ajaran tarekat di nusantara yang memiliki pengaruh besar, terutama di kalangan keturunan Arab-Ḥaḍrâmî. Teori tentang masuknya Arab-Ḥaḍramî ke Nusantara terbagai ke dalam dua gelombang: *pertama*, antara abad ke-13, 14, dan 15 M. Di antara yang dapat dilacak geneologinya adalah para dai yang menyebarkan ajaran Islam di berbagai penjuru di nusantara. Masyarakat Arab-Ḥaḍramî tersebut adalah kaum *sayyid* (disebut 'Alawîyyîn, keturunan Rasulullah saw.) dari Hadramaut,[773] termasuk wali-wali di Jawa yang terkenal dengan sebutan "Wali Songo" (wali sembilan).[774] *Kedua* adalah

773 Memang banyak teori yang berbeda tentang kedatangan penyebar Islam di Nusantara, terutama tentang asal-usul "wali songo". Snouck Hurgronje mengatakan mereka berasal dari India. Lihat juga Snouck Hurgronje, "Islam di Malaysia: Kedatangan dan Perkembangan Abad 7-20M", dalam Wan Hussein Azmi, *Tamadun Islam di Malaysia* (Kuala Lumpur: Persatuan Sejarah Malaysia,1980), 137. Juga Hamka, *Sejarah Umat Islam* (Singapura: Pustaka Nasional Pte. Ltd., 1994), 680. Emanuel Godinho Eredia mengatakan dari Cina. Lihat S. Q. Fatimi, *Islam Comes to Malaysia* (Singapore: Malaya Publishing House Ltd., 1963), 67. Sedangkan Buya Hamka dan Sayid Muhammad Naguib al-Aṭṭâs, mengatakan golongan yang pertama menyebarkan Islam ke Nusantara adalah terdiri daripada orang Arab sendiri dan Islam datangnya secara langsung dari Tanah Arab. Lihat Sayid Muhammad Naguib al-Aṭṭâs, *Preliminary Statement on a General Theory of the Islamization of the Malay-Indonesian Archipelago* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1969), 11. Pendapat ini senada dengan pendapat T.W. Arnold. Lihat T.W. Arnold, *The Preaching of Islam*: *A History of the Propagation of the Muslim Faith* (Lahore: Sh. Muhammad Ashrâf, 1975), 367-368.

774 Muḥammad b. Nûh, *al-Imâm al-Muhâjir; Aḥmad b. 'Isâ b. Muḥammad b. 'Alî al-'Urayḍî mâ lah wa li Naslih wa li*

imigrasi kaum Arab-Ḥaḍramî yang terjadi pada abad ke-17 hingga abad ke-20. Pada periode kedua ini, motivasinya lebih pada faktor ekonomi dan politik, terutama mengenai kebijakan-kebijakan kolonial pada saat itu, di samping semangat untuk menyebarkan agama Islam dan mencari tempat tinggal baru. Bisri Affandi secara detail menjelaskan, bahwa arus migrasi besar-besaran ke Indonesia ini disebabkan tiga faktor: *pertama*, kesulitan faktor ekonomi di Hadramaut; *kedua*, mudahnya sarana transportasi; dan *ketiga* kebijakan ekonomi pemerintah Belanda yang menjadikan kaum minoritas Arab dan Cina sebagai perantara perdagangan internasional.[775]

Hubungan Indonesia dan Hadramaut terus berlanjut hingga kini, hal ini dibuktikan seringnya ulama dari Hadramaut yang berkunjung ke Indonesia. Ditambah lagi fenomena baru, Hadramisme, yang cukup populer di tengah masyarakat kota. Hadramisme adalah sekelompok pemuda yang bergabung dengan kelompok atau *jam'îyah* salawat dan zikir, seperti "Majelis Rasulullah" asuhan Habib Mundzir bin Fu'ad al-Musawa, "Nurul Mustofa" asuhan Habib Hasan bin Ja'far Assegaf,[776] *jam'îyah* salawat asuhan Habib Syekh bin 'Abdul Qadir Assegaf dari Solo, yang memang mempunyai jemaah yang begitu banyak.

Arab-Ḥaḍramî seakan telah menjadi bagian tak terpisah dari bangsa Indonesia. Status Arab-Ḥadrâmî sebagai imigran tidak lagi tampak, melainkan terganti oleh sikap *idolatory* (pengaguman) kepada para habib sebagai keturunan Rasulullah yang suci. Hal ini juga didukung dengan adanya doktrin dalam Islam menghormati *ahl al-bayt*, atau biasa disitilahkan dengan *muḥibbîn* (para pecinta Nabi).[777] Inilah fenomena dan fakta sosial yang terjadi di tengah-tengah masyarakat Indonesia yang menarik untuk dikaji.

Upaya-upaya yang dilakukan oleh para keturunan Arab-Ḥaḍramî, khususnya 'Alawîyyîn dalam mereformulasi doktrin-doktrin tasawuf, lebih spesifik tarekat, selain sebagai ajaran spiritual juga menjadi medium interaksi, komunikasi, dan transformasi sosial-budaya, sehingga misi keagamaan Arab-Ḥaḍramî tersebut terbilang sukses di beberapa tempat, termasuk di Indonesia.

Dalam pandangan awal penulis inilah pentingnya menganalisis secara sosio-antropologis praktik tarekat 'Alawîyah di kalangan 'Alawîyyîn kabupaten Gresik, di mana karakteristik ajaran tarekat ini lebih mengedepankan aspek-aspek humanitas seperti *'ilm* (ilmu) dan *'amal* (sikap). Selain itu, pola pendidikan tasawufnya menciptakan garis demarkasi menurut tingkatan *sâlik* (sebutan untuk murid dalam tasawuf), bahwa tarekat *'âmmah* adalah langkah awal menuju tarekat *khâṣṣah*. Sebagaimana yang diungkapkan oleh Azyumardi Azra, bahwa karakteristik-karakteristik inilah yang menempatkan tarekat 'Alawîyah sebagai gerakan neo-sufisme.[778]

Alasan mendasar menentukan Gresik sebagai wilayah penelitian dalam artikel ini, karena kota Gresik memiliki kesejarahan yang identik dengan komunitas 'Alawiyîn. Hal itu dapat dibuktikan dengan keberadaan makam Sunan Maulana Malik Ibrahim dan Sunan Giri (Raden 'Ainul Yaqin), dan makam Habib Abu Bakr bin Muhammad Asesegaf di sebelah Barat masjid Jami' Kabupaten Gresik. Para 'Alawîyyîn dan masyarakat sekitar Gresik meyakininya sebagai *walî quṭb*, di mana haulnya selalu

---

Aimmatih min Aslâfih min al-Faḍâ'il wa al-Ma'âthir (Saudi Arabia: Dâr al-Shurûq, 1980), 173.

775 Hikmawan Saefullah, "Kaum Arab-Ḥaḍramî di Indonesia: Antara Mempertahankan Realitas atau Melihat Realitas Global?", dalam http://conformeast.multiply.com/journal/item/1/Kaum-Arab-Ḥaḍramî-di-Indonesia-Antara-Mempertahankan-Realitas-atau-Melihat-Realitas-Global), 12/06/2012. Mengutip Bisri Affandi, *Syaikh Ahmad Syurkati (1874-1943), Pembaharu dan Pemurni Islam di Indonesia* (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 1999).

776 Ismail Fajrie Alatas, "Habaib dan Kiai Juga Butuh Duit", dalam http://m.merdeka.com/khas/ismail-fajrie-alatas-1-habib-dan-kiai-juga-butuh-duit.html.-(20/07/2012). Reporter Merdeka.com, Mohammad Taufiq melakukan reportase khusus berseri tentang fenomena maraknya perkumpulan-perkumpulan dalam asuhan golongan Habaib di Jakarta khususnya dan sebagai narasumbernya adalah Ismail Fajrie Alatas.

777 Sebutan untuk pecinta para habib di Indonesia, biasanya sekelompok orang ini datang ke majelis-majelis taklim, haul dan maulid di kalangan habib.

778 Lihat Azyumardi Azra, "Kata Pengantar" dalam Ibrahim Umar, *Thariqah Alawiyyah: Napak Tilas dan Studi Kritis atas Sosok dan Pemikiran Allamah Sayid 'Abdullah al-Haddad Tokoh Sufi Abad ke-17* (Bandung: Penerbit Mizan, 2001), xx.

dibanjiri ribuan pecinta dari berbagai daerah. Kesemuanya dikenal sebagai orang-orang yang memiliki nasab sampai pada ‘Alawî b. ‘Ubayd Allâh (datuk ‘Alawîyyîn).

Keberadaan “Kampung Arab” sebagai eksistensi teritorial, budaya, dan kehidupan sosial dari komunitas Arab Hadrâmi (‘Alawîyyîn)[779] adalah argumen penting memilih kampung Pulopancikan dan Gapuro wilayah Gresik sebagai lokasi penelitian, di mana kedua kampung tersebut berada di tengah kota Kabupaten Gresik yang juga menjadi pusat budaya masyarakat kota. Suksesi diaspora[780] komunitas dan peran tarekat ‘Alawiyah di kalangan ‘‘Alawîyyîn di Kabupaten Gresik yang akan penulis teliti dengan menggunkan metode pendekatan sosio-antropologis.[781] Menurut Weber pendekatan sosiologi adalah bertujuan memahami arti subyektif dari perilaku sosial, bukan semata-mata menyelidiki arti obyektifnya, sehingga akan tampak fungsionalisasi sosiologi yang mengarahkan peneliti pada pencarian arti yang dituju oleh tindakan individu yang berkenaan dengan peristiwa kolektif.[782] Sedangkan pendekatan antropologi adalah usaha ilmiah untuk mempelajari manusia yang menyangkut agama dalam perspektif budaya. Hal ini, dapat dilihat dalam wujud tingkah laku manusia dalam acara maupun upacara tertentu yang ditentukan oleh agama atau kepercayaan tertentu.[783] Peneliti berusaha mengungkap nilai-nilai tasawuf dalam kehidupan sosial *‘Alawiyyîn* yang sudah melekat dalam prilaku dan budaya di Kabupaten Gresik secara alamiah yang meliputi dimensi-dimensi ritual, doktrin, tradisi dan interaksi.

Sejarah ‘Alawîyyîn dan Tarekat ‘Alawîyah

‘Alawîyyîn, Ba‘alawî, atau Âlu Abî ‘Alawi merupakan istilah yang dikenal untuk menyebut keturunan Nabi Muhammad SAW., atau disebut golongan *sâdah*. Nama tersebut dinisbatkan kepada al-Sayyid ‘Alawî b. ‘Ubayd Allâh b. Aḥmad al-Muhâjir b. ‘Îsâ b. Muḥammad b. ‘Alî al-‘Urayḍî b. Ja‘far as-ṣâdiq b. Muḥammad al-Bâqir b. ‘Alî Zayn al-‘Âbidîn b. Ḥusayn b. ‘Alî b. Abî Ṭâlib, suami Fâṭimah bint Muhammad Rasulullah saw.[784] Kelompok ini dikenal sebagai keturunan dari Aḥmad b. ‘Îsâ dan erat hubungannya dengan *Ḥaḍrâmawt*, suatu daerah yang sekarang menjadi salah satu provinsi di Republik Yaman Selatan. Aḥmad al-Muhâjir-lah yang pertama kali bermigrasi dari Basrah, Irak, ke Hadramawt pada tahun 929-930 Masehi.[785] Ia adalah sosok alim dan *ḥâfiẓ* al-Qur’ân bermazhab Sunni-Shâfi‘î.[786]

---

779 Yasmine Shahab, “Endogamy And Multiculturalism: The Case Of Ḥaḍrâmî In Indonesia”, 2010.

780 Istilah *diaspora* (bahasa Yunani kuno διασπορά, “penyebaran atau penaburan benih”) digunakan (tanpa huruf besar) untuk merujuk kepada bangsa atau penduduk etnis manapun yang terpaksa atau terdorong untuk meninggalkan tanah air etnis tradisional mereka; penyebaran mereka di berbagai bagian lain dunia, dan perkembangan yang dihasilkan karena penyebaran dan budaya mereka. Lihat, http://id.wikipedia.org/wiki/Diaspora, (12/06/2012).

781 M. Deden Ridwan (ed.), *Tradisi Baru Penelitian Agama Islam* (Bandung: Penerbit Nuansa, 2001), 106.

782Dudung Abdurrahman, *Metode Penelitian Sejarah* (Jakarta: Logos, 1999), 15.

783Hilman Adikusuma, *Antropologi Agama* (Yogyakarta: Arruz Media, 2007), 65.

784 ‘Abd Allâh b. Nûḥ, *al-Imâm al-Muhâjir.* Lihat juga Zayn b. Sumayṭ, *al-Manhaj al-Sawî: Sharḥ Uṣûl Ṭarîqat Âl Bâ‘alawî* (Yaman: Dâr al-‘Ilm wa al-Da‘wah, 2005), 19.

785 Lihat Sayid Muhammad Ahmad Assyathiri, *Sekilas Sejarah Salaf al-Alawiyin* (Pekalongan: Yayasan Azzahir, 1986), 18., dan L.W.C. van Den Berg, *Hadhramaut dan Koloni Arab di Nusantara,* terj. Rahayu Hidayat (Jakarta: Indonesian Netherlands Cooperation in Islamic Studies/INIS, 1989), 34. dijelaskan oleh Zayn bin Sumayṭ dalam kitab *Manhaj al-Sawî*, bahwa hijrah al-Muhâjir dari Basrah kala itu, terjadi di masa pemerintahan Islam di bawah kekuasaan ‘Abbâsîyah. Ketika itu terjadi kekacauan politik dan sosial, di mana sekte Qarâmiṭah menyerang jantung ibu kota Basrah dan juga mencabut Hajar Aswad dari Ka‘bah di Mekkah yang diperkirakan terjadi pada tahun 317 H. Sebelum tiba di Hadramawt, al-Muhâjir singgah di Madinah dan Mekkah pada tahun yang sama.

786 Selama berabad-abad dan hingga ke hari ini kaum ‘Alawîyyîn pada umumnya berada dalam tradisi Shâfi‘î. Pendapat yang menyatakan bahwa Aḥmad b. Îsâ al-Muhâjir merupakan seorang Shî‘ah yang ber-*taqîyah* dan secara zahir menganut mazhab Syafi’i untuk menghindari konflik dengan masyarakat Hadramawt pada masa itu yang menganut Sunni merupakan spekulasi yang dikembangkan belakangan oleh kalangan ‘Alawîyyîn yang menganut atau condong pada ajaran Shî‘ah Imamîyah. Pendapat ini kurang bisa diterima mengingat kuatnya tradisi Shâfi‘î yang berkembang di tengah mayoritas kaum ‘Alawîyyîn selama berabad-abad lamanya. Adapun perubahan sebagian anak muda ‘Alawîyyîn menjadi penganut Shî‘ah pada masa belakangan, bukan bersumber dari tradisi internal komunitas ‘Alawîyyîn sendiri, atau dengan kata lain bukan berasal dari ’keyakinan yang dirahasiakan oleh Aḥmad b. Îsâ sebagaimana yang diklaim oleh mereka, melainkan bersumber dari pengaruh eksternal, yaitu dari penyebaran Shî‘ah Imâmîyah di Iran, terutama pasca-Revolusi. Lebih lengkap tentang sejarah hidup Aḥmad b. Îsâ, nasabnya, pilihan mazhabnya, serta kisah hijrahnya, antara lain bisa dilihat pada Sayyid Ḥasan b. Muḥammad al-Attas, *Umar bin ʿAbd al-*

Saat ia dan tujuh puluh anggota keluarganya pindah, wilayah Irak dan sekitarnya sedang dilanda krisis politik dan sosial. Sejak saat itu, keluarganya diterima dan menjadi bagian dari masyarakat Hadramawt.

Di Hadramawt, ‘Alawîyyîn atau kelompok *sâdah* berkembang dengan pesat dan menjadi dominan dalam struktur sosial masyarakat, selanjutnya diikuti golongan *mashâyikh* dan kepala suku (*qabîlah*) yang merupakan keturunan dari Qahṭân, leluhur dari penduduk asli Hadramawt.[787] Kedudukan *sâdah* dalam strata sosial yang tinggi, selain dipengaruhi oleh jalur nasab, juga merupakan upaya dan kerja keras para leluhurnya[788] dalam menyesuaikan nilai-nilai sosial asli sebagai kelompok migran dengan aspek lokalitas yang sudah berkembang sebelumnya di Hadramawt.[789]

Proses diaspora ‘Alawîyyîn merupakan rentetan sejarah panjang yang menyangkut mobilitas kolektif mereka yang tumbuh dan berkembang membentuk identitas di daerah barunya. Engseng Ho, menegaskan bahwa diaspora Ḥaḍrâmî merupakan sebuah proses mobilitas yang tinggi serta kaya dengan literatur.[790] Hal ini erat kaitannya dengan tarekat ‘Alawîyah.

Sejak awal perkembangan sampai proses diaspora ‘Alawîyyîn di berbagai penjuru dunia, peranan tarekat ‘Alawîyah dapat digunakan sebagai objek untuk menelusuri rekam jejak migrasi yang dilakukan oleh Ḥaḍrâmîs mulai dari Hadramawt hingga Samudera Hindia, termasuk di wilayah Gresik dan Indonesia secara umum. Menurut R. B. Serjeant,[791] sangat sedikit literatur yang menjelaskan secara rinci tentang model religiusitas yang dikembangkan oleh para *sâdah* Ḥaḍrâmî di masa awal. Sumber referensi yang ada hanya menyebutkan bahwa generasi ‘Alawîyyîn pertama mengikuti mazhab Sunnî-Shâfi‘î. Mengacu pada beberapa literatur, tarekat ini pertama kali dikenalkan oleh Muḥammad b. ‘Âlî, atau yang lebih dikenal di kalangan ‘Alawîyyîn dengan sebutan al-Faqîh al-Muqaddam (574-653 H./1255 M.) Atas peranan dan dedikasi al-Faqîh al-Muqaddam, kaum ‘Alawîyyîn di Hadramawt menemukan motode baru berdakwah dan memberdayakan masyarakat, yaitu dengan jalan tasawuf.[792] Jalan tasawuf ini dikenal sebagai tarekat ‘Alawîyah. Clarence-Smith menjelaskan bahwa tarekat ‘Alawîyah telah menjauhkan diri dari praktik-praktik esoteris, menekankan pentingnya ilmu pengetahuan, dan mengakui perlunya keterlibatan dalam aktivitas duniawi, sembari menolak materialisme.[793]

Farid Alatas, ketua Jurusan Studi Melayu di National University of Singapore, dalam sebuah konferensi tentang orang-orang Ḥaḍrâmî yang diadakan di National Library Building, Singapura,[794] memberikan suatu penjelasan yang menarik tentang *ṭarîqah* kaum Alawîyyîn ini. Tarekat ‘Alawîyah, menurutnya, tidak mengikat para pengikutnya dengan baiat atau ritual-ritual tertentu dan cenderung terbuka dalam penyebaran ajarannya. Hal ini tentu berbeda dengan pola institusi tarekat lain yang anggota-anggotanya diinisiasi terlebih dahulu sebelum memasuki ke dalam tarekat tersebut serta ‘melazimkan’ anggota-anggotanya mengikuti praktik-praktik tarekatnya dengan penuh kesadaran. Sementara banyak orang yang mengikuti tarekat ‘Alawîyah tanpa mereka benar-benar menyadarinya,

---

Rahmân: Kisah dan Sejarah al-Qutub al-Anfas al-Habīb ʿUmar b. ʿAbd al-Rahmân, Penggagas Râtib al-ʿAttâs, Vol. 1 (Singapura: Masjid Bâ‘alawî, 2001).

787 Anne K. Bang, *Sufis and Scholars*, 12. Linda Boxbeger, *On the Edge of Empire: Hadhramawt, Emigration, and the Indian Ocean, 1880s-1930s* (New York: State University of New York Press, 2002), 19.

788 Menurut ‘Abd Allâh b. ‘Alwî al-Ḥaddâd, batas salaf ‘Alawîyyîn adalah Shaykh Abû Bakr al-Sakrân ke atas.

789 Engseng Ho, *The Graves of Tarim: Genealogy and Mobility across the Indian Ocean* (Berkeley: University of California Press, 2006), 61.

790 Ibid., xxiv.

791 Bang, *Sufis and Scholars,* 13.

792 Tentang kisah Faqih Muqaddam lihat Abu Bakar bin ‘Ali al-Mashhur al-‘Adani, *Biografi Ulama Hadramaut,* terj. Hamid Jafar (Jakarta: Ma’ruf, t.th.), 61-128.

793 William Gervase Clarence-Smith, “Hadhramaut and the Hadhrami diaspora in the modern colonial era: An introductory survey” dalam Ulrike Freitag and William G. Clarence-Smith (eds.). *Hadhrami Traders, Scholars, and Statesmen in the Indian Ocean, 1750s-1960s* (Leiden: Brill, 1997), 15-16.

794 Konferensi tersebut bertema *Rihlah-Arabs in Southeast Asia* dan tema spesifik yang diangkat adalah *Islam, Trade and Culture: The Roles of the Arabs in Southeast Asia*. Info lebih lengkap tentang konferensi tersebut bisa dilihat pada http://rihlah.nl.sg/.

karena merasa tidak pernah merasa dibaiat atau diinisiasi untuk masuk di dalamnya. Mereka belajar pada ulama-ulama ‘Alawîyyîn, yang biasa disebut sebagai *ḥabib*, membaca *Râtib al-Ḥaddâd*[795] *râtib* al-Aṭṭâs,[796] membaca wirid-wirid lain, hadir dalam majelis maulid dan haul, serta memahami ajaran-ajaran Islam selaras dengan pemahaman salaf ‘Alawîyyîn.

Dalam hal silsilah, tarekat ‘Alawîyah mengenal dua jalur *isnâd*: *pertama* jalur nasab keluarga yang sampai kepada ‘Âlî b. Abî Ṭâlib. *Kedua* melalui Abû Madyan Shu‘ayb al-Maghrîbî dengan proses kesufian, yakni baiat dan pengenaan *khirqah al-ṣûfîyah*. Jika merujuk pada silsilah yang pertama, tarekat ‘Alawîyah sebenarnya sudah dibawa oleh al-Muhâjir sejak kedatanganya ke Hadramawt, kemudian sampai kepada fase pembentukannya di era kehidupan al-Faqîh. Secara turun-temurun selanjutnya estafet tarekat tersebut diemban oleh keluarga, di mana jalur nasab masih sangat signifikan berpengaruh dalam struktur sosial masyarakat. Ini menunjukkan adanya genealogi dan transmisi tarekat yang tidak lumrah sebagaimana umumnya dalam tarekat, yakni pendelegasian melalui proses baiat dan pengenaan *khirqah al-ṣûfîyah*. Teori ini dipertegas Ibn Sumayt, dalam *Tuhfah al-Labîb*[797], bahwa al-Faqîh mengambil estafet ketarekatan melalui ayahnya. Mata rantai silsilah keluarga tersebut bersambung sampai kepada Nabi Muhammad, melalui malaikat Jibril, langsung dari Allah SWT, sebagai sumber utama pengetahuan *‘irfânî*.

Komunitas ‘Alawîyyîn di Kabupaten Gresik

Sebagian sumber sejarah Islam di Indonesia menjelaskan bahwa masuknya Islam di nusantara dibawa oleh pendakwah Hadramaut dan para wali yang dikenal sebagai *founder* Islam di Jawa merupakan keturunan dari kaum *sayyid* Hadramaut.[798] Argumentasi ini didasarkan pada relasi perdagangan antara nusantara dan bangsa Arab yang terjadi sejak abad ke-7 M. Fakta sejarah tersebut sayangnya tidak didukung dengan literatur yang memadai, sehingga menjelaskan sejarah keberadaan ‘kampung Arab’ di Kabupaten Gresik, tepatnya di Desa Pulopancikan dan Gapuro Sukolilo, penulis merujuk pada data sejarah di era kolonialisme di nusantara.

Keberadaan komunitas Arab di Hindia Belanda erat terkait dengan kondisi perekonomian di Hadramaut saat itu, di mana telah terjadi krisis yang menyebabkan sebagian masyarakat Arab Ḥaḍramî berada pada posisi yang terdesak, sehingga harus bermigrasi ke wilayah-wilayah lain.[799] Hal ini juga didukung oleh arus kolonialisme Eropa yang pada abad ke-16 menemui puncaknya. Menurut Uka Tjandrasasmita, orang-orang Arab datang ke nusantara tidak terlepas dari faktor ekonomi, yakni mencari mata pencarian baru sebagai pedagang. Aktivitas itu juga dibarengi dengan proses islamisasi di nusantara.[800] Tetapi, L.W.C. Van Den Berg yang melakukan penelitian lebih dulu tentang komunitas Arab menyatakan dalam pengantar bukunya, bahwa penelitian terhadap aktivitas masyarakat Arab dilakukan sebagai usaha pemerintah Hindia Belanda mengawasi gerakan komunitas tersebut dan apakah ada indikasi keterlibatan dengan gerakan Pan-Islamiseme. Kenyataannya, ditemukan bahwa orang-orang Arab bukan bahaya laten yang harus diawasi, karena justru kehidupan mereka lebih banyak diisi dengan kegiatan-kegiatan ibadah dan dakwah dengan cara yang elegan.[801] Pendapat ini secara tidak langsung, bertentangan dengan pendapat pertama, bahwa komunitas Arab di nusantara sudah ada

795 *Râtib al-Ḥaddâd* adalah kumpulan zikir dan doa yang disusun oleh al-Ḥabîb ‘Abd Allâh b. ‘Alawî al-Ḥaddâd (w. 1720), seorang ulama Hadramawt yang sangat menonjol. Beliau hidup pada abad ke-17 dan banyak menulis kitab-kitab yang sangat bagus seperti *al-Naṣâiḥ al-Dînîyah*.

796 *Râtib al-Aṭṭâs* merupakan kumpulan zikir dan doa yang disusun oleh al-Ḥabîb ‘Umar b. ‘Abd al-Raḥmân al-Aṭṭâs, seorang alim dan saleh yang merupakan salah satu guru ‘Abd Allâh al-Ḥaddâd.

797 Bang, *Sufis and Scholars*, 13.

798 Nûh, *al-Imâm al-Muhâjir*, 174.

799 Lebih detilnya proses diaspora dapat merujuk Ulrike Freitag, *Indian Ocean Migrants and State Formation in Hadramaut: Reforming the Homeland* (Leiden: Brill, 2003), 46., Linda Boxberger, *On the Edge*, 50.

800 M.C. Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern,* terj. Dharmono Hardjowidjono (Yogyakarta: UGM Press, 1991), 3.

801 Den Berg, *Hadramaut*, xix-xxiii.

sebelum kedatangan kolonial Belanda.

Terlepas dari perdebatan kapan tepatnya komunitas Arab-Ḥaḍramî berada di Indonesia, menurut fakta sejarah bahwa koloni-koloni Arab di kota pesisir Jawa dan wilayah Indonesia lainnya mengalami perkembangan yang pesat pada abad ke-19 M. Meskipun jumlahnya tidak diketahui secara pasti. Sejak tahun 1869, pelayaran dengan kapal uap antara Eropa dan kawasan Arab meningkat dalam sisi intensitas dengan dibukanya terusan Suez. Selanjutnya kapal-kapal Eropa tersebut berlayar menuju ke Asia Tenggara, termasuk ke nusantara. Intensitas tersebut turut mempengaruhi keberadaan imigran Arab di Indonesia secara kuantitas. Perkembangan itu terlihat dari data pada awal abad ke-19, jumlah orang Arab sekitar 621 orang tinggal di Jawa sebagai pedagang dan pemuka agama. Mereka menyebar di hampir seluruh kota-kota pantai Jawa, termasuk Surabaya. Kemudian antara tahun 1870 dan 1900, bertambah dari 13.000 menjadi 27.000. Tahun 1920, jumlahnya tercatat 45.000 orang dan tahun 1930 menjadi sekitar 71.335, kemuningkinan bertambah menjadi sekitar 80.000 orang pada masa pendudukan Jepang tahun 1942.[802] Sebagian besar orang-orang Arab tersebut berasal dari Hadramaut dan sebagian kecil dari Hijaz.[803]

Di Jawa, terdapat enam pemukiman besar orang-orang Arab, yaitu Batavia, Cirebon, Tegal, Pekalongan, Semarang, dan Surabaya. Sedangkan kampung Arab di Surabaya pada awalnya merupakan orang-orang Arab yang melakukan migrasi dari Gresik.[804] Di daerah Gresik sendiri menurut data sejarah telah ada kepala pemukiman Arab sejak tahun 1832 M. Dugaan adanya pemukiman Arab-Islam di Jawa Timur, khususnya wilayah Gresik diperkirakan sejak abad ke-11, buktinya adalah keberadaan makam Islam Siti Fâṭimah bint Maymûn di Leran, Gresik. Tetapi, tidak berarti orang Arab yang bermukim di Pantai Utara antara abad XIX-XX adalah kelanjutan dari proses migrasi pada abad XI.[805]

Dalam segi perekonomian, orang-orang Arab di daerah sekitar Gapuro dan Pulopancikan pada saat ini, rata-rata berprofesi sebagai pedagang dan sebagian kecil adalah pengusaha, seperti dari klan Bahasuan (keturunan Arab non-*sayyid*) yang sukses mendirikan perusahaan Behaestex.[806] Sedangkan kehidupan sosial koloni Arab di daerah tersebut masih identik dengan tradisi dan simbol-simbol budaya arabistik, seperti pemakaian gamis berwarna putih dengan igal (*iqâl*) yang juga berwarna putih diikatkan di kepala, yang sampai saat ini masih digunakan terutama ketika ada kegiatan ritual keagamaan, dan lain sebagainya.

Menurut sumber yang didapatkan peneliti, titik temu antara diaspora tradisi kaum *sâdah* dan *muwalladûn* adalah sama. Mereka juga mempunyai tradisi *ziyârah, ḥawl, rawḥah*, dan membaca *râtib*, di mana secara garis genealogis pola dan bentuknya erat antara yang dipraktikkan di Hadramaut sebagai induk budaya, dengan macam-macam ritual yang melekat sebagai identitas Arab Ḥaḍramî Indonesia, khususnya Gresik.

Telaah Sosio-Antropologis Praktik-praktik Tarekat ‘Alawîyah

Setelah melakukan observasi mendalam dengan mengamati langsung praktik tarekat di kalangan ‘Alawîyyîn Kabupaten Gresik, khususnya di Desa Pulopancikan dan Gapuro Sukolilo yang merupakan

802 JM. Van Der Kroef, *Indonesia in The Modern World,* Vol. 1 (Bandung: Masa Baru, 1954), 67. Komunitas Arab di Indonesia pada saat itu berpusat di daerah-daerah pesisir, sebagian besar berprofesi sebagai pedagang. Lihat W.F. Wertheim, *Masyarakat Indonesia dalam Transisi Studi Perubahan Sosial* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999), 65-67. Biasanya, pemukiman ini dikenal dengan sebutan ‘kampung Arab’. Lihat Van J. C. Leur, *Indonesian Trade and Society, Essay and Social and Economic History* (The Hague: Van Hoeve Publisher Ltd., 1967), 132.

803 N. Mobini-Kesheh, “The Arab”, 238.

804 M. Habib Moestopo, *Kebudayaan Islam di Jawa Timur: Kajian Beberapa Unsur Budaya Masa Peralihan* (Yogyakarta: Penerbit Jendela, 2001), 75.

805 Ibid.

806 Salah satu perusahaan besar yang bergerak dibidang garmen, di antara produknya adalah sarung BHS, Atlas dan beberapa perlengkapan ibadah bagi kaum Muslimin.

pusat pemukiman dari kelompok Ḥaḍramî ini, juga hasil dari wawancara langsung dengan beberapa informan, penulis mendapati beberapa deskripsi tentang bentuk-bentuk praktik tarekat di kalangan ‘Alawîyyîn di Kabupaten Gresik, sebagai berikut:

1. *Râtib al-Ḥaddâd*: *Wird* dan Benteng Aqidah

   Dalam tradisi sufi, membaca *râtib* atau *wird* merupakan salah satu cara untuk mempertahankan *junûd Allâh al-bâṭinîyah* dalam hati seseorang yang dilakukan secara konsisten (*istiqâmah*). Menurut al-Ḥaddâd, *wird* adalah kebiasaan baik yang dilakukan secara rutin dan dimaksudkan untuk mengisi hari-hari dengan perbuatan baik, sehingga seseorang mendapatkan keberkahan waktu (*barâkat al-waqt*) setiap harinya. Sama halnya dengan rutinitas makan, minum, dan bekerja.[807] Jika demikian dengan mengamalkan *wird* atau *râtib* dengan *istiqâmah* dan kontinu, seseorang akan mendapatkan manfaat yang luar biasa, di antaranya sikap disiplin dan tanggung jawab.

   Tarekat ‘Alawîyah juga mengenal istilah tersebut, beberapa tokoh dari golongan *Sâdah* ‘Alawîyyîn telah menyusun beberapa *râtib* dan *wird*, di antaranya *Râtib al-Shahîr li al-Imâm al-Ḥaddâd* atau lebih dikenal dengan sebutan *Râtib al-Ḥaddâd*. Selain itu, ada *Wird al-Laṭîf*, *Hizb al-Naṣr, Miftâh al-Sa‘âdah wa al-Falâḥ fî Adhkâr al-Masâ’ wa al-ṣabâḥ*.[808] Untuk *Râtib al-Ḥaddâd*, di Kabupaten Gresik sangat dikenal di kalangan masyarakat luas dan banyak dibaca di beberapa masjid dan musala sekitar. Sedangkan *Wird al-Laṭîf* sebagian pesantren di Kabupaten Gresik menjadikannya sebagai bacaan rutin menjelang salat subuh dan dibaca secara kolektif sebagaimana yang dilakukan di pondok pesantren Mambaus Sholihin Desa Suci, Gresik.

   Tradisi baca *râtib* dilakukan oleh ‘Alawîyyîn selepas salat Maghrib di rumah, tetapi di musala-musala juga dibaca oleh beberapa orang secara berjemaah. Menurut pengakuan Habib Abdul Qadir Assegaf, pembacaan *râtib* merupakan kewajiban tersendiri bagi para keturunan ‘Alawîyyîn sebagai benteng aqidah dan pengikat tradisi yang telah dilakukan oleh para *salaf* sebelumnya.[809] Biasanya, sebelum membaca *Râtib al-Ḥaddâd*, umumnya didahului dengan membaca *Râtib al-‘Aṭṭâs* yang disusun oleh guru al-Ḥaddâd, yaitu al-Ḥabîb ‘Umar b. ‘Abd al-Raḥmân al-‘Aṭṭâs.

   Adapun tata caranya, didahului dengan pembacaan tawassul kepada Rasulullah saw., para sahabat dan *ṣâlihîn*, tidak lupa bertawassul dengan Aḥmad b. ‘Îsâ dan al-Faqîh Muḥammad b. ‘Alî serta para salaf ‘Alawîyyîn, kemudian diikuti dengan bertawassul kepada *ṣâḥib al-râtib* (penyusun *râtib*), bertawassul kepada para sanad *ijâzah* dan ditutup dengan menghadiahkan bacaan surat al-Fâtiḥah[810] kepada semua Muslimin dan Muslimat. Menariknya, *Râtib al-Ḥaddâd* tidak hanya dianggap sebagai ritual individual saja, tetapi oleh kalangan ‘Alawîyyîn juga digunakan sebagai mediasi dakwah dan mobilisasi massa, sebagaimana yang dilakukan oleh Abdul Qadir bersama salah satu organisasi alumni pondok pesantren, sebut saja “Hamam”[811] yang secara rutin mengamalkan dan mentradisikan pembacaan *Râtib al-Ḥaddâd* ini di desa-desa. Istilah yang sering dipakai adalah “haddad-an”. Menurut Muhammad Makinuddin, ketua dari organisasi ini, bahwa tradisi atau ritual “haddad-an” yang *istiqâmah* dilaksanakan oleh organisasi Hamam, selain sebagai bentuk *taqarrub* kepada Allah melalui rangkaian *wird* dan doa di dalamnya, juga sebagai media dakwah sekaligus komunikasi antar-alumni dan pengurus organisasi.[812]

   Lanjut Abdul Qadir, dahulu *Râtib al-Ḥaddâd* disusun atas permintaan dari salah satu anggota

807 al-Ḥaddâd, *Risâlat al-Mu‘âwanah*, 35.

808 Ibrahim, *Thariqah ‘Alawîyah,* 195.

809 Habib Abdul Qadir Assegaf, *Wawancara,* Gresik, 11/08/2012.

810 Istilah yang dikenal di kalangan Muslim sunni Jawa untuk menyebutkan bacaan surat al-Fâtiḥah yang ditujukan kepada ahli kubur.

811 Himpunan Alumni Pondok Pesantren Mambaus Sholihin (Hamam) yang berpusat di kompleks Pondok Pesantren Mambaus Sholihin Desa Suci, Kecamatan Manyar, Kabupaten Gresik.

812 Muhammad Makinuddin, *Wawancara*, Gresik, 21/07/2012.

kelompok pada masa al-Ḥaddâd sebagai benteng ‘Aqidah Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ‘ah yang pada saat itu terancam oleh berbagai propaganda yang dilakukan oleh kalangan Shî‘ah.[813] Begitu juga masa sekarang, di mana ekses aqidah dikalangan umat Islam sangat besar, banyak aliran-aliran yang sudah mulai masuk di tengah-tengah umat dan menimbulkan kekhawatiran yang berarti bagi kalangan *ḥabâib* dan kiai Sunni. Untuk itu diharapkan dengan pelaksanaan pembacaan *râtib* dapat menjadi benteng aqidah, sekaligus upaya pembeda antara golongan Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ‘ah dengan aqidah-aqidah lain yang menentang dan mem-*bid‘ah*-kan wirid, *râtib*, maulid, ziarah kubur, dan *ḥawl*. Selain tujuan memelihara kondisi kejiwaan atau hati untuk selalu ingat kepada Allah, merutinkan pembacaan *râtib* dapat melatih etika beribadah serta menjaga dari sikap lupa dan terjerumus ke dalam bujuk rayu setan.[814]

Dari pengalaman ini, penulis mendapatkan bahwa melalui kegiatan semisal *râtib*, maulid, haul, dan kegiatan keagamaan lainnya dimanfaatkan sebagai media interaksi (komunikasi publik) dan transformasi identitas kalangan ‘Alawîyyîn. Sehingga, otoritas dan karisma *ahl al-bayt* senantiasa terjaga dan berkelanjutan secara turun-temurun. Seperti halnya tradisi ritualistik *istighâthah* yang umum dikenal dan dipraktikkan di Indonesia memiliki fungsi sosial yang banyak, *Haddâd-an* juga telah mengalami reformulasi di kalangan ‘Alawîyyîn sebagai media komunikasi dan interaksi untuk mengokohkan pengaruhnya sebagai keturunan Nabi Muhammad saw. Hal ini tidak hanya terjadi di Indonesia, tetapi juga di beberapa wilayah negara di Asia Tenggara, seperti Singapura, Malaysia, dan lainnya.

2. Haul Abû Bakr As-Saqqâf: *Ziyârah* dan Nasi Kebuli[815]

Ziarah makam-makam *awliyâ’* merupakan bentuk lain praktik tarekat ‘Alawîyah yang digunakan sebagai komunikasi publik oleh ‘Alawîyyîn. Sampai sekarang pun tradisi ziarah ini terus dilakukan di kalangan ‘Alawîyyîn di Hadramaut sendiri, ziarah ke makam Nabi Nuh As., kompleks makam Zanbal, kota Tarim, dan tempat-tempat lain, di mana para salaf ‘Alawîyyîn dimakamkan. Selain ziarah yang dilakukan secara perorangan, juga dikenal ziarah secara kolektif (*ziyârah ‘âmmah*) yang dilakukan setiap tahunnya, yang populer disebut dengan istilah haul.[816] Ritual demikian dimaksudkan di samping sebagai pengingat akan kematian, ber-*tabarruk,* silaturrahim, dan berusaha mengambil teladan dari para salaf terdahulu.

Pada aspek komunikasi publik, ritual ziarah merupakan titik sentral kegiatan tarekat, di mana di dalamnya ritual sufi tetap terjaga dan kepemimpinan lokal dikokohkan. Selain itu, ziarah merupakan media terjalinnya komunikasi dan interaksi interpersonal dan budaya, juga menjadi momentum untuk berdakwah dan transfer ilmu keagamaan kepada khalayak umum. Menurut R.B. Sarjeant, haul adalah suatu bentuk ritual warisan masyarakat Arab kuno pra-Islam yang membantu secara khusus dalam konsolidasi politik antar-kabilah.[817]

---

813 ‘Abd Allâh b. Aḥmad Bâ Sûdan, *Dhâkirat al-Ma‘âd bi Sharḥ al-Quthb al-Ḥaddâd* (Mesir: al-Bayân al-‘Arâbî, 1960), 17.

814 ‘Alwî b. Aḥmad al-Ḥaddâd, *Sharḥ Râtib al-Ḥaddâd* (Singapura: Pustaka Nasional, t.th.), 83.

815 Nasi kebuli adalah hidangan nasi berbumbu yang bercitarasa gurih yang ditemukan di Indonesia. Nasi ini dimasak bersama kaldu daging kambing, susu kambing dan minyak samin, disajikan dengan daging kambing goreng dan kadang ditaburi dengan irisan kurma atau kismis. Hidangan ini populer di kalangan warga Betawi di Jakarta dan warga keturunan Arab di Indonesia. Nasi kebuli menunjukan pengaruh budaya Arab Timur Tengah dan India Muslim, tepatnya tradisi Arab Yaman. Nasi ini mirip dengan nasi Biryani.Dalam kebudayaan Betawi, nasi kebuli biasanya disajikan dalam perayaan keagamaan Islam, seperti lebaran, kurban, atau maulid. Nasi kebuli juga populer di kawasan kota yang banyak terdapat warga keturunan Arab, seperti Surabaya dan Gresik. Lihat di http://id.wikipedia.org/wiki/Nasi_kebuli (12/08/2012)

816 Menurut informan, bahwa tradisi ziarah umum (*ziyârah ‘âmmah*) ke makam Nabi Hud, dilakukan setahun sekali. Sedangkan ke kompleks pemakaman Zanbal dilakukan setiap hari Jumat pagi, dimulai dengan berziarah ke makam al-Faqîh, dilanjutkan ke al-Shaykh ‘Abd al-Rahmân al-Saqqâf dan runtut ke makam-makam salaf ‘Alawîyyîn berdasarkan urutan generasinya, terakhir ditutup di makam al-Ḥaddâd. Adapun rangkaian acaranya adalah *râtib* (*tawassul*), membaca surah Yâsin dan surat al-Ikhlâṣ, sedangkan dimakam al-Ḥaddâd diadakan majelis *rawḥah*. Nauval, *Wawancara,* Gresik, 01/10/2012.

817 R.B. Serjeant, “Haram and Hawtah, the Sacred Enclave of Arabia”, dalam *The Arabs and Arabia on the Eve of Islam,* ed. F.E. Peters (Brookfield: Ashgate, 1998), 167-184.

Dalam analisa penulis, haul diterjemahkan sebagai interaksi publik dalam bentuk ritual praktis dan tulis (teks), sebab selain terjadi kontak fisik antara para 'Alawîyyîn dengan otoritas lokal (*mashâyikh*) yang berbuah kuatnya hierarki otoritatif diaspora 'Alawîyyîn. Pada sisi lain, juga terjadi kontak antara teks dengan jemaah yang hadir, karena di dalam haul terdapat pembacaan *manâqib,* kitab maulid, *râtib*, dan bacaan-bacaan lain yang penyusun atau pengarangnya adalah dari para salaf 'Alawîyyîn. Hal ini kemudian menjadi satu transmisi tekstual yang meluas di tengah masyarakat. Misalnya *Râtib al-Ḥaddâd*, kitab-kitab karya al-Ḥaddâd, kitab maulid *Simṭ al-Durar*, Diba', dan banyak kitab dan wird lain yang tidak disebutkan disini.

Di kalangan 'Alawîyyîn Gresik, tradisi ziarah yang dikenal adalah saat haul Habib Abu Bakar b. Muhammad Assegaf. Dalam haul ini terdapat rangkaian acara yang biasanya dilaksanakan satu hari sebelum acara puncak, yaitu ziarah ke *maqbarah* atau makam. Peringatan haul Habib Abu Bakar Assegaf[818] ini sudah berlangsung puluhan tahun, sekira 50 tahun sejak wafatnya pada tahun 1376 H./1956 M. pada usia 91.[819] Menurut cicitnya, Habib Abdul Qadir, peningkatan partisipasi dari para muhibbin untuk menghadiri haul terjadi pasca-reformasi. Dulunya, hanya beberapa kalangan tertentu saja yang datang.[820]

Semasa hidupnya, Habib Abu Bakar benar-benar menjadi cerminan sosok ulama 'Alawîyyîn sebagaimana yang dikenal dalam taraket 'Alawîyah. Kecintaannya terhadap ilmu dan *istiqâmah*-nya dalam beramal adalah bagian yang tidak terpisahkan pada diri Habib Abu Bakar. Menurut informasi yang penulis dapatkan, Habib Abu Bakar di masa hidupnya, pernah ber-*khalwah* selama 15 tahun dan telah membaca kitab *Iḥyâ' 'Ulûm al-Dîn* sebanyak 40 kali dalam majelis *rawḥah*-nya. Pun ia selalu bersikap lemah lembut kepada setiap orang.[821]

Peringatan haul Habib Abu Bakar dilaksanakan setiap 16-17 Dzulhijjah, tapatnya di kediamannya jalan KH. Zuber Desa Pulopancikan Kabupaten Gresik. Dalam rekaman dokumen yang didapatkan penulis seputar kegiatan haul yang ke-50, didapatkan bahwa haul ini terdiri dari beberapa rangkaian kegiatan, pertama dibuka dengan *rawḥah,* yaitu mengkhatamkan kitab *Iḥyâ' 'Ulûm al-Dîn* karya Abû Ḥâmid al-Ghazâlî sejak sore hari, sehari sebelum puncak acara haul. Kegiatan ini ditutup dengan makan malam bersama dengan hidangan nasi kebuli. Kemudian ditutup dengan pembacaan kitab maulid *al-Dibâ'i* dan zikir Samman dengan iringan hadrah *jam'îyah* salawat al-Muhibbin dari Tulungagung, kemudian tahlil bersama.

Pada pagi harinya setelah salat subuh berjamaah, acara dilanjutkan dengan pembacaan *dhikr* dan *awrâd* (j. *wird*), setelah itu dibacakan nasihat-nasihat dari *ṣâḥib al-hawl,* Habib Abu Bakar Assegaf dalam bahasa Arab dan diterjemahkan dengan bahasa Indonesia. Acara kemudian dilanjutkan dengan membaca kitab maulid *Simṭ al-Durar* (dikenal *maulid al-Habsyi*), diakhiri pembacaan doa secara bergiliran oleh para habaib dan kiai. Sehabis itu, para jemaah dijamu lagi dengan hidangan nasi kebuli yang disajikan dalam nampan besar dan dimakan secara berkelompok. Menurut hemat penulis, jamuan merupakan suatu tradisi yang meneladani para salaf 'Alawîyyîn termasuk al-Ḥaddâd untuk bersifat *sakhâ'* (dermawan) dan *ikrâm li al-ḍuyûf* (memuliakan para tamu).[822]

---

818 Lahir di Besuki, Jawa Timur pada tahun 1865 H. Pada saat ayahnya meninggal, Abu Bakar berangkat ke Hadramaut atas permintaan neneknya. Di sana ia berguru dan mempelajari tarekat 'Alawîyah. Di antara gurunya adalah al-Ḥabîb al-Quṭb 'Alî b. Muḥammad al-Ḥabashî (penyusun maulid *Simṭ al-Durar*). Kembali ke Indonesia pada tahun 1882 M. dan di waktu umurnya masih 20 tahun Abu Bakar pindah ke Gresik dan menetap di sana sampai wafatnya. Di kalangan 'Alawîyyîn dan masyarakat sekitar Habib Abu Bakar diyakini sebagai wali Allah yang telah mencapai derajat Quṭb ini, sehingga makamnya sering dikunjungi orang-orang yang memiliki hajat untuk meminta berkah. Biasanya, sehabis melaksanakan salat Jumat di masjid Jami' Gresik, beberapa jemaah yang berasal dari sekitar Gresik berziarah ke makam Habib Abu Bakar.

819 http://ajisetiawan.blogspot.com/2006_03_01_archive.html. diakses pada 22 Juli 2012

820 Habib Abdul Qadir Assegaf, *Wawancara,* Gresik, 09/09/2012.

821 Habib Husein Assegaf, *Wawancara*, Gresik, 07/09/2012.

822 'Abd Allâh 'Alawî al-Haddad, *al-Fuṣûl al-'Ilmîyah wa al-Uṣûl al-Ḥikamîyah* (Yaman: Dâr al-Ḥâwî, 1418 H./1997 M.), 78.

Sebagai puncak rangkaian kegiatan haul Habib Abu Bakar adalah ziarah bersama keluarga *ṣâḥib al-ḥawl* (disebut arak-arakan), para habib, kiai-kiai dan para jemaah yang berjumlah sekitar 5.000 orang ke makam *ṣâḥib al-ḥawl,* tepatnya di belakang masjid Jami Gresik depan alun-alun Kabupaten Gresik. Paket acara di makam, dimulai dengan tawassul, pembacaan surah Yasin, tahlil, dilanjutkan pembacaan manâqib Habib Abu Bakar Assegaf dalam bahasa Arab dan Indonesia, kemudian menyusul ceramah dari beberapa habib dan ditutup dengan doa. Selepas itu, para jemaah dimohon untuk kembali ke kediaman Habib Abu Bakar untuk menikmati hidangan penutup, nasi kebuli.[823]

Nasihat-nasihat (*irshadât*) dari para habib di dalam majelis haul, umumnya tidak terlepas dari uraian tentang tarekat 'Alawîyah, keutamaan *Ahl al-Bayt* dan kemulian dari para salaf 'Alawîyyîn dari *ṣâḥib al-hawl*. Selain itu, cara berpakaian dengan menonjolkan identitas ke-arab-an, berjubah, ber-*'iqad*, berselendang sorban, ritual pembacaan *manâqib*, dan lain-lain, kesemuanya berfungsi sebagai pengukuhan identitas kaum *sâdah* di tengah masyarakat di wilayah diaspora. Sehingga, kontinuisitas karisma sebagai golongan yang patut 'dimuliakan' terus terjaga. Dengan cara tersebut, pencitraan terhadap seorang wali berlangsung terus-menerus.[824]

Fenomena yang tergambar dalam haul juga merupakan bentuk identitas sosial suatu komunitas yang memiliki fungsi sebagai transformasi kultural dan penyatuan beberapa negasi kepentingan yang melekat pada masing-masing individu. Dalam analisis yang digambarkan oleh Victor Tuner, ziarah sebagai suatu proses kultural dan keadaan liminalitas yang merepresentasikan sebuah titik temu antara negasi kepentingan dari banyak orang, meskipun tidak semua, menyangkut penegasan struktur sosial dan relasi.[825] Kaitannya dengan peringatan haul, peziarah dalam kondisinya telah meninggalkan identitas personal dan terbenam ke dalam bentuk identitas komunitas. Secara tidak langsung hal ini memperkuat struktur yang sebelumnya mengarah pada individualisme ke dalam bentuk komunitas dan kepentingan bersama yang lebih bermakna.

3. *Rawḥah:* Antara *Ta'lîm*, Kemenyan Arab dan *Qahwah*

Ciri khusus dari tarekat 'Alawîyah adalah cinta pada ilmu dan memaksimalisir perbuatan baik sesuai ilmu yang dimiliki (*'amal*), sebagaimana ilmu dan amal yang diwariskan oleh para salaf 'Alawîyyîn. Ada tradisi yang khas sebagai implementasi dari kerangka tarekat tersebut, yaitu *rawḥah,* suatu majelis dengan ritual khusus yang berbeda dengan kegiatan *ta'lîm* pada umumnya yang biasa dijumpai di pesantren, di mana kiai sebagai pusat sumber ilmu. Mungkin *rawḥah* lebih mirip dengan sistem "sorogan" yang biasa dikenal di lingkungan pesantren di Jawa. Suatu sistem pendidikan pedagogik yang menempatkan guru sebagai *muṣaḥḥiḥ* (pengarah) dan murid terlibat aktif sebagai subjek.

Di lingkungan 'Alawîyyîn kelurahan Gapuro Kabupaten Gresik, tradisi *rawḥah* sampai saat ini senantiasa dilestarikan. Tradisi tersebut merupakan rintisan Habib Abu Bakar bin Muhammad Assegaf, di mana nama sang perintis kemudian diabadikan dalam penyebutan nama majelis, *Rawḥah Habib Abu Bakar*. Hingga kini majelis tersebut dilanjutkan oleh penerusnya, yakni Habib Husein b. Abdullah Assegaf.[826]

Dari deskripsi singkat tentang suasana *rawḥah* yang dilakukan oleh 'Alawîyyîn di kota Gresik, dapat dilihat bagaimana tradisi yang berkembang menciptkan suatu ruang publik untuk bisa saling berkomunikasi antara keturunan-keturunan 'Alawîyyîn dengan masyarakat lokal, lebih-lebih yang

---

823 Pengalaman penulis ketika mengikuti acara haul Habib Abu Bakar Assegaf pada tahun 2011.

824 Cornell, *Realm*, xxxi.

825 Victor W. Turner, *Dramas, Field and Metaphors: Symbolic Actions in Human Society* (Ithaca: Cornell University Press, 1974), 196.

826 Lahir di Surabaya pada 1941, ia kemudian menyelesaikan pendidikan di sekolah al-Khairiyah Surabaya. Kemudian ia melanjutkan ke pesantren Darul Hadits asuhan Habib Muhammad bin Ahmad Bilfaqih di sekitar Ampel. Sejak tahun 1971, ia pindah ke Gresik dan menikah di kota ini, sembari belajar tasawuf kepada Habib Ali bin Abu Bakar Assegaf.

memiliki otoritas sosial, seperti kiai dan ulama. Ini menjadi hal yang mendasar terkait kesuksesan diaspora ‘Alawîyyîn, di mana lambat laun para ‘Alawîyyîn semakin menguatkan pengaruhnya di tengah-tengah masyarakat.

Pada setiap kesempatan majelis *rawḥah,* haul, dan kegiatan ritual lainnya yang menjadi perhatian penulis adalah kebiasaan membakar *kayu garuh* (istilah umumnya, kemenyan Arab) serta meminum kopi yang dicampuri *kapulogo*. Menurut informan dari penulis, Habib Husein, tradisi ini juga dilakukan dan dibiasakan ketika pelaksanaan *rawḥah* di kalangan para habib Hadramaut. Membakar kayu garuh dan meminum kopi dimaksudkan sebagai bentuk *tabarruk* dan *ittibâ‘* (mengikuti) tradisi yang sudah umum dilakukan para salaf ‘Alawîyyîn. sehingga mendapatkan *afḍâlîyah* (keutamaan) dari majelis tersebut.[827] Juga seperti yang disampaikan Habib Husein, “membakar kayu garuh pada setiap majelis, seperti *rawḥah* di kalangan ‘Alawîyyîn adalah sebagai penyambutan kepada roh-roh para salaf kita yang juga turut hadir dalam majelis tersebut.”[828] Mengenai kopi, dalam kitab *Mukhkhu al-‘Ibâdah,* kitab yang berisikan kumpulan wirid dan doa yang umum di kalangan ‘Alawîyyîn disebutkan salah satu tawassul ketika meminum kopi susunan al-Ḥabîb Aḥmad b. Muḥammad al-Muḥḍâr, *“al-fâtihah li mashâyikh al-qahwah al-bunnîyah wa al-sâdah al-‘Alawîyah wa al-ṣûfîyah wa kull walîy wa walîyah wa man sharabaha bi Niyyah…”.*[829] (al-Fatihah kepada para Shaykh kopi yang berjenis biji-bijian, para sayid dari keturunan ‘Alawi, para sufi, para wali laki-laki, para wali perempuan dan orang-orang yang meminumnya dengan niat...)

Dalam analisis penulis di sini, rangkaian simbol-simbol sosial berupa ritual-ritual sebagaimana yang dijelaskan di atas adalah bentu pengaruh tarekat yang sudah terinternalisir ke dalam pribadi pengamal tarekat ‘Alawîyah dari kalangan ‘Alawîyyîn. Para ‘Alawîyyîn memformulasikan tarekat sebagai komunikasi publik melalui macam-macam ritual, *râtib*-an, ziarah atau haul dan *rawḥah.* Melalui ritual-ritual tersebut ajaran tarekat dan tokoh-tokoh yang berpengaruh di dalamnya sudah ditansformasikan ke dalam ruang publik. Cornell dalam *Realm of Sufism* mengatakan *in this way the image of the saint is continually being remodeled according to the expectation of the saint audience* (melalui cara ini figur seorang sufi disesuaikan secara terus-menerus menurut ekspektasi ‘harapan’ dari para pengikut sufi tersebut).[830] Sedangkan, simbol partikular seperti, kopi, kayu garuh, manakib, dan kasidah yang ditampakkan pada rangkaian ritual yang dilakukan oleh ‘Alawîyyîn sewaktu-waktu dapat dimodifikasi mengikuti perubahan zaman dan pengaruh afiliasi budaya setempat. Engseng Ho mengutip J.Z Smith yang menulis “Coffee, sandalwood, the tasliya, musical instruments, sarongs, and liturgical texts are detachable media. They are the mobile paraphernalia of ritual events such as hadlrâ and mawlid that can be reconstituted in modular fashion and performed elsewhere” (kopi, kayu garuh, tasliya ‘selawat kepada nabi Muhammad’, sarung dan teks-teks liturgi adalah media yang dapat dilepas. Itu semua adalah perlengkapan mobilitas dari kegiatan ritual seperti hadrah dan maulid yang dapat dimodifikasi dalam bentuknya yang moderen dan dipertunjukkan di berbagai tempat**)**. Ho juga memberikan catatan khusus terhadap proses diaspora Ḥaḍramî di Afrika Timur, India, dan Asia Tenggara tidak semua simbol-simbol partikular dari ritual-ritual yang dilakukan oleh kalangan Ḥaḍrami diaplikasikan, karena ternyata ritual-ritual tersebut secara partikular mendapatkan kemasan yang baru, sesuai dengan konteks dan budaya lokal. Walaupun begitu, tradisi yang ada di Tarim-Yaman tetap menjadi *core* utama dalam mentransmisikan nilai-nilai tarekat ‘Alawîyyah di tengah-tengah masyarakat.[831]

827 Muhammad Saifullah, *Wawancara,* Gresik, 01/08/2012.
828 Habib Husein Assegaf, *Wawancara,* Gresik 07/09/2012.
829 ‘Abd Allâh b. Muṣṭafâ b. Ḥasan al-‘Aydarûs, *Mukhkhu al-‘Ibâdah li Ahl al-Sulûk wa al-Irâdah* (t.t.: t.p., t.th.), 583.
830 Cornell, *Realm*, xxxi.
831 Engseng Ho, *The Graves*, 90.

Kesimpulan

Bentuk-bentuk ritual dan praktik tarekat yang dimanfaatkan oleh ‘Alawîyyîn di Gresik menemukan nilai-nilai sosio-antropologisnya, karena di dalamnya melibatkan rangkaian kreativitas yang membentuk suatu budaya, komunikasi, dan mobilitas yang melibatkan manusia. Dari pandangan peneliti, tarekat ini secara tidak sengaja sudah menjadi nilai yang terserap atau terinternalisasi pada pengikutnya, sehingga dapat terimplementasikan pada tindakan maupun perilaku dalam masyarakat. Selain itu, dalam komunikasi publiknya, ‘Alawîyyîn mampu menegaskan atas otoritas sosial-keagamaan sebagai keturunan *ahl al-bayt*.

Daftar Pustaka

Affandi, Bisri. *Syaikh Ahmad Syurkati (1874-1943), Pembaharu dan Pemurni Islam di Indonesia*. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 1999.

‘Adani (al), Abu Bakar bin ‘Ali al-Mashhur. *Biografi Ulama Hadramaut,* terj. Hamid Jafar. Jakarta: Ma’ruf, t.th.

Alatas, Ismail Fajrie. “Habaib dan Kiai Juga Butuh Duit”, dalam http://m.merdeka.com/khas/ismail-fajrie-alatas-1-habib-dan-kiai-juga-butuh-duit.html.

Attas (al), Sayid Muhammad Naguib. *Preliminary Statement on a General Theory of the Islamization of the Malay-Indonesian Archipelago*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1969.

Arnold, T.W. *The Preaching of Islam*: *A History of the Propagation of the Muslim Faith.* Lahore: Sh. Muhammad Ashrâf, 1975.

Assyathiri, Sayid Muhammad Ahmad. *Sekilas Sejarah salaf al-Alawiyin*. Pekalongan: Yayasan Azzahir, 1986.

Aṭṭâs (al), Sayyid Ḥasan b. Muḥammad. *Umar bin ʿAbd al-Rahmân: Kisah dan Sejarah al-Qutub al-Anfas al-Habīb ʿUmar b. ʿAbd al-Rahmân, Penggagas Râtib al-ʿAttâs*, Vol. 1. Singapura: Masjid Bâ‘alawî, 2001.

‘Aydarûs (al), ‘Abd Allâh b. Muṣṭafâ b. Ḥasan. *Mukhkhu al-‘Ibâdah li Ahl al-Sulûk wa al-Irâdah.* t.t.: t.p., t.th.

Azra, Azyumardi. “Kata Pengantar” dalam Ibrahim Umar, *Thariqah Alawiyyah: Napak Tilas dan Studi Kritis atas Sosok dan Pemikiran Allamah Sayid ‘Abdullah al-Haddad Tokoh Sufi Abad ke-17*. Bandung: Penerbit Mizan, 2001.

Bang, Anne K. *Sufi and Scholar of the Sea.* New York: Routledge, 2003.

Berg, L.W.C. van Den. *Hadhramaut dan Koloni Arab di Nusantara,* terj. Rahayu Hidayat. Jakarta: Indonesian Netherlands Cooperation in Islamic Studies/INIS, 1989.

Boxbeger, Linda. *On the Edge of Empire: Hadhramawt, Emigration, and the Indian Ocean, 1880s-1930s.* New York: State University of New York Press, 2002.

Clarence-Smith, William Gervase. “Hadhramaut and the Hadhrami diaspora in the modern colonial era: An introductory survey” dalam Ulrike Freitag and William G. Clarence-Smith (eds.). *Hadhrami Traders, Scholars, and Statesmen in the Indian Ocean, 1750s-1960s*. Leiden: Brill, 1997.

Cornell, J. Vincent. *Realm of the Saint: Power and Authority in Moroccan Sufism*. Austin: University of Texas Press, 1998.

Engseng Ho, *The Graves of Tarim: Genealogy and Mobility across the Indian Ocean.* Berkeley: University of California Press, 2006.

Fatimi, S. Q. *Islam Comes to Malaysia.* Singapore: Malaya Publishing House Ltd., 1963.

Freitag, Ulrike. *Indian Ocean Migrants and State Formation in Hadramaut: Reforming the Homeland.* Leiden: Brill, 2003.

Ḥaddâd (al), ʻAbd Allâh ʻAlawî. *al-Fuṣûl al-ʻIlmîyah wa al-Uṣûl al-Ḥikamîyah.* Yaman: Dâr al-Ḥâwî, 1418 H./1997 M.

-----, *Risâlat al-Mu'âwanah wa al-Muẓâharah wa al-Mu'âzarah li al-Râghibîn min al-Mu'minīn fi Sulûk Ṭarīqah al-Âkhirah.* Yaman: Dâr al-Ḥâwî, 1414 H./1993 M.

Ḥaddâd (al), ʻAlwî b. Aḥmad. *Sharḥ Râtib al-Ḥaddâd.* Singapura: Pustaka Nasional, t.th.

Hamka. *Sejarah Umat Islam*. Singapura: Pustaka Nasional Pte. Ltd., 1994.

Hurgronje, Snouck. "Islam di Malaysia: Kedatangan dan Perkembangan Abad 7-20M", dalam Wan Hussein Azmi, *Tamadun Islam di Malaysia.* Kuala Lumpur: Persatuan Sejarah Malaysia, 1980.

Ibrahim, Umar. *Thariqah ʻAlawiyyah: Napak Tilas dan Studi Kritis atas Sosok dan Pemikiran Allamah Sayyid ʻAbdullah al-Ḥaddâd Tokoh Sufi Abad ke-17.* Bandung: Penerbit Mizan, 2001.

Kroef, JM. van Der. *Indonesia in The Modern World,* Vol. 1. Bandung: Masa Baru, 1954.

Leur, Van J. C. *Indonesian Trade and Society, Essay and Social and Economic History.* The Hague: Van Hoeve Publisher Ltd., 1967.

Mobini-Kesheh, N. "The Arab Periodicals of the Netherlands East Indies, 1914-1942", In: Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde 152 (1996), no: 2, Leiden.

Moestopo, M. Habib. *Kebudayaan Islam di Jawa Timur: Kajian Beberapa Unsur Budaya Masa Peralihan.* Yogyakarta: Penerbit Jendela, 2001.

Nûh, Muḥammad b. *al-Imâm al-Muhâjir; Aḥmad b. ʻIsâ b. Muḥammad b. ʻAlî al-ʻUrayḍî mâ Lah wa li Naslih wa li Aimmatih min Aslâfih min al-Faḍâ'il wa al-Ma'âthir*. Saudi Arabia: Dâr al-Shurûq, 1980.

Ricklefs, M.C. *Sejarah Indonesia Modern,* terj. Dharmono Hardjowidjono. Yogyakarta: UGM Press, 1991.

Ridwan, M. Deden (ed.). *Tradisi Baru Penelitian Agama Islam*. Bandung: Penerbit Nuansa, 2001.

Saefullah, Hikmawan. "Kaum Arab-Ḥaḍramî di Indonesia: Antara Mempertahankan Realitas atau Melihat Realitas Global?", dalam http://conformeast.multiply.com/journal/item/1/Kaum-Arab-Ḥaḍramî-di-Indonesia-Antara-Mempertahankan-Realitas-atau-Melihat-Realitas-Global), (12/06/2012)

Serjeant, R.B. "Haram and Hawtah, the Sacred Enclave of Arabia", dalam *The Arabs and Arabia on the Eve of Islam,* ed. F.E. Peters. Brookfield: Ashgate, 1998.

Shahab, Yasmine. "Endogamy And Multiculturalism: The Case Of Ḥaḍrâmî In Indonesia", 2010. http://rihlah.nl.sg/Paper/Yasmine Shahab.pdf

Sûdan, ʻAbd Allâh b. Aḥmad Bâ. *Dhâkirat al-Maʻâd bi Sharḥ al-Quthb al-Ḥaddâd*. Mesir: al-Bayân al-ʻArâbî, 1960.

Sumayṭ, Zayn b. *al-Manhaj al-Sawî: Sharḥ Uṣûl Ṭarîqat Âl Bâʻalawî.* Yaman: Dâr al-ʻIlm wa al-Daʻwah, 2005.

Turner, Victor W. *Dramas, Field and Metaphors: Symbolic Actions in Human Society.* Ithaca: Cornell University Press, 1974.

Wertheim, W.F. *Masyarakat Indonesia dalam Transisi Studi Perubahan Sosial.* Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999.

Internet

http://ajisetiawan.blogspot.com/2006_03_01_archive.html, (22/07/2012).

http://id.wikipedia.org/wiki/Diaspora, (12/06/2012).

http://id.wikipedia.org/wiki/Nasi_kebuli, (12/08/2012).

http://rihlah.nl.sg/, (12/08/2012).

Wawancara

Assegaf, Habib Abdul Qadir b. Ali. *Wawancara.* Gresik, 11/08/2012.

-----. *Wawancara.* Gresik, 09/09/2012.

Assegaf, Habib Husein b. Abdullah. *Wawancara,* Gresik 07/09/2012.

Makinuddin, Muhammad. *Wawancara*. Gresik, 21/07/2012.

Nauval. *Wawancara.* Gresik, 01/10/2012.

Saifullah, Muhammad. *Wawancara.* Gresik, 01/08/2012.

Kitab Kuning dan Kitab Suci: Membaca `Abid al-Jabiri dengan Perspektif NU dan Muhammadiyah

Ahmad Najib Burhani[832*]

Abstrak

Tulisan ini ingin menjawab tiga pertanyaan: Pertama, mengapa kajian tentang al-Jabiri begitu subur di lingkungan NU (Nahdlatul Ulama), terutama kelompok post-tradisionalis, sementara di lingkungan Muhammadiyah, termasuk kelompok progresifnya, kajian al-Jabiri tidak mendapat respon serupa? Kedua, bagaimana kelompok post-tradisionalis NU membaca pemikiran al-Jabiri dan menerjemahkannya dalam konteks ke-NU-an dan ke-Indonesiaan? Ketiga, bagaimana posisi Islam Liberal, terutama JIL (Jaringan Islam Liberal), dalam kajian tentang al-Jabiri? Tulisan ini ingin menunjukkan bahwa: 1) Perbedaan sikap antara NU dan Muhammadiyah dalam mengapresiasi pemikiran al-Jabiri terutama disebabkan karena tradisi keberagamaan yang berkembang di NU banyak dibentuk oleh Kitab Kuning, sementara di Muhammadiyah, Kitab Suci lebih dominan dalam membentuk tradisinya. 2) Kajian tentang al-Jabiri telah melahirkan nalar kritis di NU terutama katika mereka membaca doktrin dan wacana yang selama ini telah mapan seperti Aswaja dan keterlibatan NU dalam peristiwa 1965. 3) Kajian JIL tentang al-Jabiri lebih pada wacana kritis, sementara implementasinya tetap kembali pada tradisi di organisasi yang telah berurat-berakar di Indonesia seperti NU dan Muhammadiyah.

Kata kunci: *post-tradisionalisme, modernism, `aṣāla (otentisitas), `aṣr al-tadwīn, turāth (heritage), tradisi, nahḍa (renaisans).*

Pendahuluan

Pertanyaan bagaimana mengembalikan kejayaan Islam telah lama berlangsung di Indonesia. Dirunut dari sejarahnya, gerakan Islam yang mulai menyadari tentang pertanyaan ini bisa dilihat sejak awal abad ke-19 ketika kelompok Kaum Padri di Sumatra Barat melancarakan gerakan purifikasi atau pemurnian keagamaan dari unsur-unsur yang dianggap sinkretik atau berasal dari luar Islam yang banyak dipraktekkan oleh Kaum Adat. Gerakan Padri yang dipimpin oleh Tuanku Imam Bonjol ini sering disebut memiliki keterkaitan dengan gerakan Wahhabi yang dipimpin oleh Muḥammad ibn `Abd al-Wahhab (1703-1792 M) pada abad ke-18 di Arabia yang oleh Fazlur Rahman disebut sebagai 'the "first throb of life" in Islam after its rapid decline in the preceding several centuries' ['denyut kehidupan pertama' dalam Islam setelah mengalami kemunduran pesat dalam beberapa abad sebelumnya] (Rahman 1979, 316).[833]

Setelah gerakan Padri, gairah untuk membangkitkan Islam di Nusantara kembali bergolak pada awal abad ke-20 ketika pengaruh dari Jamaluddin al-Afghani (1838-1897 M), Muhammad `Abduh (1849-1905 M), dan Rashid Ridha (1865-1935 M) masuk ke Indonesia. Gerakan reformasi Islam kala itu melahirkan organisasi semisal Muhammadiyah, Persatuan Islam (Persis), dan Al-Irsyad. Semangat untuk meraih kejayaan Islam itu terus berlanjut hingga akhir abad ke-20 dan awal abad ke-21 ini dengan beragam gagasan dan gerakan. Untuk periode belakangan ini, diantara pemikir yang paling berpengaruh di dunia Islam, termasuk Indonesia, adalah Muhammad `Abid al-Jabiri (Maroko), Hassan Hanafi (Mesir), Muhammad Arkoun (Al-Jazair-Perancis), dan Fazlur Rahman (Pakistan-Amerika Serikat).

832* Peneliti LIPI (LembagaIlmu Pengetahuan Indonesia), Doktor di bidang *Religious Studies* di Universitas California, Santa Barbara, Amerika Serikat. Email: najib27@yahoo.com.

833 Ulasan mengenai adanya atau tiadanya pengaruh Wahhabi terhadap gerakan Padri di Sumatra dapat dibaca dalam Jeffrey Haddler (2008), Azyumardi Azra (2005), dan Michael Laffan (2003).

Pertanyaan yang melandasi berbagai gerakan Islam dan pemikir Muslim di atas hampir seragam: Apa penyebab kemunduran Islam? Bagaimana caranya meraih kembali kejayaan Islam? Bagaimana kita harus bersikap terhadap Al-Qur'an dan Sunnah? Bagaimana umat Islam saat ini mesti memperlakukan kekayaan tradisi yang telah dibangun oleh generasi terdahulu? Dan bagaimana kita harus bersikap terhadap modernisasi? Tulisan ini secara khusus mengkaji tentang pengaruh pemikiran al-Jabiri terhadap pemikiran Islam di Indonesia dengan menganalisis tiga pertanyaan: 1) Mengapa kajian tentang al-Jabiri begitu subur di lingkungan NU (Nahdlatul Ulama), terutama kelompok post-tradisionalis, sementara di lingkungan Muhammadiyah, termasuk kelompok progresifnya, kajian al-Jabiri tidak mendapat respon serupa? Kedua, bagaimana kelompok post-tradisionalis NU membaca pemikiran al-Jabiri dan menerjemahkannya dalam konteks ke-NU-an dan ke-Indonesiaan? Ketiga, bagaimana posisi Islam Liberal, terutama JIL (Jaringan Islam Liberal), dalam kajian tentang al-Jabiri? Untuk menjawab tiga pertanyaan itu pertama-tama tulisan ini ingin melihat peta dan geneologi gerakan *nahḍa* (renaisans) yang dimulai dari `Abduh. Secara sekilas, tulisan ini akan melihat cara pandang `Abid Al-Jabiri (1936-2010 M) dan Hasan Hanafi (l. 1935 M) dan membandingkannya dengan perspektif dari Fazlur Rahman (1919-1988 M) dan Muhammad Arkoun (1928-2010 M) dalam melihat proyek *nahḍa* dari `Abduh. Bagian kedua dari tulisan ini menguraikan tentang pemikiran al-Jabiri dan hubungannya dengan post-tradisionalis Islam. Begian ketiga adalah respon dari kelompok Muhammadiyah terhadap al-Jabiri. Adapun tentang JIL akan disinggung sekilas di bagian catatan akhir.

Outline pemikiran: Masa lalu, masa kini, dan masa depan

Pada paruh kedua abad ke-19, Muhammad `Abduh mengindikasikan bahwa kelemahan dan kemunduran umat Islam itu terutama ditentukan oleh faktor eksternal seperti kolonialisme dan faktor internal seperti ajaran-ajaran sinkretik dan penyimpangan dari ajaran Islam yang otentik. Karena itu, upaya untuk merehabilitasi kondisi umat Islam hanya bisa dicapai dengan cara kembali kepada ajaran Islam yang otentik, yakni ajaran yang pernah membawa umat Islam pada kejayaan, dan membuang semua warisan dari zaman kemunduran. Dalam proyek reformasinya, `Abduh mendengungkan slogan 'kembali ke al-Qur'an' dan menekankan perlunya sikap kritis terhadap ajaran Islam ortodoks (Haddad 2005).[834] Sikap kritis Abduh terhadap khazanah Islam ini banyak dipengaruhi oleh gurunya, Jamaluddin al-Afghani, yang terkenal dengan sikap penolakannya yang sangat keras terhadap kebiasaan umat Islam dalam membela tradisi Islam klasik secara buta. Sikap `Abduh dalam mereformasi Islam ortodoks dengan cara menghidupkan kembali ajaran Islam otentik dan interpretasi langsung terhadap Al-Qur'an ini membuatnya terkenal sebagai modernis atau revivalis Muslim (Kurzman 2002a, 50). Secara ringkas, pembaruan versi `Abduh ini terpusat pada dua aktivitas: sikap kritis terhadap tradisi dan penggunakan akal untuk memahami Al-Qur'an secara langsung.

Pada abad ke-20, revivalisme yang diperkenalkan oleh `Abduh itu berkembang dalam beragam bentuk. Dua diantaranya adalah fundamentalisme dan neo-modernisme.[835] Fundamentalis Muslim percaya terhadap kebenaran mutlak (*innerancy*) Al-Qur'an persis seperti apa yang tertulis secara harfiah dalam kitab suci itu. Mereka percaya bahwa makna harfiah dari kitab suci itu cocok untuk setiap zaman dan tempat. Karena itu, ia dapat dipakai sebagai landasan untuk menentukan nasib dan kondisi umat Islam saat ini dan masa yang akan datang.[836] Bagi kelompok ini, agenda untuk menemukan Islam otentik sering diterjemahkan dalam program seperti penciptaan masyarakat eksklusif dan membentuk *enclave*

834 Maksud dari ortodoks Islam disini adalah Islam yang dipahami oleh mayoritas umat Islam, terutama Sunni.

835 Istilah fundamentalisme dalam bidang agama ini muncul pada awal abad ke-20. Istilah ini merujuk kepada kepercayaan bahwa Bible tidak mengandung kesalahan sama sekali; penciptaan dunia dari *ex nihilo* (ketiadaan); mu'jizat adalah fakta sejarah; Jesus dilahirkan oleh Maryam yang masih perawan dan Jesus dibangkitan secara jasmani (*bodily resurrection*); dan pengampunan dosa umat manusia melalui kematian Jesus (Ruthven 2005, 13). Meski tidak selalu pas, istilah ini kemudian dipakai untuk sikap serupa dalam agama-agama selain Kristen.

836 Karena kepercayaan mereka terhadap apa yang tertulis secara harfiah dalam kitab suci itulah maka kelompok fundamentalis ini sering disebut sebagai skripturalis Muslim.

dengan menjadikan periode awal Islam sebagai prototipe atau paradigma-nya. Cara ini mereka anggap bisa menjadi satu-satunya 'remedy for all ills' [obat dari semua penyakit] yang saat ini menjangkiti umat Islam (Sayeed 1995, 270).

Di tangan Sayyid Qutb, misalnya, agenda menemukan Islam otentik yang didengungkan `Abduh itu diterapkan dalam bentuk menirukan perilaku dan pengalaman, baik yang bersifat sosial maupun personal, umat Islam periode awal di Mekah dan Madinah pada abad ke-7, termasuk dengan menghidupkan kembali dan mentransformasikan konsep 'jahiliyah' untuk masyarakat saat ini.[837] Penafsiran langsung terhadap Al-Qur'an yang dilakukan Qutb, seperti terefleksikan dalam tafsirnya *Fī Ẓilāl al-Qur'ān,* juga menyimpang dari pola yang biasanya berlaku dalam tafsir klasik yang "selalu melakukan referensi silang (*cross referencing*) terhadap tafsir-tafsir terdahulu yang telah diakui oleh umat Islam dan juga terhadap sumber-sumber Islam yang mapan" (Tripp 2005, 161). Pendeknya, bagi fundamentalis Muslim, Islam otentik itu berarti kembali kepada Al-Qur'an secara harfiah. Metode ini diyakini bisa menjadi *'messianic solution'* [solusi dari juru selamat akhir zaman] dengan kekuatan sakral yang bisa menyembuhkan segala macam penyakit dan kesulitan yang dialami oleh umat Islam saat ini dan mentransformasikan mereka menjadi masyarakat sempurna.

Selain fundamentalisme, cabang lain dari pembaruan `Abduh berkembang menjadi gerakan neo-modernisme Islam sebagaimana yang dikembangkan oleh Muhammad Arkoun dan Fazlur Rahman. Neo-modernisme adalah istilah yang dipakai oleh Rahman untuk menyebut modernisasi yang telah mengalami transformasi dalam sikapnya terhadap tradisi Islam klasik dan modernisasi dari Barat.[838] Alih-alih memutus dirinya dari tradisi Islam klasik, neo-modernisme menekankan perlunya memiliki akar kuat dalam khazanah Islam klasik dan sangat kritis terhadap model pembaruan yang diusung oleh modernis Muslim seperti `Abduh. Meski berakar kuat dalam tradisi Islam klasik, Arkoun dan Rahman juga sangat kritis terhadap muatan intelektual Islam yang dihasilkan oleh para pemikir Muslim sebelumnya, termasuk Imam al-Shafi`i (767-820 M) dan Imam al-Ash`ari (874-936 M).

Arkoun, misalnya, menolak apa yang ia sebut sebagai *'classic Islamic reason'* [nalar Islam klasik] seperti yang ditampilkan oleh Imam Shafi`i dalam kita *Risalah*-nya. Bagi Arkoun, 'nalar Islam klasik' adalah sebuah wacana yang diproduksi oleh ulama pada zaman pertengahan Islam untuk mengukuhkan hegemoni politik dan cultural yang mereka pegang (Arkoun 1998, 209). Kelahiran wacana itu juga dilatari oleh rasa ketakutan ulama akan terjadinya *chaos* di masyarakat dan sebagai upaya untuk menciptakan ketertiban (*order*) dengan cara membuat transenden, universal, dan sakral "konsep-konsep atau kutipan tertentu dari Al-Qur'an, hadith, dan/atau kejadian tertentu dalam sejarah Islam" (Armajani 2004, 121). Konsep yang mengalami transendentalisasi, universalisasi, dan sakralisasi itu diantaranya adalah *umma,* shari`a, dan khilafah. Menurut Arkoun, 'nalar Islam klasik,' yang sangat identik dengan Sunni ortodoksi, bisa menjadi dominan di dunia Islam karena ia berhasil menekan berbagai pemahaman Islam yang lain. Karena itu, untuk membebaskan umat Islam dari kungkungan 'nalar Islam klasik,' Arkoun mengajak umat Islam untuk memulihkan kembali 'a domain of meaning that has broken up' [domain makna yang telah terputus] dari Islam dengan cara kembali ke 'Qur'anic fact' [fakta Qur'ani] sebagai landasan terhadap 'Islamic fact' [fakta Islami] (Lee 1997, 156-7).

Barangkali dari Fazlur Rahman-lah gagasan tentang otentisitas Islam dengan kembali ke Al-Qur'an mendapatkan dukungan intelektual paling kokoh. Seperti Arkoun, Rahman dengan gigih menunjukkan sikap kritisnya terhadap system pendidikan Islam tradisional dan juga sistem teologi dan hukum. Meski

837 Penjelasan dan penggunaan konsep 'jahiliyah' bisa ditemukan di banyak halaman dalam buku Sayyid Qutb yang berjudul *Milestones* (2008).

838 Ketika melakukan survey terhadap pembaruan Islam abad ke-19 dan ke-20, Fazlur Rahman mengklasifikasi gerakan pembaruan itu dalam empat kelompok: 1) revivalisme abad ke-18 dan ke-19 yang ia sebut 'revivalisme pra-modernis' dengan Wahhabism sebagai contoh utamanya; 2) modernisme atau 'modernism klasik'; 3) neo-revivalisme atau 'post-modernis revivalisme'; and 4) neo-modernisme dengan dirinya sebagai contoh dari gerakan ini. Keempat kategori ini sebetulnya saling berhubungan satu sama lain (Rahman 1979, 316).

Fazlur Rahman memandang Imam Shafi`i dan para intelektual sezaman dengannya telah memberikan kontribusi yang luar biasa terhadap sejarah Islam, namun Rahman mengkritik Shafi`i atas perannya, meski tidak langsung, dalam memutus kreativitas umat Islam dengan upayanya meng-kanon-kan hadith. Menurut Rahman, kanonisasi hadith itu telah menghancurkan hubungan antara Sunnah dan Ijma` dan mengkaburkan berbedaan antara hadith dan 'living Sunna' [Sunnah Nabi yang hidup atau dipraktekkan umat Islam].[839] Dalam hal ini, Rahman mengutip salah satu pernyataan Imam Shafi`i yang ia anggap memiliki dampak buruk bagi pemikiran Islam, yaitu, "sebuah hadith, meskipun itu adalah hadith *āhād* (*isolated*) dan diriwayatkan hanya oleh satu periwayat, ia tetap harus diterima sebagai dalil hukum" (Rahman 1984, 26).

Selain terhadap Imam Shafi`i, Rahman juga mengecam Imam al-Ghazali karena sikapnya yang tidak suportif terhadap ilmu-ilmu sekular (Rahman 1984, 26). Seperti `Abduh, dalam melakukan reformasi terhadap masyarakat Muslim Rahman menyarankan agar segalanya berangkat dari Al-Qur'an karena kitab suci ini memiliki tempat yang sangat sentral bagi umat Islam. Rahman percaya terhadap makna dan relevansi norma-norma Qur'ani untuk setiap zaman dan tiadanya kontradiksi di dalam Al-Qur'an ('no inner contradiction') (1984, 6). Ia juga percaya tentang perlunya mengkaji Al-Qur'an dengan berdasarkan kitab suci itu sendiri dan tanpa bantuan dari kitab-kitab tafsir klasik (Moosa 2000, 5). Untuk memahami Al-Qur'an, Rahman sangat terkenal dengan metode hermeneutikanya yang ia sebut 'double movement theory' [teori bolak-balik]. Ia menyatakan, "Dalam membangun tatanan hukum and institusi Islam yang genuin dan layak, sebuah gerak bolak-balik harus diambil: Pertama, harus bergerak dari cara Al-Qur'an memperlakukan berbagai kasus nyata –dengan mempertimbangkan kondisi sosial yang melingkupi kasus itu–ke prinsip-prinsip umum yang menjadi titik temu seluruh ajaran Al-Qur'an. Kedua, dari prinsip umum itu harus kembali bergerak ke peraturan-peraturan khusus, dengan mempertimbangkan berbagai kondisi sosial melingkupi" (Rahman 1984, 20).

Proyek otentisitas yang dipelopori oleh `Abduh dan dilanjutkan serta dikembangkan dengan beragam bentuk oleh Qutb, Arkoun, dan Rahman ditanggapi secara berbeda oleh Muhammad `Abid al-Jabiri dan Hasan Hanafi. Dilatarbelakangi oleh kekalahan Arab pada perang melawan Israel tahun 1967, dua tokoh ini sangat ragu dengan proyek otentisitas yang ditempuh dengan jalan melompati khazanah Islam klasik yang sangat kaya dan langsung menuju ke sumber awal dengan anggapan 'Islam murni' [*the pristine Islam*] bisa ditemukan di sana. Bagi al-Jabiri, salah satu alasan mengapa masyarakat Muslim, terutama di dunia Arab, tidak mengalami kemajuan yang berarti sejak al-Afghani dan `Abduh memperkenalkan *nahḍa* atau proyek renaisans Islam adalah karena mereka telah terjebak ke dalam imajinasi masa lampau.

Manurut al-Jabiri, sebagaimana diparafrasekan oleh Issa Boullata, "Ada persoalan mendasar dalam struktur berpikir orang Arab. Dan persoalan ini menjangkiti seluruh upaya intelektual mereka. Persoalan itu adalah begitu gampangnya untuk selalu menjadikan model dari masa lalu (*namūdhaj-salaf*) sebagai referensi paling otoritatif" (Boullata 1990, 47). Alih-alih kembali ke masa awal Islam, al-Jabiri menganjurkan umat Islam untuk kembali ke *`Aṣr al-Tadwīn* [Zaman Penulisan Peradaban Islam]. Bagi al-Jabiri, zaman keemasan Arab-Islam yang perlu dicontoh dan dihidupkan kembali bukanlah pada masa Nabi Muhammad dan Khulafa al-Rashidin, tapi pada *`Aṣr al-Tadwīn* pada abad kedua Islam, ketika para sarjana Arab secara sistematis menuliskan dan mengklasifikasikan ilmu pengetahuan keislaman dan karya-karya lain (al-Jabiri 1999, 1 dan 7; Abu-Rabi` 2004, 264-266). Menurutnya, ada ada jeda yang panjang antara awal Islam dan *`Aṣr al-Tadwīn.* Informasi yang kita peroleh tentang awal Islam

839 Penjelasan tentang 'living Sunna' itu adalah seperti ini: Karena Umar bin Khattab pernah hidup bersama Nabi, maka ia sangat paham dengan tabiat Nabi. Kalau ada persoalan dengan pola A, maka kemungkinan besar Nabi akan menjawab dengan cara X. Nah, ketika Umar memutuskan masalah zakat untuk muallaf, dasar yang dipakai adalah 'living Sunna,' bukan hadith. Bagi pikiran Umar, Nabi kemungkinan besar akan mengambil langkah seperti yang diambilnya bila beliau masih hidup dan menghadapi masalah itu. Penjelasan tentang 'living Sunna' seperti ini bisa dibaca di tulisan Fazlur Rahman (1984, 23).

lebih banyak berdasarkan pada informasi yang ditulis atau direkonstruksi pada *`Aṣr al-Tadwīn* itu.[840]

Jika al-Jabiri tidak mau menjadikan masa-masa awal Islam dan Al-Qur'an-Sunnah sebagai referensi utama dalam membangun Islam otentik, Hasan Hanafi bahkan menganggap Al-Qur'an itu bukan isu yang perlu diperbincangkan sama sekali dalam masalah ini. Hanafi pernah mengatakan bahwa Al-Qur'an itu seperti "supermarket. Orang bisa datang dan kemudian mengambil apa yang ia butuhkan dan mengacuhkan apa yang tak diperlukan" (Kersten 2011, xiii). Dalam kaitannya dengan Al-Qur'an, Hanafi menyebutkan bahwa kita suci ini akan mengikut saja kepada orang yang menafsirkan dan menampilkannya (Boullata 1990, 41).

Pemikiran Hanafi itu akan terasa sangat ideologis, atau lebih tepatnya ke arah 'kiri Islam' atau Marxisme. Serupa dengan pandangannya tentang Al-Qur'an, ia juga tak terlalu mempermasalahkan khazanah Islam klasik senyampang itu bisa dimanfaatkan sebagai perangkat untuk perubahan dan kemajuan, senyampang mereka bisa dipakai untuk mensukseskan ideologi 'kiri'-nya. Jadi, baginya, masa lalu itu tak perlu dipuja atau dicela, tapi dipakai untuk ideologi sekarang.[841] Pandangan ideologisnya inilah yang membuatnya berseberangan dengan kelompok tradisionalis yang terlalu memuja khazanah klasik, seakan-akan mereka itu mampu memberikan jawaban terhadap semua persoalan masa kini. Ia juga berseberangan dengan kelompok modernis yang membuang khazanah lama dan membangun Islam otektik dengan cara kembali ke masa awal Islam dan Al-Qur'an. Pendeknya, bagi Hanafi, Al-Qur'an dan khazanah klasik itu semata-mata sebagai obyek yang tak bisa dipersalahkan karena mereka hanya berfungsi sebagai alat untuk kepentingan ideologi tertentu.

Al-Jabiri dan post-tradisionalis Muslim

Setelah memaparkan peta sejarah tentang revivalisme atau renaisans Islam, kini saatnya kita masuk ke persoalan utama tentang pemikiran `Abid al-Jabiri. Di Indonesia, pemikiran al-Jabiri begitu digandrungi di kalangan tradisionalis dan post-tradisionalis Muslim, dua kelompok umat Islam yang memiliki hubungan kultural dan keagamaan cukup dekat dengan Nahdlatul Ulama (NU).[842] Kumpulan tulisan `Abid al-Jabiri yang diterjemahkan ke Bahasa Indonesia oleh Ahmad Baso pun diberi judul *Post tradisionalisme Islam* (2000).[843] Lakpesdam (Lembaga Kajian dan Pengembangan Sumberdaya Manusia) NU bahkan menerbitkan edisi khusus dalam edisi no. 10 tahun 2001 yang berjudul *Post-tradisionalisme Islam: Ideologi dan Metodologi* dengan banyak bahasan tentang al-Jabiri. Tulisan yang berkaitan dengan tema ini dalam edisi itu diantaranya ditulis oleh Khamami Zada, Marzuki Wahid, Ahmad Baso, dan Zuhairi Misrawi. Pendeknya, gagasan-gagasan yang dikembangkan oleh kelompok post-tradisionalis ini menjadikan karya-karya `Abid al-Jabiri sebagai bagian dari referensi utama, selain karya sarjana Timur-Tengah lain seperti Hasan Hanafi.

Pertanyaannya, mengapa kajian tentang `Abid al-Jabiri ini begitu subur dan diminati di kalangan NU? Jawabannya tentu saja berkaitan dengan tema dan isu yang diangkat oleh al-Jabiri yang banyak berkaitan dengan tradisi di NU. Sejumlah tulisan al-Jabiri merupakan kritik dan pengkajian kembali

---

840 Sebetulnya yang paling dipersoalkan oleh al-Jabiri bukanlah kembali pada Al-Qur'an atau masa awal Islam itu, tapi pola pikir yang dipakai ketika melihat masa lalu, yaitu terlalu menuhankan yang berakibat justru pada pemenjaraan pemikiran. Penjelasan lebih lanjut tentang hal ini akan diuraikan menyusul.

841 Tentang sikap terhadap *turāth* dan melakukan perubahan dengan perantaan *turāth* ini bisa dibaca di *Al-turāth wa al-tajdīd: Mawqifunā min al-turāth al-qadīm* [*Turāth* dan pembaruan: Posisi kita terhadap *turāth* masa lalu] (1980, 26-8 dan 37-44).

842 Kelahiran istilah post-tradisionalisme ini dapat dibaca dalam buku tulisan Ahmad Baso (2001, 24) dan Rumadi (2008, 117-8). Pendeknya, istilah ini muncul pertama kali dalam diskusi yang diadakan oleh ISIS (*Institute for Social and Institutional Studies*), sebuah LSM yang dikelola oleh anak-anak NU, di Jakarta pada Maret 2000. Istilah ini merujuk kepada 'lompatan tradisi' yang terjadi di NU, yaitu kesadaran untuk selalu mempertanyakan doktrin dan tradisi yang mapan.

843 Tulisan lain tentang hubungan antara NU, post-tradisionalisme, dan al-Jabiri diantaranya adalah Rumadi (2008) dan Muh. Hanif Dzakiri and Zaini Rahman (2000). ISIS bahkan menerbitkan jurnal yang diberi nama *PosTra: post-tradisionalisme Islam* dengan edisi perkenalannya terbit pada Nopember 2001.

(*reassessment*) terhadap *turāth* atau 'warisan' budaya Islam, terutama Arab-Islam. Diantara karya al-Jabiri yang terpenting adalah tetralogy bukunya yang berjudul *Naqd al-`aql al-`arabī (1): Takwīn al-`aql al-`arabī* (Kritik nalar Arab: Pembentukan nalar Arab) yang terbit pertama kali tahun 1984, *Naqd al-`aql al-`arabī (2): Bunyat al-`aql al-`arabī* (Kritik nalar Arab: Struktur nalar Arab) dengan cetakan pertama tahun 1986, *Naqd al-`aql al-`arabī (3): Al-`aql al-siyāsi al-`arabī* (Kritik nalar Arab: Nalar politik Arab) yang muncul pertama kali tahun 1991, dan *Naqd al-`aql al-`arabī (4): Al-`aql al-akhlāqī al-`arabī* (Kritik nalar Arab: Nalar etis Arab) yang terbit tahun 2001.[844] Buku lain yang cukup berpengaruh di lingkungan NU adalah *Nahnu wa al-turāth: Qirā`a Mu`āṣira fī turāthinā al-falsafī* (Kita dan *turāth*: Pembacaan kontemporer terhadap *turāth* filsafat kita) dan *Al-turāth wa al-ḥadātha: Dirāsāt wa munāqashāt* (*Turāth* dan modernitas: Kajian dan perdebatan).[845]

Kebanyakan kritik al-Jabiri itu terutama sebetulnya ditujukan kepada intelektual Arab yang menurutnya terjebak dalam 'irrationality' (*allā `aqlāniyya*) dalam memandang Islam masa lampau (al-Jabiri 1991, 18). Sementara di NU, kelompok post-traditionalis memandang para kiai dan intelektual di lingkungan jam'iyyah ini juga banyak yang terperangkap dalam 'irrationality' dalam memperlakukan kitab kuning dan doktrin 'Aswaja' (ahlus sunnah wal jama`ah versi NU) (Baso 2000, x; Rumadi 2008, 123).[846] Untuk mengatasi persoalan itu, al-Jabiri menganjurkan kelompok 'tradisionalis' untuk melakukan pembacaan ulang terhadap *turāth* dengan metode yang mampu mendekonstruksi terhadap isi dari *turāth* itu. Dengan cara ini, maka *turāth* yang sering dianggap kuno dan ketinggalan zaman itu bisa dibaca kembali dengan cara modern.

Cara pandang baru dalam melihat *turāth* yang ditawarkan oleh al-Jabiri itu dimulai dari penggunaan dan analisis semantik terhadap kata *turāth* sebagai ganti dari kata 'tradisi' yang selama ini banyak dipakai untuk menjelaskan khazanah masa lalu seperti kitab kuning.[847] Kata *turāth* ini sulit dicarikan padanannya dalam bahasa lain, termasuk Bahasa Inggris. Sebagai kategori untuk melihat khazanah Islam lama, seperti dikatakan oleh Armando Salvatore (1995), istilah *turāth* itu memiliki konotasi dengan cara pandang ke depan (*forward-looking*) dan berbalikan dengan istilah 'tradisi' (*taqlīd*) yang sering memiliki makna negatif seperti mengikut secara buta apa yang dikatakan oleh ulama atau meniru kepada sesuatu dari masa lampau secara pasif. Baik *turāth* maupun *taqlīd* sebetulnya memiliki obyek yang sama, namun cara pendekatan yang dipakai berbeda; yang pertama menekankan pendekatan kritis dan rasional, sementara yang kedua mendekatinya dengan fanatik, tertutup, dan irrasional. Makna dari kata *turāth* ini juga berbeda dari kata yang sama yang dulu biasanya dipakai. Dalam makna lama, kata *turāth* itu berasal dari *wirāth* yang berarti 'warisan'. Dalam makna baru, *turāth* sering diterjemahkan sebagai *'heritage'* yang memiliki bobot idologis dan kultural.[848]

Dalam wacana tentang modernitas, seperti judul buku al-Jabiri *Al-turāth wa al-ḥadātha,* kata *turāth* sering dihadapkan dengan kata *ḥadātha* yang sering berarti Westernisasi atau modernisasi. Dalam hal ini, *turāth* dipakai sebagai benteng pertahanan budaya dan identitas dari gempuran Westernisasi dan modernitas. Al-Jabiri menjadikan *turāth* sebagai makanisme untuk menciptakan sebuah perubahan yang

---

844 Edisi yang dipakai dalam tulisan ini untuk judul pertama adalah edisi ke-10 tahun 2009, untuk judul kedua memakai edisi ke-9 tahun 2009, untuk judul ketiga memakai edisi ke-4 tahun 2000, dan untuk judul keempat memakai edisi pertama tahun 2001. Terjemahan *Takwīn al-`aql al-`arabī* dalam bahasa Inggris kini telah tersedia dengan judul *The Formation of Arab Reason: Text, Tradition and the Construction of Modernity in the Arab World* (2011).

845 Apa yang dilakukan oleh artikel ini hanyalah penyederhanaan dari pemikiran al-Jabiri yang sangat kompleks tentang problem ilmu pengetahuan, terutama yang ada di dunia Arab.

846 Kritik terhadap Aswaja dengan pendekatan yang ditawarkan al-Jabiri ini pernah dilontarkan oleh Said Aqiel Siradj pada tahun 1990-an. Ia menyatakan bahwa Aswaja versi Hasyim Asy`ari itu kaku dan statis. Perdebatan itu telah dibukukan dalam *Kontroversi Aswaja: Aula perdebatan dan interpretasi* (1999). Diantara yang terlibat didalam perdebatan itu, selain Aqiel Siradj yang merupakan tokoh utama, adalah Abdurrahman Wahid, Husein Muhammad, Ma'ruf Amin, dan Abdul Muchith Muzadi.

847 Kajian tentang *turāth* dalam Bahasa Inggris bisa dibaca dibuku Nelly Lahoud (2005).

848 Makna lama dari *turāth* adalah 'hilangnya atau meninggalnya bapak dan naiknya anak laki-laki di posisi atau peran bapat tersebut.' Sementara makna baru dari *turāth* adalah 'kehadiran bapak pada diri anak, kehadiran leluhur pada anak cucunya, dan kehadiran masa lampau dimasa kini' (Lahoud 2004, 323).

genuine, tidak sekadar membebek Barat atau memindahkan masa lalu Islam ke masa kini. Pendeknya, dengan konsepnya tentang *turāth* al-Jabiri ingin menjembatani tiga hal: khazanah intelektual Muslim klasik, khazanah intelektual Barat modern, dan dunia Arab paska kolonial. Mengikuti al-Jabiri, di NU ajakan kembali mengkaji *turāth* diharapkan bisa menjadikan warga NU mampu melakukan kritik terhadap masa lampau dan masa kini dan kemudian bergerak dengan semangat progresif ke masa depan.

Mengapa pembahasan tentang *turāth* mendapat tempat yang penting dalam karya intelektual al-Jabiri? Ini tidak lain karena titik pijak pertama dari proyek al-Jabiri yang terkenal dengan sebutan *Naqd al-`Aql al-`Arabī* atau 'Kritik Nalar Arab' adalah pada *turāth.* 'Kritik Nalar Arab' tidak akan bisa dilakukan tanpa terlebih dahulu membawa seluruh 'warisan' intelektual Islam ke ruang bedah untuk dikritik dan dianalisis. Demikian pula yang terjadi di NU.[849] Bagi mereka, meninggalkan khazanah klasik Islam itu seperti bunuh diri intelektual. Tapi pembacaan yang tidak tepat terhadap khazanah itu juga tidak akan bermanfaat.[850] Karena itu, kelompok post-tradisionalis menganggap perlu membawa seluruh khazanah kitab kuning ke ruang bedah intelektual. Pertanyaan awal yang dipakai kelompok post-tradisionalis dalam melihat khazanah lama, mengikuti kata-kata al-Jabiri (1991, 9), adalah *"kaifa nata`āmalu ma`a al-turāth, ya ustadh?"* Bagaimana kita harus bersikap terhadap *turāth* yang kita miliki? Sebagai generasi NU, mereka tak mungkin membuang begitu saja khazanah pesantren yang telah mendarah daging di lingkungan NU atau membakar tumpukan kitab kuning yang ada di perpustakaan pesantran dan kemudian menggantinya dengan buku-buku dari Barat yang berbahasa Inggris, Jerman, dan Perancis. Mereka tidak bisa serta merta menjadi kelompok modernis atau neo-modernis yang pengaruh Baratnya lebih dominan daripada pengaruh Arab karena kekuatan mereka memang pada tradisi Arab itu. Tugas yang perlu dilakukan oleh generasi NU dalam kaitannya dengan modernitas, mengikuti penjelasan al-Jabiri (1991, 15-16), adalah bagaimana membuat khazanah kitab kuning itu dinamis dan menjadi unsur yang tak terpisahkan dari modernitas. Bukan sebaliknya, mereka menjadi beban dalam upaya mengembangkan masyarakat di dunia modern.

Setelah melakukan pendefinisian ulang terhadap *turāth* dan melihat posisinya dalam pemikiran Islam, lantas bagaimana *turāth* itu harus dipahami? Dalam kaitan ini, generasi post-tradisionalis itu banyak memakai tiga pendekatan epistemologis yang dikembangkan oleh al-Jabiri (2009a, 299) yaitu *al-bayān* (eksplikasi), *al-`irfān* (iluminasi), dan *al-burhān* (demonstrasi) untuk membaca pemikiran Arab-Islam untuk diterapkan dalam pembacaan khazanah NU. Dunia pesantren dan tradisi keilmuwan para kiai itu NU seringkali berada dalam lingkup dua horizon epistemologi, yaitu *al-bayān* dan *al-`irfān.* Pendekatan *al-bayān* cenderung melihat sesuatu sekedar pada taraf *lafdh* dan makna. Ini berlaku, misalnya, dalam pembacaan kitab-kitab fikih di pesantren. Epistemologi *al-`irfān* juga berkembang di pesantren dalam bentuk tasawuf yang menekankan pada perbedaan antara makna lahir dan makna batin. Sementara epistemologi *al-burhān* yang menekankan pada pendekatan rasional masih lebih banyak terpinggirkan. Dan di ruang epistemologi inilah diperlukan pengembangan.

Dalam kritiknya terhadap pemikiran Arab, al-Jabiri menyebutkan bahwa pemikiran yang berkembang di dunia Arab saat ini, dan juga kitab-kitab yang dipakai, hampir selalu berbicara tentang masa lalu. Kritik yang sama sering dipakai ketika berbicara tentang kitab-kitab yang dipakai di pesantren tradisional. Tema-tema fiqh yang dibahas banyak yang sudah tidak sesuai dengan realitas kekinian, misalnya tema tentang perbudakaan dan zakat pertanian. Debat dalam *bahtsul masail* di pesantren NU, menurut kritik dari kelompok post-tradisionalis, selama ini masih banyak yang tidak didasarkan pada

849 Meminjam ungkapan Rumadi, "NU dengan berbagai tradisi dan lembaga pendidikannya (pesantren) hanya menjadi semacam 'dapur pengawet' ilmu-ilmu keislaman. Tidak ada upaya serius untuk merevitalisasi, apalagi melakukan transformasi terhadap khasanah tersebut (2003, 9). Referensi untuk kutipan berasal dari http://ern.pendis.kemenag.go.id/DokPdf/rumadi_edit.pdf, sehingga besar kemungkinan berbeda dari yang di edisi cetak.

850 Mengikuti penjelasan al-Jabiri yang menyebutkan bahwa khazanah Islam klasik itu bisa menciptakan irrasionalisme, takhayul, dan hambatan berpikir bila tidak diperlakukan dengan benar, Rumadi mengatakan, "Tradisionalisme NU di satu pihak merupakan hambatan perkembangan NU, namun di pihak lain hal itu sekaligus merupakan modal sosial-intelektual dan kekuatan bagi NU" (Rumadi 2003, 8).

analisis obyektif dan realitas yang terjadi di masyarakat, tapi lebih merupakan adu data dan penjelasan yang diambil dari kitab-kitab lama yang sebetulnya tidak pernah ditemui oleh para penulis kitab itu pada zamannya. Persoalan tentang hukum yang berkaitan dengan kedokteran seperti bayi tabung, operasi plastik, dan operasi ganti kelamin adalah diantara contohnya. Masalah yang terakhir ini pernah dibahas dalam Muktamar XXVI di Semarang tahun 1979. Para penulis kitab kuning yang dipakai di pesantren tidak pernah ada yang menemui kasus ini pada zaman ketika menulis kitab. Namun dalam *bahtsul masail*, para kiai berusaha menemukan jawaban untuk persoalan ini dari kitab-kitab itu (Zahro 2004, 178-9; Hooker 2003, 157-93). Kebiasaan untuk selalu mencari rujukan ke masa lalu ini, dalam bahasa al-Jabiri, menunjukkan tiadanya *al-istiqlāl al-tārikhī* (kemandirian sejarah) atau, dalam bahasa Antonio Gramsci, "incapable of complete historical independence" (tidak mampu melepaskan diri dari ketergantungan sejarah) (al-Jabiri 1994, 193; Gramsci 1967, 59).

Untuk membebaskan dari ketergantungan sejarah, al-Jabiri lantas melontarkan kritik terhadap tokoh-tokoh Islam klasik. Tokoh sentral dalam tradisi NU, yaitu al-Shafi`i dan al-Ghazali, meski diakui al-Jabiri memiliki pemikiran yang jenius, namun kedua tokoh itu ia kritik dengan tajam. Al-Shafi`i, bagi al-Jabiri, telah membatasi pemikiran manusia dengan upayanya yang menekankan kewajiban mengambil referensi ke contoh-contoh di awal Islam dan otoritas *qiyās* (analogi) ke masa lalu dan ke kitab suci (al-Jabiri 2009a, 102-20).[851] Secara khusus al-Jabiri menyebutkan bahwa *qiyās* yang sering dipakai umat Islam untuk memecahkan masalah hukum, dan juga masalah lain, justru akan membatasi gerak dan hasil. Ini karena metode *qiyās* itu membuat orang terobsesi dengan masa lalu dan selalu mencari padanan hukum yng ditemukan saat ini ke masa yang telah lewat (al-Jabiri 1994, 193-207). Al-Ghazali juga menjadi sasaran kritik dari al-Jabiri karena pemikirannya banyak ditentukan oleh pertimbangan politik dan tercemari oleh pemikiran mistik yang tunduk pada *al`aql al-mustaqīl* (pikiran yang mengambang). Al-Jabiri bahkan menyebut apa yang dilakukan oleh al-Ghazali kala itu telah membuat luka yang mendalam (*jarḥan `amīqan*) terhadap nalar Arab yang hingga kini darah luka itu masih mengalir (al-Jabiri 2009a, 290). Bagi al-Jabiri, hanya ditangan Ibn Rushd, Ibn Bajja, Ibn Hazm, dan Ibn Tumart-lah (semunya adalah pemikir dari Maghrib) pemikiran Islam yang berdasarkan rasio itu berkembang.[852]

Setelah melakukan pemetaan terhadap pemikiran Arab-Islam, apa metode yang ditawarkan al-Jabiri dalam membaca *turāth*? Buku-buku al-Jabiri memang dipenuhi oleh kritik dan itu memang tema besar dari proyeknya. Ketika berbicara tentang metode pembacaan *turāth,* apa yang ia tawarkan sangat mirip dengan apa yang disampaikan Fazlur Rahman dalam 'teori bolak-balik'-nya (*double movement*). Metode yang ditawarkan al-Jabiri juga berupa dua langkah: Pertama, mengambil jarak dari teks yang dikaji (*iftiṣāl*) dan, kedua, membaca kembali teks itu dengan memberikan makna baru tapi tetap terkait dengannya (*ittiṣāl*) dengan mempertimbangkan potensi kritis dan rasional dari teks itu. Langkah pertama diperlukan untuk memperoleh pemahaman yang kritis. Sementara langkah kedua adalah pembacaan kembali terhadap teks dengan pendekatan yang rasional untuk menemukan makna baru. Al-Jabiri begitu mengidolakan Ibn Rushd karena menurutnya ia adalah representasi dari Islam rasional. Bagi kalangan modernis dan neo-modernis, tawaran metodologis dari al-Jabiri ini mungkin terasa mengherankan karena pada ujungnya hampir sama saja dengan apa yang selama ini mereka emban. Namun demikian, perlu dilihat bahwa perbedaan terbesar antara kelompok neo-modernis dengan al-Jabiri adalah dalam memperlakukan *turāth. Turāth* memiliki posisi sentral dalam pemikirannya. Dan inilah yang diantaranya membuat al-Jabiri diminati di lingkungan NU.[853]

Terakhir, bagaimana metode pembacaan *turāth* yang ditawarkan oleh al-Jabiri itu diterapkan

851 Kritik ini hampir sama dengan kritik yang disampaikan Fazlur Rahman terhadap al-Shafi`i (Rahman 1984, 26).

852 Maghrib dalam pemahaman al-Jabiri meliputi negara seperti Maroko, Aljazair, Spanyol, dan Pertugal.

853 Upaya memperkenalkan al-Jabiri di Indonesia oleh kelompok post-tradisionalis diantaranya karena motivasi untuk melakukan perlawanan terhadap wacana yang diusung oleh kelompok modernis, neo-modernis, dan Islam Liberal (Baso 2001, 24).

oleh kelompok post-tradisionalis dalam membaca *turāth* non-kitab kuning? Seperti dipaparkan al-Jabiri, makna *turāth* tidak bisa dibatasi dalam bentuk karya tulis, tapi juga pemahaman yang hidup di masyarakat. Dalam konteks ini, kelompok post-tradisionalisme membawa kritisisme terhadap *turāth* untuk membaca berbagai kasus faktual di lingkungan NU seperti kasus Tenaga Kerja Perempuan, hubungan antar-agama, dan hubungan masa lalu NU dengan PKI (Partai Komunis Indonesia). Untuk kasus yang terakhir ini anak-anak post-tradisionalis tidak segan untuk membaca kembali keterlibatan NU dalam pembantaian orang-orang PKI paska kegagalan pemberontakan G 30 S/PKI tahun 1965. Hasilnya, berbeda dari pandangan yang selama ini umum dipegangi, mereka tidak malu untuk mengakui adanya kesalahan langkah yang diambil NU untuk mau diperalat oleh kekuatan negara dalam melakukan pembunuhan masal. Kesadaran ini lantas ditindaklanjuti dengan upaya rekonsiliasi dengan para keluarga atau keturunan korban peristiwa 1965 itu.[854]

Al-Jabiri dalam wacana pemikiran di Muhammadiyah

Jika di lingkungan tradisionalis dan post-tradisionalis pemikiran `Abid al-Jabiri begitu diminati, tidak demikian halnya di lingkungan modernis dan neo-modernis. Di lingkungan Muhammadiyah, yang akrab dengan sebutan gerakan modernis Islam, misalnya, meski sempat menjadi wacana, namun tak seramai di NU. Salah satu karya yang mencoba menerapkan pemikiran al-Jabiri di Muhammadiyah adalah buku *Tafsir tematik Al-Qur'an tentang hubungan sosial antarumat beragama* (2000) yang diterbitkan oleh Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam (MTPPI) yang kala itu dipimpin oleh M Amin Abdullah. Abdullah-lah yang memperkenalkan pemikiran al-Jabiri di lingkungan Muhammadiyah dan dia juga yang paling sering mewakili organisasi ini dalam diskusi tentang pemikiran baru yang berasal dari Timur Tengah. *Tafsir tematik* bisa dikatakan sebagai penerapan epistemologi *al-burhān* yang ditawarkan al-Jabiri karena buku ini secara setia mempergunakan khazanah Islam klasik dan modern. Khazanah klasik dalam buku itu tidak digunakan sebagai tempat melarikan diri atau menolak persoalan baru atau sekadar romantisisme. Buku itu mengangkat persoalan faktual di masyarakat seperti pernikahan beda agama dan kerjasama dengan non-Muslim dengan menjadikan *turāth* sebagai referensi utama tapi tetap berpijak pada analisis faktual terhadap persoalan.

Alasan mengapa kajian tentang al-Jabiri tidak begitu semarak di Muhammadiyah bisa diklasifikasikan dalam dua poin. Pertama, berbeda dari NU yang masih kuat memelihara dan menggunakan khazanah kitab kuning, tradisi yang berkembang di Muhammadiyah adalah kembali ke kitab suci Al-Qur'an. Tradisi ini lantas sering menelantarkan kitab kuning. Karena tawaran al-Jabiri mengenai *turāth* banyak berhubungan dengan nalar Arab yang menjadi dasar dari *turāth* itu, maka ini menjadi tidak terlalu bersentuhan dengan Muhammadiyah. Kedua, tiga struktur epistemologi yang dibangun oleh al-Jabiri (*al-bayān*, *al-`irfān*, dan *al-burhān*) tidak terlalu tepat ketika dipakai untuk membaca tradisi keilmuwan di Muhammadiyah karena sufisme yang masuk dalam kategori *al-`irfān* merupakan tradisi pinggiran, kalau tidak terabaikan, di organisasi ini. Hanya kategori pertama dan ketiga yang bisa diterapkan di organisasi ini; epistemologi *al-bayān* untuk membaca kelompok konservatif atau 'Islam murni,' sementara epistemologi *al-burhān* untuk membaca kelompok progresif.[855] Pemikirannya yang sangat berhubungan dengan kelompok modernis adalah kritiknya terhadap *nahḍa* (renaisans) yang dimulai dari zamannya Muhammad `Abduh. Menurut al-Jabiri, proyek *nahḍa* itu hanya berputar-putar di tempat dan bahkan gagal. Kesalahan kelompok modernis ini, bagi al-Jabiri, terutama terletak pada cara pandang mereka terhadap masa lalu, yaitu: anggapan bahwa masa lalu yang dekat ke masa kini adalah penyebab dekadensi Islam, sementara masa awal Islam adalah penyebab kemajuan Islam. Cara pandang seperti

854 Ulasan tentang pembacaan ulang Peristiwa 1965 itu dapat dibaca pada Jurnal *Tashwirul Afkar* edisi No. 15 (2003) yang berjudul 'Peristiwa '65-66'. Tulisan lain yang membahas persoalan ini dibuat oleh E. Katharine McGregor (2009). Contoh-contoh lain penerapan 'kritik nalar' yang dikembangkan oleh post-tradisionalis dapat dibaca ditulisan Djohan Effendi (2008) dan Rumadi (2008).

855 Bahasan tentang kelompok progresif dan konservatif di Muhammadiyah bisa dibaca dalam tulisan Pradana Boy (2011).

itulah yang mendasari pemikiran kelompok modernis bahwa cara membangkitkan Islam adalah dengan kembali ke masa lalu yang jauh dengan melompati masa lalu yang lebih dekat.

Penjelasan tentang kuatnya tradisi kitab suci di Muhammadiyah itu misalnya bisa dilihat dari langkah yang diambil JIMM (Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah). Meski ia disebut Michael Feener (2008) sebagai bagian dari *'new direction'* (arah baru) dari Muhammadiyah, namun sejak awal pendiriannya di tahun 2003 juga mengusung tema kembali ke Al-Qur'an. Tema konferensi JIMM yang menandai berdirinya gerakan ini adalah "Tadarus Pemikiran Islam: Kembali ke Al-Qur'an, Menafsir Makna Zaman." Makalah-makalah yang dipresentasikan pada konferensi yang diselenggarakan di Malang pada 18-20 November 2003 ini kemudian diterbitkan dalam buku dengan judul yang sama, yaitu *Kembali ke Al-Qur'an, menafsir makna zaman* (2004). Dari makalah-makalah yang diterbitkan, pemikiran al-Jabiri hanya dibahas sambil lalu. Referensi yang dominan dalam buku itu masih berkisar pada penulis-penulis Barat seperti Antonio Gramsci dan Robert Bellah. Meski bisa dikatakan bahwa al-Jabiri juga mengadopsi beberapa pemikiran Gramsci, namun minimnya referensi ke khazanah Timur Tengah, dan juga khazanah klasik Islam, dalam makalah-makalah itu menunjukkan bahwa pengaruh Barat lebih dominan di grup ini daripada Timur Tengah. Untuk kajian tentang Al-Qur'an, minimnya referensi dari al-Jabiri barangkali ini bisa dimaklumi mengingat pembahasan tokoh dari Maroko itu tentang Al-Qur'an tidak sebanyak dan sekuat proyek utamanya, 'Kritik Nalar Arab'. Namun demikian, tema tentang 'Islam sebagai imaginasi intelektual' yang menjadi judul salah satu bab di buku itu, yang merupakan tema yang berkaitan dengan pemikiran al-Jabiri, juga tidak menjadikan al-Jabiri sebagai referensi.

Kelompok modernis, dan juga pada tataran tertentu kelompok neo-modernis, lebih tertarik mengkaji Fazlur Rahman dan Muhammad Arkoun yang banyak memberikan pemikiran tentang pembacaan Al-Qur'an daripada al-Jabiri.[856] Diantara yang menekuni Rahman ini adalah Ahmad Syafii Maarif (l. 1935) dan Nurcholish Madjid (1939-2005 M), dua murid Fazlur Rahman dari Indonesia di Universitas Chicago, Amerika Serikat. Syafii Maarif yang merupakan Ketua Umum Muhammadiyah pada periode 2000-2005 mengambil metode pembacaan Al-Qur'an dari Rahman dan selama ini telah berusaha mengimplementasikannya di Muhammadiyah dan Indonesia secara umum. Bagi Rahman, misi utama dari Al-Qur'an adalah perbaikan perilaku manusia. Al-Qur'an adalah petunjuk bagi manusia dalam berhubungan dengan sesama (Rahman 1984, 14). Dengan mengikuti Rahman ini, Maarif menjadi begitu peduli dengan persoalan moralitas yang dihadapi bangsa ini, seperti korupsi, nepotisme, dan kultus individu. Tapi Maarif dan juga anak-anak Muhammadiyah, kecuali sedikit dari mereka seperti Amin Abdullah, kurang peduli dengan epistemologi ilmu pengetahuan sebagaimana terjadi di NU.[857]

Jika kurang semaraknya kajian tentang al-Jabiri di kelompok modernis, seperti Muhammadiyah, disebabkan karena tradisi yang melatarbelakangi kelompok ini, lantas bagaimana dengan kelompok neo-modernis yang, seperti kelompok tradisionalis, memiliki akar kuat pada khazanah Islam klasik? Perbedaan antara neo-modernis dan post-tradisionalis bisa dilihat pada pengaruh mana yang dominan; pemikiran Barat atau Timur Tengah/Islam. Pada orang seperti Nurcholish Madjid (Cak Nur), yang sering dianggap sebagai tokoh neo-modernis di Indonesia, pengaruh pemikiran dan cara pandang dari Barat, terutama dari gurunya Fazlur Rahman, begitu kuat ketika ia melihat persoalan keagamaan tertentu. Referensi yang dipakai kacang lebih condong ke pemikiran Barat. Ini berbeda dari kelompok

856 Al-Jabiri sebetulnya juga menulis buku tentang Al-Qur'an yang berjudul *Madkhal ilā al-Qur'ān: Fī al-ta`rīf bi al-Qur'ān* (Pengantar terhadap Al-Qur'an: Tentang definisi Al-Qur'an) (2006), namun buku ini kalah pengaruhnya dibandingkan 'Kritik Nalar Arab'-nya.

857 Kekurangtertarikan Syafii Maarif pada perdebatan teoritis tentang teologi itu misalnya bisa dilihat ketika ia berbicara tentang Tuhan, "Dalam pada itu Tuhan tidaklah perlu dibuktikan melalui debat teologis panjang dan rumit seperti asyiknya para *mutakallimun* (teolog) Muslim pada abad-abad klasik. Yang perlu dilakukan adalah bagaimana menggoncangkan manusia agar beriman dengan menarik perhatiannya terhadap fakta-fakta yang nyata dan kemudian melalui fakta ini orang boleh jadi akan ingat kepada Tuhan" (Maarif 1995, 6). Sebetulnya pandangan ini mengikuti Fazlur Rahman juga yang mencoba memberikan penekanan pada aspek pesan moral Al-Qur'an daripada menjadikannya sebagai kajian filosofis atau teologis (Rahman 1989).

post-tradisionalis, yang menurut Ahmad Baso (2001) dimulai dari Abdurrahman Wahid (1940-2009 M), lebih banyak mengambil referensi dari Timur Tengah dan khazanah Islam klasik. Meski tidak dipungkiri bahwa mereka juga tidak buta dan terbuka untuk menerima inspirasi dari pemikiran Barat. Kesimpulan ini tentu berbeda dari Greg Barton (1995; 1997) yang menganggap neo-modernis sebagai sintesis dari modernis dan tradisionalis. Perbedaan antara Gus Dur dan Cak Nur lebih ditentukan pada besarnya pengaruh luar dan memperlakukan *turāth* pada pemikirannya. Neo-modernisme Islam itu identik dengan Fazlur Rahman dan murid-muridnya, sementara Gus Dur sulit dimasukkan dalam kategori ini.[858] Pendeknya, seperti dikemukakan Khamami Zada (2001, 5), perbedaan antara post-tradisionalisme dan neo-modernisme itu terletak pada perbedaan pintu masuk: Pintu masuk dari post-tradisionalisme adalah tradisi, sementara pintu masuk dari neo-modernisme adalah modernitas. Karena tekanan pada modernitas inilah yang menyebabkan mengapa neo-modernisme juga tak sebergairah tradisionalis Muslim dalam merespon pemikiran al-Jabiri.

Catatan Akhir

NU dan Muhammadiyah memiliki komunitas dengan sejarah dan tradisi panjang yang berbeda. Perbedaan itulah yang menjadi dasar mengapa mereka memiliki respon yang berbeda terhadap pemikiran-pemikiran `Abid al-Jabiri. Kuatnya tradisi kitab kuning di tubuh NU membuat kelompok post-tradisionalis, yang memiliki akar kultural kuat dari organisasi ini, memiliki sikap yang sangat reseptif terhadap ide-ide yang ditawarkan oleh al-Jabiri. Ini tidak lain karena gagasan-gagasan yang diperkenalkannya bisa dipakai sebagai sarana yang ampuh dan efektif untuk melakukan kritik terhadap doktrin dan tradisi yang mapan di lembaga itu.

Sementara itu kelompok progresif di Muhammadiyah merasa lebih bisa mengambil manfaat dari gagasan yang ditawarkan oleh Fazlur Rahman daripada al-Jabiri karena tradisi keagamaan di organisasi ini banyak dibangun di atas tradisi kitab suci. Meski pendekatan epistemologi al-Jabiri pernah dipromosikan oleh Amin Abdullah, yang ketika itu menjadi ketua Majlis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam di Muhammadiyah, dan secara resmi dipakai sebagai pendekatan dalam tarjih, namun respon dari warga Muhammadiyah, termasuk intelektualnya, masih kalah semarak daripada NU. Aktivis JIMM yang disebut-sebut mewakili pemikiran progresif di Muhammadiyah juga hanya mengutip al-Jabiri sekadarnya.

Mengenai JIL (Jaringan Islam Liberal), mereka yang tergabung dalam kelompok ini merupakan campuran dari anak-anak yang berasal dari dua organisasi itu, atau organisasi keagamaan lain, ditambah mereka yang tak tergabung atau tak melibatkan diri dalam organisasi masa lama. Bagi aktivis yang berasal dari NU dan Muhammadiyah, lembaga JIL itu seakan seperti rumah kedua. Rumah pertamanya adalah tetap organisasi keagamaan itu. Kajian tentang al-Jabiri di JIL lebih terfokus pada wacana dan kritik secara umum dengan implementasi yang terbatas karena organisasi ini tidak memiliki basis masa yang riil, berumur lama, dan dengan tradisi dan kultur tertentu seperti yang dimiliki oleh Muhammadiyah dan NU. Sehingga ketika mengkaji kritik nalar yang dibawa al-Jabiri maka subyek yang dituju tidak lain adalah tradisi dan kultur yang ada di organisasi-organisasi Islam di Indonesia, terutama NU dan Muhammadiyah.

Tulisan ini sengaja hanya menampilkan pembahasan tentang hubungan antara al-Jabiri dan JIL

858 Ulasan tentang perbedaan neo-modernisme dan post-tradisionalisme bisa dilihat di tulisan Ahmad Baso (2001). Baso, misalnya, menyebutkan bahwa ketertarikan generasi muda NU pada karya-karya al-Jabiri merupakan kelanjutan dari ketertarikan mereka pada pemikiran Gus Dur (2001, 32). Kelemahan tulisan Baso ini adalah ketika ia mengkaburkan antara modernis dan liberal Islam. Ini misalnya terlihat ketika dalam tulisannya itu (h. 28) ia mengutip Kurzman (1998, 9-10) yang menyebutkan bahwa diantara yang menyebarkan ide liberalism ke Indonesia adalah Ahmad Dahlan. Meski Kurzman kemudian memasukkan Dahlan dalam kategori modernis Islam dalam bukunya yang lebih baru, *Modernist Islam: A sourcebook* (2002b), Baso tidak merevisi pandangannnya dalam tulisan yang diterbitkan di jurnal *Tashwirul Afkar* (2001) itu ketika ia diterbitkan ulang dalam bukunya *NU Studies* (2006, 162).

secara sekilas pada bagian catatan akhir karena al-Jabiri memang bukan tokoh sentral dalam pemikiran JIL. Karya-karya al-Jabiri hanya menjadi salah satu inspirasi dan tema diskusi di lingkungan Islam Liberal. Al-Jabiri lebih merupakan tema khas dari kelompok post-tradisionalis daripada kelompok Islam Liberal. Tidak sentralnya pemikiran al-Jabiri dalam JIL ini bisa dilihat dari salah satu buku yang menjadi framework pemikiran JIL, yaitu buku *Liberal Islam: A sourcebook* (1998) yang diedit oleh Charles Kurzman, bukan karya-karya dari Timur-Tengah. Meski semua penulis dalam buku itu adalah pemikir Islam, namun kerangka yang dipakai untuk memilah-milih nama-nama yang bisa dimasukkan dalam kategori liberal dan enam tema liberalisme yang menjadi patokan dari Islam Liberal (i.e. melawan teokrasi, demokrasi, hak-hak perempuan, hak-hak non-Muslim, kebebasan berpikir, dan ide kemajuan) adalah banyak terinspirasi dari Barat.

Referensi

Abu-Rabi`, Ibrahim M. 2004. *Contemporary Arab thought: studies in post-1967 Arab intellectual history*. London: Pluto Press.

Arkoun, Mohammed. 1998. Rethinking Islam today. Dalam *Liberal Islam a source book,* ed. Charles Kurzman, 205-221. New York: Oxford University Press.

Armajani, Jon. 2004. *Dynamic Islam: liberal Muslim perspectives in a transnational age*. New York: University Press of America.

Azra, Azyumardi. 2005. *Islam in Southeast Asia: tolerance and radicalism*. Melbourne, Vic: Centre for the Study of Contemporary Islam, Faculty of Law, University of Melbourne.

Baehaqi, Imam (ed.). 2000. *Kontroversi Aswaja: aula perdebatan dan reinterpretasi*. Yogyakarta: LKiS Yogyakarta.

Barton, Greg. 1995. Neo-modernism: a vital synthesis of traditionalist and modernist Islamic thought in Indonesia. *Studia Islamika.* 2 (3): 1-75.

Barton, G. 1997. Indonesia's Nurcholish Madjid and Abdurrahman Wahid as intellectual ulama: The meeting of Islamic traditionalism and modernism in neo-modernist thought. *Islam and Christian Muslim Relations.* 8 (3): 323-350.

Baso, Ahmad. 2000. Posmodernisme sebagai Kritik Islam: Kontribusi Metodologis 'Kritik Nalar' Muhammad Abed al-Jabiri. Pengantar untuk *Post-Tradisionalisme Islam*, oleh Muhammad Abed al-Jabiri. Yogyakarta: LKiS.

Baso, Ahmad. 2001. Neo-Modernisme Islam versus Post-Tradisionalisme Islam. *Tashwirul Afkar,* 10: 24-46.

Baso, Ahmad. 2006. *NU studies: pergolakan pemikiran antara fundametalisme Islam & fundamentalisme neo-liberal*. Ciracas, Jakarta: Erlangga.

Boullata, Issa J. 1990. *Trends and issues in contemporary Arab thought*. SUNY series in Middle Eastern studies. Albany, N.Y.: State University of New York Press.

Boy ZTF, Pradana. 2011. *The defenders of puritan Islam: The conservative-progressive debate within a modern Indonesian Islam.* Saarbrücken: LAP Lambert.

Boy ZTF, Pradana dan M Hilmi Faiq (eds.). 2004. *Kembali ke Al-Qur'an, menafsir makna zaman.* Malang: UMM Press.

Dhakiri, Muh. Hanif, and Zaini Rahman. 2000. *Post-tradisionalisme Islam: menyingkap corak pemikiran dan gerakan PMII*. Jakarta: Isisindo Mediatama.

Effendi, Djohan. 2008. *A renewal without breaking tradition: the emergence of a new discourse in Indonesia's Nahdlatul Ulama during the Abdurrahman Wahid era*. Yogyakarta: Institute for Interfaith Dialogue in Indonesia.

Feener, R. Michael. 2007. *Muslim legal thought in modern Indonesia*. Cambridge: Cambridge University

Press.

Gramsci, Antonio. 1967. *The Modern Prince and other writings*. New York, NY: International Publishers.

Haddad, Yvonne. 2005. Muhammad Abduh: Pioneer of Islam Reform. Dalam *Pioneers of Islamic revival,* ed. ‘Alī Rāhnamā, 30-63. New York: Zed Books.

Hadler, Jeffrey. 2008. A Historiography of Violence and the Secular State in Indonesia: Tuanku Imam Bondjol and the Uses of History. *The Journal of Asian Studies.* 67 (3): 971-1010.

Hanafi, Hasan. 1981. *Al-turāth wa al-tajdīd: Mawqifunā min al-turāth al-qadīm* [*Turāth* dan pembaruan: Posisi kita terhadap *turāth* masa lalu]. Kairo: al-Markaz al-‘Arabī lil-Baḥth wa-al-Nashr.

Hooker, M. B. 2003. *Indonesian Islam social change through contemporary fatāwā*. Crows Nest, NSW: ASAA in association with Allen & Unwin and University of Hawai’i Press, Honolulu.

al-Jabiri, Muhammad `Abid. 1991. *Al-turāth wa al-ḥadātha: Dirāsāt wa munāqashāt* [*Turāth* dan modernitas: Kajian dan perdebatan]. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahda al-`Arabiyya.

al-Jabiri, Muhammad `Abid. 1993. *Nahnu wa al-turāth: Qirā`a Mu`āṣira fī turāthinā al-falsafī* [Kita dan *turāth*: Pembacaan kontemporer terhadap *turāth* filsafat kita]. Beirut: Al-Markaz al-Thaqāfī al-`Arabī.

al-Jabiri, Muhammad `Abid. 1994. *Al-khiṭāb al-`arabī al-mu`āṣir: Dirāsa taḥlīliyya Naqdiyya* [Wacana Arab kontemporer: Studi analisis kritis]. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahda al-`Arabiyya.

al-Jabiri, Muhammad ‘Abid. 1999. *Arab-Islamic philosophy: a contemporary critique*. Terj. Aziz Abbassi. Austin: Center for Middle Eastern Studies, University of Texas at Austin.

al-Jabiri, Mohammad Abed. 2000a. *Post tradisionalisme Islam*. Terj. Ahmad Baso. Yogyakarta: LKiS.

al-Jabiri, Muhammad `Abid. 2000b. *Naqd al-`aql al-`arabī (3): Al-`aql al-siyāsi al-`arabī* [Kritik nalar Arab: Nalar politik Arab]. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahda al-`Arabiyya.

al-Jabiri, Muhammad `Abid. 2001. *Naqd al-`aql al-`arabi (4): Al-`aql al-akhlāqī al-`arabī* [Kritik nalar Arab: Nalar etis Arab]. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahda al-`Arabiyya.

al-Jabiri, Muhammad `Abid. 2006. *Madkhal ilā al-Qur’ān: Fī al-ta`rīf bi al-Qur’ān* [Pengantar terhadap Al-Qur’an: Tentang definisi Al-Qur’an]. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahda al-`Arabiyya.

al-Jabiri, Muhammad `Abid. 2009a. *Naqd al-`aql al-`arabi (1): Takwin al-`aql al-`arabi* [Kritik nalar Arab: Pembentukan nalar Arab]. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahda al-`Arabiyya.

al-Jabiri, Muhammad `Abid. 2009b. *Naqd al-`Aql al-`Arabi (2): Bunyat al-`aql al-`arabī* [Kritik nalar Arab: Struktur nalar Arab]. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahda al-`Arabiyya.

al-Jabiri, Muhammad `Abid. 2011. *The Formation of Arab reason: Text, tradition and the construction of modernity in the Arab world*. London: I.B. Tauris & Co.

Kersten, Carool. 2011. *Cosmopolitans and heretics: new Muslim intellectuals and the study of Islam*. New York: Columbia University Press.

Kurzman, Charles (ed.). 1998. *Liberal Islam: A sourcebook*. New York: Oxford University Press.

Kurzman, Charles. 2002a. Introduction to ‘Laws should change in accordance with the conditions of nations’ and ‘the theology of unity,’ by Muhammad `Abduh. Dalam *Modernist Islam: a sourcebook, 1840-1940,* ed. Charles Kursman. New York: Oxford University Press.

Kurzman, Charles (ed.). 2002b. *Modernist Islam, 1840-1940: a sourcebook*. Oxford: Oxford University Press.

Laffan, Michael. 2003. The tangled roots of Islamist activism in Southeast Asia. *Cambridge Review of International Affairs.* 16 (3): 397-414.

Lahoud, Nelly. 2004. Tradition (*turāth*) in contemporary Arabic political discourse. *Critique: Critical Middle Eastern Studies.* 13 (3): 313-333.

Lahoud, Nelly. 2005. *Political thought in Islam: a study in intellectual boundaries*. London: RoutledgeCurzon.

Lee, Robert D. 1997. *Overcoming tradition and modernity: the search for Islamic authenticity*. Boulder, Colo: Westview Press.

Maarif, Ahmad Syafii. 1995. *Membumikan Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

McGregor, E. Katharine. 2009. Confronting the past in contemporary Indonesia. *Critical Asian Studies.* 41 (2): 195-224.

Misrawi, Zuhairi. 2001. Dari Tradisionalisme Menuju Post-Tradisionalisme Islam: Geliat Pemikiran Baru Islam Arab. *Tashwirul Afkar.* 10: 47-61.

Moosa, Ebrahim. 2000. 'Introduction' untuk *Revival and reform in Islam: a study of Islamic fundamentalism,* oleh Fazlur Rahman, 1-31. Oxford: Oneworld.

MTPPI (Majelis Tarjih dan Pengembangan Pemikiran Islam). 2000. *Tafsir tematik Al-Qur'an tentang hubungan sosial antarumat beragama*. Yogyakarta: Pustaka SM.

Qutb, Sayyid. 2008. *Milestones*. New Delhi: Islamic Book Service.

Rahman, Fazlur. 1979. Islam: challenges and opportunities. Dalam *Islam, past influence and present challenge,* eds. Alford T. Welch and Pierre Cachia, 315-30. Albany: State University of New York Press.

Rahman, Fazlur. 1984. *Islam and modernity: transformation of an intellectual tradition*. Chicago: Univ. of Chicago.

Rahman, Fazlur. 1989. *Major themes of the Qur'ān*. Minneapolis, MN: Bibliotheca Islamica.

Rumadi. 2003. Post-tradisionalisme Islam: wacana intelektualisme dalam komunitas NU. Istiqra`. 2 (1). Referensi untuk tulisan ini diambil dari http://ern.pendis.kemenag.go.id/DokPdf/rumadi_edit.pdf (Diakses 8/8/2010).

Rumadi. 2008. *Post-tradisionalisme Islam: wacana intelektualisme dalam komunitas NU*. [Cirebon, Jawa Barat]: Fahmina Institute.

Salvatore, A. 1995. The rational authentication of *turāth* in contemporary Arab thought: Muhammad Abid al-Jabiri and Hasan Hanafi. *Muslim World.* 85 (3/4): 191-214.

Sayeed, S. M. A. 1995. *The myth of authenticity: a study in Islamic fundamentalism*. Karachi: Royal Book Co.

Tripp, Charles. 2005. Sayyid Qutb: The Political Vision. Dalam *Pieoneers of Islamic Revival,* ed. Ali Rahnema, 154-83.

Wahid, Marzuki. 2001. Post-Tradisionalisme Islam: Gairah Baru Pemikiran Islam di Indonesia. *Tashwirul Afkar* 10: 7-23.

Zada, Khamami. 2001. Mencari Wajah Post-Tradisionalisme Islam. *Tashwirul Afkar.* 10: 2-5.

Zahro, Ahmad. 2004. *Tradisi intelektual NU: Lajnah Bahtsul Masa'il, 1926-1999*. Yogyakarta: LKiS.

Influence of Capability, Bennevolence, and Integrity Against Muzakki Loyalty in Lazismu Al Manar Tasikmalaya

Elis Ratna Wulan[859], Irwan Fauzy Ridwan[860]

ABSTRACT

Lazismu Al Manar Tasikmalaya as Zakat Manager Organisation in Indonesia, has a great potential in support of poverty alleviation programs, but the fact that these institutions have not been able to achieve maximum revenue from existing potential. This research aims to determine the influence of the dimensions of belief; such as capability, benevolence and integrity against muzakki loyalty either partially or simultaneously on Lazismu Al Manar so it can know what is really a barrier or inaccessibility potential of Lazismu Al Manar Tasikmalaya. Research results in the form of influence of capability variables (X_1) against muzakki loyalty (Y) of 27,6% and a significance value of 0,081 which states that the influence is positive but not significant due to the accepted level of significance was 0,05. The influence of benevolence variables (X_2) of 46,7% and a significant value of 0,024 which states that the positive and significant influence. The influence of integrity variables (X_3) of 39,2% and a significant value of 0,046 which states that the positive and significant influence. And simultaneously the independent variables influenced positively by 77,4% with the remaining 22,6% is influenced by variables that are not addressed in this research.

Keywords: Capability, Benevolence, Integrity, Loyalty.

A. Introduction

Poverty in the era of globalization is still a problem to be solved by this country, various attempts have been made either government or private parties to alleviate poverty by doing various community development activities. Didin[861] said that the government has channeled Rp. 73,7 billion each year to alleviate poverty.

Zakat as Islamic philanthropy is regarded as one of the instruments in the fight against poverty and other problems. This is in accordance with the word of Allah "... so that the treasure was not circulated among the wealthy among you..." (QS Al Hasyr [59]: 7)[862]

Acquisition of zakat funds in 2010 reached up to Rp. 1,3 trillion, in 2011 reached Rp. 1,5 trillion and in 2012 achieved zakat funds amounting to Rp. 1,7 trillion as of October 2012 and until the end of 2012 reached an estimated Rp. 2,1 billion and the potential of zakat in Indonesia every year to Rp. 217,3 trillion each year. BAZNAS[863] chairman stated that with the institution of zakat could help 1,7 million people (mustahik) each year which is 9 percent of poor people in Indonesia.

Noven Suprayogi[864] these achievements would not be separated from the role of zakat manager organization (OPZ/Organisasi Pengelola Zakat) both as amil zakat institutions that is initiated by the government or amil zakat institutions initiated by public or private. Now there are 180 amil zakat institutions (LAZ/Lembaga Amil Zakat) are listed as members of the zakat organization forum (FOZ/

859Mathematics Department, Faculty Science and Technology, Islamic State University Sunan Gunung Djati Bandung, elisrwulan@yahoo.com

860 Postgraduate Islamic State University Sunan Gunung Djati Bandung

861 Didin Hafidhudin, *Pengumpulan Zakat Nasional 2012*, http://ekonomi.tvonenews.tv, diakses 10 Januari 2013.

862 Qur'an in MS-Word Ver. 1.2

863 Didin, http://ekonomi.tvonenews.tv.

864 Noven Suprayogi, *Sinergisitas Pengelolaan Zakat*, http://noven-suprayogi-feb.web.unair.ac.id, diakses 2 februari 2013.

Forum Organisasi Zakat), in addition there are hundreds amil zakat institutions (BAZ/Badan Amil Zakat) which is managed by the government, and not to mention the other amil zakat institutions which have not been registered in the member FOZ and BAZ.

This research focused on the customer (muzakki) that have been recorded in Lazismu as a benchmark in assessing the level of confidence muzakki against Lazismu Al Manar Tasikmalaya in an attempt to fix or improve the performance possessed by the institution, with a three-dimensional analyzes related to customer trust (muzakki), namely: the dimensions of capability[865], benevolence dimensions, and dimensional integrity[866].

B. Literature Review

1. Capability Dimensions

Ability is a combination of theory and practical experience gained in the field, including an increased ability to apply the right technology in order to increase labor productivity[867].

Fogg[868] explained that it is an indicator of the capability are:

a. Knowledge (Knowledge)

Knowledge is defined as follows:

1) all things were known; intelligence,

2) everything that is known with respect to (work).

b. Experience (Experience)

According to Michael Zwell[869] experience competency requires the expertise of many people organize experience, communication in the presence of a group, solve problems, and so forth. People who have never related to a large and complex organization is not possible to develop organizational intelligence to understand the dynamics of power and influence in the environment.

c. Competence

Competence can be described as the ability to carry out a task, role or task, the ability to integrate knowledge, skills, attitudes and personal values, and the ability to build knowledge and skills based on experience and learning is done

Hutapea dan Nurianna[870], there are three main components forming competence, namely: one's own knowledge, skills and behavior of individuals.

2. Benevolence Dimensions

Kamus Besar Bahasa Indonesia[871] states that the word benevolence is derived from the word virtue defined as something that the good (safety, luck, and so on), and benevolence is defined as the good deeds (good deeds for fellow human beings). While good works or goodness itself has several

865 JJ. Gabarro, *The development of trust, influence, and expectations*, (New Jersey: Prentice Hall. 1978), h. 290-303

866Roger C. Mayer, James H. Davis, & F. David Schoorman, *An integrative model of organizational trust*. Academy of Management Review, 1995. h. 709–734

867 Sondang P. Siagian, *Organisasi dan Perilaku Administrasi*, (Jakarta: Haji Masagung.1998), h.15

868 Fogg, *The elements of computer credibility*, h.80–87

869 Michael Zwell, *Creating a Culture of Competence*, (New York: John Wiley & Sons, Inc. 2008), h. 56-58

870 Hutapea, *Kompetensi Plus*, h. 29

871 www.kkbi.web.id

definitions, namely:

a. good nature

b. usefulness

c. Human nature is considered good according to the system of norms and general outlook.

Then Mayer[872] explains that the benevolence indicators are:

a. Openness

There are two things that will show that there is openness a person or institution that first disclosure in a manner that is ready to provide easy access without covering up things that happened and that both the willingness and readiness to accept the ideas of others.

b. Caring

Caring consists of two things, namely feelings and actions means that the concern is not only expressed by feelings or words alone will but with real actions towards others.

c. Receptivity Availability

The free online dictionary[873] explains that the receptivity availability are two words that receptivity is defined as "the willingness or readiness to receive (especially impressions or ideas)" and availability with the definition of "the quality of being at hand when needed".

3. Integrity Dimensions

Mayer[874] explained that what is meant by integrity here is as follows: "The relationship between integrity and trust Involves the trustor's perception that the trustee adheres to a set of principles that the trustor finds acceptable".

4. Muzakki Loyalty

a. The Meaning of Loyalty

More loyalty refers to a form of behavior units to make a purchase decision continuously against the goods or services of a company that is selected.

Customer loyalty studies so far are divided into three categories: behavioral approach, attitude, approach, and integrated approach[875]. By adopting this approach in formulating the model, so that the concept of loyalty muzakki understood as a combination of attitudes and behaviors happy muzakki services used repeatedly.

b. Muzakki Loyalty Stages

Hermawan Kartajaya[876] in his book Boosting Loyalty Marketing Performance divides the development of muzakki loyalty thinking into five era, namely:

1) Muzakki Satisfaction Era

The results of marketing research experts revealed that if the company can provide a service that exceeds expectations muzakki, then muzakki be satisfied. And muzakki satisfied will definitely have a high degree of loyalty to the product compared with muzakki not satisfied.

872 Ibid, h. 719
873 http://www.thefreedictionary.com
874 Mayer, *An integrative model of organizational trust*, h. 716
875 Lupiyoadi, *Manajemen Pemasaran Jasa*, h. 195
876 Hermawan Kartajaya, *Boosting Loyalty Marketing Performance*, (Jakarta: Markplus Inc., 2007), h. 24

2) Muzakki Retention Era

In this era, the company is focused on maintaining the existing number muzzaki by minimizing the amount of lost muzzaki. From various studies suggest that the cost of acquisition of new muzakki increasingly expensive compared to the costs incurred to maintain the old muzakki. In addition, Missing muzakki will easily spread the bad news about the company or products to the ten to fifteen other muzakki, if not managed properly.

3) Muzzaki Migration Era

In this era, a very high rate of migration muzakki. The strategies used by companies to build loyalty muzakki very hard to resist the migration rate. KPMG research results, a British management consultant, noting approximately 44% muzakki various industries to move to a competitor within one year For an online business, the migration rate could reach 98,7%. Therefore, the next challenge for loyalty marketing is preventing the migration percentage muzakki behavior by identifying the indication, and the pull-back potential muzakki has moved to a competitor.

4) Muzakki Enthusiasm Era

In this era of muzakki loyalty has moved from transactional to emotional. The point is to try to answer why the muzakki displacement continues to occur despite muzakki been satisfied with the products and services provided company and even with a loyalty program that is provided by the company. At one point, the muzakki displacement had to happen for some reason, although muzakki said he was satisfied and loyal to the product. This is evidence that the number of repeat purchase frequency is not the only muzakki loalty measure. Even if it is only based on these two measures, the understanding of which could be mistaken loyalty muzakki just plain merely transactional.

5) Muzakki Spirituality Era

In the fifth era of muzakki loyalty will enter the area of spirituality muzakki. Loyalty not only in the mind recall and use the product, in the heart, referring and recommending the use of the others but also has become part of the whole self muzakki (spirit). Wear the company's products are a must for the company, because the product has become part of the muzakki.

5. Amil Zakat Institution

Under the Law of the Republic of Indonesia Number 23 Year 2011 concerning zakat management of Amil Zakat Institution (LAZ/Lembaga Amil Zakat) is an established institution of public that has the task helping collection, distribution, and utilization of zakat[877].

In this case muzakki defined as muzakki remain in Lazismu Al Manar Tasikmalaya, which is muzakki who have used the lazismu service at least 3 times since Lazismu Al Manar established in 2011.

In Article 17, explained that the Amil Zakat Institution is an institution that is tasked to assist BAZNAS in collection, distribution, and utilization of zakat, the public can form LAZ (Lembaga Amil Zakat).

Zakat is one of the important pillars of the Pillars of Islam. The importance of charity status can be seen in the book of the Holy Qur'an which always accompany the command zakat with the command prayers. This shows tremendous wisdom. If prayer is a means of communication with the Khalik, then Zakat is a means of communication and human socialization. Furthermore, if the charity is well

877 Republik Indonesia, Undang-undang No. 23 Tahun 2011 tentang Pengelolaan Zakat

organized and the rich realize that zakat it is a mandatory spending of those possessions which were ordered by the aqidah and the force of law, social security funds will undoubtedly have an important and deep sources, in addition to other sources.

That is, if zakat is managed by a professional will be able to overcome the problem of poverty. The obligation to fulfill zakat was so firm and absolute, since in the wisdom and teachings contained great and noble such benefits, both related with muzakki (the obligatory zakat), mustahik (person entitled to zakat), issued property zakat, or for public as a whole.

Furthermore, to see the zakat management conducted by LAZ in Indonesia can be seen from the following[878]:

a. The collection of Zakat. In order to collect zakat, muzakki do the calculation themselves over zakat obligations. In the case can not compute their own zakat obligations, muzakki may request assistance of Zakat Institutions.

b. Zakat paid by muzakki to LAZ be deducted from taxable income.

c. LAZ required to provide evidence payment of zakat to each muzakki. Evidence of payment of zakat is used as a deduction from taxable income.

d. Distribution. Zakat obligatory distributed to mustahik accordance with Islamic law. The distribution of zakat, be based on priorities with regard to the principle of equity, justice, and territorial.

e. Utilization. Zakat can be utilized for productive effort in the handling of the poor and improving the quality of people. Utilization of zakat for the productive business mustahik done if basic needs have been met.

f. Infak, Charity, and Other Religious Social Fund Management. In addition to receiving zakat, LAZ also can accept the infak, charity, and other religious social funds. Distribution and utilization of infak, charity, and other religious social funds in accordance with Islamic law and carried out in accordance with the designation pledged by donor. Management of infak, cahrity, and other religious social funds should be recorded in the books of its own.

g. Reporting. LAZ shall submit a report on the implementation of zakat, infak, charity, religious and other social funds management to BAZNAS and local governments periodically.

h. Financing. LAZ can use Amil Rights to fund operational activities.

C. RESEARCH METHODOLOGY

This research includes the study is a survey research used samples and questionnaires as a data collection tool. With this method the objectives to be achieved should be able to describe certain characteristics of a population, in this certainly related to the dimensions of trust that existed at the Lazismu Al Manar Tasikmalaya. Based on the research objectives have been set, the existence of the hypothesis to be tested, so this research is explanatory research, namely research that highlights the relationship between the study variables to test the hypotheses that have been formulated previously[879].

D. RESEARCH RESULT AND DISCUSSION

1. Lazismu Al Manar Tasikmalaya General Description

Since the beginning of the establishment of the institution in August of 2011 in the month of

878 Republik Indonesia, Undang-undang No. 23 Tahun 2011 tentang Pengelolaan Zakat

879 Masri Singarimbun dan Sofyan Effendi, *Metode Penelitian Survai*, (Jakarta: Penerbit Pustaka LP3ES. 2006), h. 3-5

Ramadan, Lazismu Al Manar Tasikmalaya only able to obtain ZIS funding for Rp.86.947.800.-, it is considered to be less than the maximum to see the potential of the muhammadiyah residents in the area of Muhammadiyah regional leader Tasikmalaya.

On June 15, 2012 Lazismu Tasikmalaya received Certification as a Muhammadiyah LAZIS Network of National Zakat Institution with Register Number: 1207, and also received the legality of the Minister of Religious Affairs and Ministry of Finance, so that the evidence of payment of zakat can be a deduction from taxable income.

Revenue ZIS fund of Lazismu Al Manar Tasikmalaya increased in 2012 by reaching Rp 142.115.300,- By end December 2012, the fund of which around one hundred twelve million dollars more have been channeled through the education program (Improving the Quality of Human Resources), proselytizing, Dhuafa Compensation and Dhuafa Economic empowerment.

2. Description of Research Data

From the research results, based on the research variables obtained the following results:

Table 1 Variable Description

VARIABLE	INDICATOR	MEASURE QUESTION	Code
Capability (X1)	Knowledge	Lazismu have knowledge about the management of zakat	X1.1
		Lazismu not have knowledge about the management of zakat	X1.2
	Experience	Lazismu is an institution that is not experienced in the management of zakat	X1.3
	Competence	Lazismu have competence in the management of zakat	X1.4
		Lazismu not have competence in the management of zakat	X1.5
Benevolence (X2)	Openness	Lazismu is an institution that has an open attitude in the management of zakat	X2.1
		Lazismu is an institution that has a less open attitude in the management of zakat	X2.2
	Caring	Lazismu have concern for muzakki in the management of zakat	X2.3
		Lazismu have no concern for muzakki in the management of zakat	X2.4
	Willingness Receive New Idea	Lazismu Al Manar is not willing to accept new ideas in the form of criticism and suggestions from muzakki	X2.5

Integrity (X3)	Honesty	Lazismu Al Manar does not hold the principle of honesty in the management of zakat	X3.1
	Justice	Lazismu Al Manar be fair in the management of zakat	X3.2
	Consistent	Lazismu Al Manar as a professional institution is able to be consistent in the management of zakat	X3.4
		Lazismu Al Manar as a professional institution is not able to be consistent in the management of zakat	X3.5
	Fulfillment of appointments	Lazismu Al Manar as a professional organization capable of fulfilling appointments associated with the management of zakat	X3.6
		Lazismu Al Manar as a professional institution is not able to fulfill appointments relating to the management of zakat	X3.7
Loyalty (Y)	Service Reuse	Muzakki not willing to use the services of Al Manar Lazismu	Y.1
	Recommendations	Muzakki want to recommend to others to be muzakki in Lazismu Al Manar	Y.2
	Demonstration	Muzakki survive to not move to other zakat organizations and participating helps Lazismu Al Manar to maintain another muzakki not to switch to other zakat organizations	Y.3
		Muzakki not survive to not move to other zakat organizations and non-participants help Lazismu Al Manar to maintain another muzakki not to switch to other zakat organizations	Y.4

3. Testing Research Results

a. Instrument Test

1) Validity Test

From the questionnaire or questions on an initial study of the 4 variables and 16 indicators obtained a number of 26 questions that will serve as the initial research material to test the validity of the questionnaire research material conducted to 30 respondents were then tested using SPSS version 17 with the results of the remaining 20 questions were declared valid and can be used for materials research.

2) Reliability Test

Having to test the validity and then proceed with the reliability test using SPSS version 17 with the results of all the variables and items have numbers above 0.239, then all the variables declared unreliable or reliable.

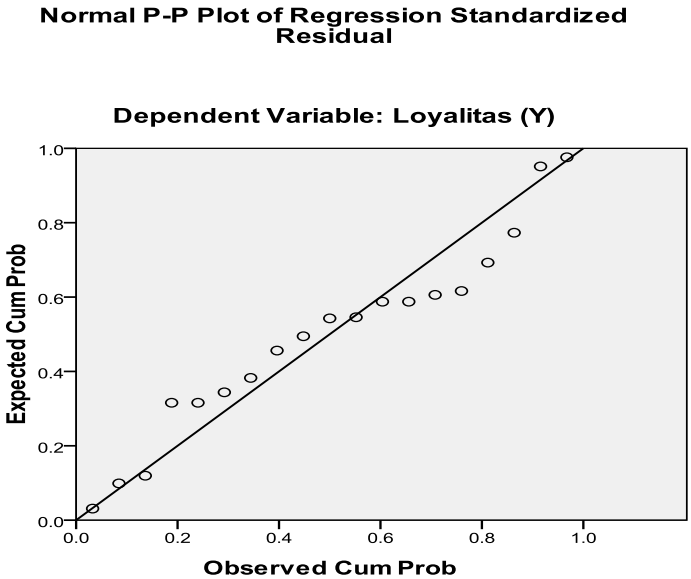
b. Classical Test Assumptions

1) Data Normality Test

Having to test the validity and reliability of the data it obtained 20 valid and reliable questionnaire question which is then submitted to the respondent or muzakki remain in Lazismu Al Manar as many as 19 people as research material.

From the research or the answers of the respondents, then processed and tested to determine the normality of the data whether it has a normal distribution using SPSS software version following the normality test results using graphs P-Plot of Regression Standardized Residual presented in Figure 1.

Figure 1 Graph Normal P-Plot of Regression Standardized Residual



Source: SPSS Versi 17 Computation

From Figure 1 it can be seen that the spread of points around the line and follow the diagonal line of the residuals in the regression model is expressed normally distributed.

2) Multicollinearity Test

Multicolliniearity test is used to test whether the model found a correlation between the independent variables. Good regression model should be no correlation between the independent variables.

Testing method used is by looking at the value of the Variance Inflation Factor (VIF) and tolerance to regression models. If the VIF value is less than 10 and tolerance more than 0,1 then the regression model is free of multicollinearity.

Table 2 Multicollinearity Results Test

Coefficientsa								
Model		Unstandardized Coefficients		Standardized Coefficients	t	Sig.	Collinearity Statistics	
	B	Std. Error	Beta			Tolerance	VIF	
	(Constant)	-.774	2.045		-.378	.710		
	Capability (X1)	.276	.148	.243	1.868	.081	.740	1.352
	Benevolence (X2)	.467	.186	.426	2.507	.024	.435	2.299
	Integrity (X3)	.392	.180	.380	2.176	.046	.410	2.436
a. Dependent Variable: Loyalty (Y)								

Source: SPSS Version 17 Computation

From Table is known that the VIF is less than 10, the variable X_1 at 0,740; X_2 at 0,435; and X_3 at 0,410 and tolerance value more than 0,1 while the variable X_1 at 1,352; X_2 at 2,299; and X_3

at 2,436. For all three variables, it can be concluded that the multicollinearity regression model problem does not occur.

3) Autocorrelation Test

Autocorrelation test is used to test whether there is a correlation regression model residuals in period t with residual in the previous period (t-1). Good regression models is the absence of autocorrelation problem. Testing method used is the Durbin-Watson test (DW test).

Decision-making on the Durbin-Watson test as follows:

1) DW value below -2 means there is positive autocorrelation
2) DW value between -2 to +2, means there is no autocorrelation
3) DW value above +2 means there is negative autocorrelation.

Table 3 Autocorrelation Results Test

Model Summaryb					
Model	R	R Square	Adjusted R Square	Std. Error of the Estimate	Durbin-Watson
1	.901a	.812	.774	.679	1.963
a. Predictors: (Constant), Integritas (X3), Kemampuan (X1), Kebajikan (X2)					
b. Dependent Variable: Loyalitas (Y)					

Source: SPSS Version 17 Computation

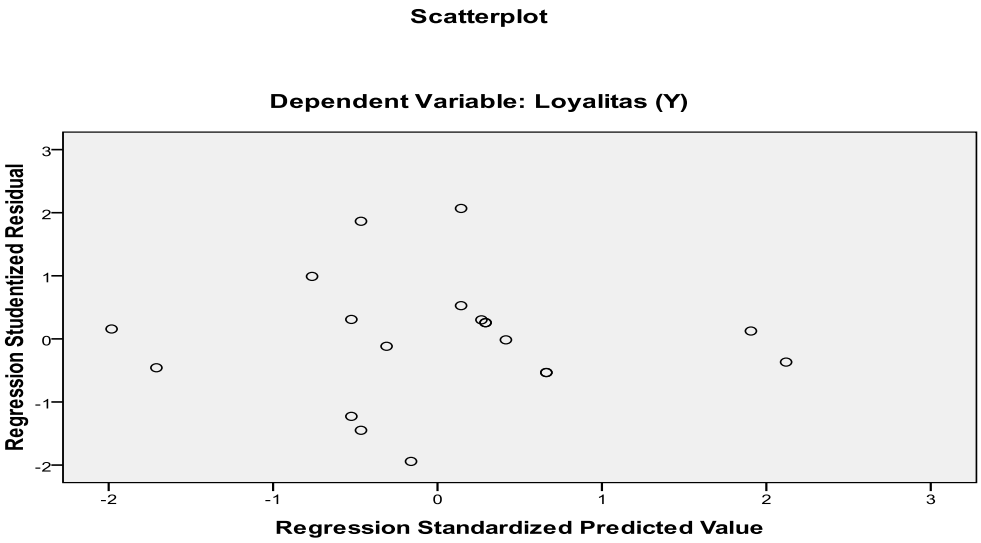
Durbin Watson value of output regression can be seen in Table 3 Model Summary. It is known that the Durbin Watson value of 1,963; then the regression model is stated there is no autocorrelation.

4) Heteroscedasticity Test

Heteroscedasticity test is used to test whether the regression model variants of residual inequality occurs in one observation to another observation. Regression models were either not happen heteroscedasticity.

Heteroscedasticity test with scatterplot method is to look at the points at scatterplot regression. If the points spread with no clear pattern above and below the Y-axis then there is no problem of heteroscedasticity.

Figure 2 Heteroscedasticity Test Results Variable Data



Source: SPSS Version 17

From heteroscedasticity test results can be seen in the output image of scatterplot regression. It can be seen points spread with no clear pattern above and below the 0 on the Y-axis can be concluded that there is no problem of heteroscedasticity in the regression model.

c. Regression Testing

Statistical tests of the results are as follows:

Table 4 Regression Test Results

Coefficientsa								
Model B		Unstandardized Coefficients		Standardized Coefficients	T	Sig. Tolerance	Collinearity Statistics	
		Std. Error	Beta				VIF	
	(Constant)	-.774	2.045		-.378	.710		
	Capability (X1)	.276	.148	.243	1.868	.081	.740	1.352
	Benevolence (X2)	.467	.186	.426	2.507	.024	.435	2.299
	Integrity (X3)	.392	.180	.380	2.176	.046	.410	2.436
a. Dependent Variable: Loyalty (Y)								

Sumber: Perhitungan SPSS Versi 17.00

1) Regression Analysis

Based on Table 4 known multiple regression equation is:

$Y = -0.774 + 0,276\ X_1 + 0,467X_2 + 0,392X_3$ (1)

where:

Y = Muzakki Loyalty (dependent variable)

X_1 = Capability (an independent variable)

X_2 = Benevolence (an independent variable)

X_3 = Integrity (an independent variable)

Explanation of the equation as follows:

a) The constant of -2.226; meaning that if the capability (X_1), Benevolence (X_2), and Integrity (X_3) has the value 0, then the Muzakki Loyalty value of -2,226; means that loyalty very dependent on three independent variables for the muzakki loyalty in Lazismu Al Manar.

b) Capability variable regression coefficient (X_1) at 0,177; meaning that if the capability (X_1) increased one unit, then the Muzakki Loyalty (Y) will increase by 0,177 units assuming an independent variable other remains valuable.

c) Benevolence variable regression coefficient (X_2) at 0,239; meaning if benevolence has increased one unit, then the Muzakki Loyalty (Y) will increase by 0,239 units assuming an independent variable other remains valuable.

d) Integrity variable regression coefficient (X_3) at 0,349; meaning that if Integrity has increase one unit, then the Muzakki Loyalty (Y) will increase by 0,349 units assuming an independent variable other remains valuable.

2) Determination Coefficient Analysis

Correlation and determination analysis used to determine the percentage contribution of the effect of an independent variable together against the dependent variable.

From the results of the statistical test results are as follows:

Table 5 Determination Coefficient Results

Model Summaryb					
Model	R	R Square	Adjusted R Square	Std. Error of the Estimate	Durbin-Watson
1	.901a	.812	.774	.679	1.963
a. Predictors: (Constant), Integriy (X3), Capability (X1), Benevolence (X2)					
b. Dependent Variable: Loyaly (Y)					

Source: SPSS Version 17 Computation

From the analysis above determination can be seen in the output Model Summary of the results of multiple linear regression analysis, for the three independent variables used Adjusted R square as the coefficient of determination. Adjusted R Square is R Square value that has been adjusted. Based on output obtained Adjusted R square at 0,774 or 77,4%. It showed that the percentage contribution of independent variable influences namely capability (X_1), benevolence (X_2), and Integrity (X_3) on Muzakki Loyalty variable (Y) was 77,4%. Or variations of the independent variables used in the model is able to explain 77,4% of variation in the dependent variable, meaning that the three independent variables is large enough to influence the dependent variable. While the remaining 22,6% is influenced by other variables not included in this research model.

d. Hypothesis Test

Hypothesis testing in this research using two regression test namely the simultaneous regression coefficient test or F test and the partial regression coefficients or t test.

1) Simultaneous Linear Regression Coefficients Test (F Test)

From statistical tests performed on the variables in this research obtained the following results:

Table 6 Simultaneous Test Results (F Test)

ANOVAb					
Model	Sum of Squares	df	Mean Square	F	Sig.
Regression	29.824	3	9.941	21.570	.000a
Residual	6.913	15	.461		
Total	36.737	18			

a. Predictors: (Constant), Integrity (X3), Capability (X1), Benevolence (X2)

b. Dependent Variable: Loyality (Y)

Source: SPSS Version 17 Computation

From the table 6 it is known that simultaneous testing (F test) obtained value F_{count} at 21,570 and F_{table} at 3,127 so it can be formulated as follows: 21,570 > 3,127 H_0 is rejected.

It can be concluded that the variable of capability (X_1), benevolence (X_2), and Integrity (X_3), simultaneously have a significant influence on muzakki loyalty variable (Y).

2) Partial Regression Coefficients Test (t Test)

The purpose of this t-test was used to determine the influence of each variable of capability (X_1), benevolence (X_2), and Integrity (X_3) partially to the Muzakki Loyalty Lazismu Al Manar Tasikmalaya.

Table 7 Partial Test Results (t Test)

Coefficientsa								
Model B		Unstandardized Coefficients		Standardized Coefficients	T	Sig. Tolerance	Collinearity Statistics	
		Std. Error	Beta				VIF	
	(Constant)	-.774	2.045		-.378	.710		
	Capability (X1)	.276	.148	.243	1.868	.081	.740	1.352
	Benevolence (X2)	.467	.186	.426	2.507	.024	.435	2.299
	Integrity (X3)	.392	.180	.380	2.176	.046	.410	2.436

a. Dependent Variable: Loyalitas (Y)

Source: SPSS Version 17 Computation

From Table 7 the influence of each independent and dependent variables can be described as follows:

a) Influence of capability variable (X_1) to muzakki loyalty Lazismu Al Manar Tasikmalaya (Y) refers to a Table 7 that can be described as a partial test (t test) obtained t_{count} of 1,868 and t_{table} 1,729 and the significance of the t_{count} of 0,081. So it can be formulated:

i.t_{count} 1,868 > t_{table} 1,729 (H_0 is rejected)

ii.t_{count} sig 0,081 > 0,05 (not significant)

It can be concluded that the capability variable (X_1) have positive influence but not significant to Muzakki Loyalty variable (Y).

b) Influence of benevolence variable (X_2) to muzakki loyalty Lazismu Al Manar Tasikmalaya variable (Y) refers to Table 6 that can be described as a partial test (t test) obtained t_{count} of 2,507 t and t_{table} 1,729 and the significance of the t_{count} of 0,024. So it can be formulated:

i.t_{count} 2,507 > t_{table} 1,729 (H_0 is rejected)

ii.t_{count} sig 0,024 < 0,05 (H_0 is rejected)

It can be concluded that the benevolence variables (X_2) significantly positive influence on muzakki loyalty variable (Y).

c) Influence of integrity variable (X_3) to muzakki loyalty Lazismu Al Manar Tasikmalaya variable (Y) refers to Table 6 that can be described as a partial test (t test) obtained t_{count} of 2,176 t and t_{table} 1,729 and the significance t_{count} of 0,046. So it can be formulated:

i.t_{count} 2,176 > t_{table} 1,729 (H_0 is rejected)

ii.t_{count} sig 0,046 < 0,05 (H_0 is rejected)

It can be concluded that the integrity variables (X_3) is significantly positive influence on muzakki loyalty variable (Y).

E. Conclusions and Suggestions

1. Conclucions

Based on the results of data management is done in the previous chapter, it produced some of the findings of the study as follows:

a. The influence of capability to muzakki loyalty at Lazismu Al Manar Tasikmalaya partially positive and not significant. From the analysis of data obtained through regression test of 0,276 and t_{count} of 1,868 and significant value of 0,081 states that the capability possessed by Lazismu have a positive effect but not significant because the accepted level of significance is less equal to 0,05. Capability should contribute 0,276; meaning that the capability variable should affect at 27,6% against Muzakki Loyalty Lazismu Al Manar Tasikmalaya when one unit of the variable increases. Nevertheless this remains unacceptable due to the significance level above 0,05 then H_0 which states that there is capability no effect on muzakki loyalty accepted because otherwise insignificant. This study revises the theory that supposedly capability have significant positive influence on muzakki loyalty.

b. Benevolence influence on Muzakki Loyalty at Lazismu Al Manar Tasikmalaya partially positive and significant. From the regression obtained of 0,467 and and t_{count} of 2,507 and significant value of 0,024 states that benevolence has a positive and significant influence. Benevolence accounted for 0,467; meaning that the benevolence influence of 46,7% against Muzakki Loyalty Al Manar Tasikmalaya when one unit of the variable increases. The results of this statistical test to be stated significant because a significant level obtained was 0,024 which is smaller than 0,05. So then H_0 which states that there is no influence of the benevolence to muzakki loyalty rejected because otherwise significant. This research supports the theory that benevolence have a significant positive influence on muzakki loyalty.

c. Integrity influence on Muzakki Loyalty at Lazismu Al Manar Tasikmalaya partially positive and significant. From the regression obtained of 0,392 and t_{count} of 2,176 and significance value of 0,046 states that Integrity has a positive and significant influence. Integrity accounted for 0,392; meaning that the Integrity influence of 39,2% against Muzakki Loyalty Al Manar Tasikmalaya when one unit of the variable increases. The results of this statistical test to be stated significant because a significant level obtained was 0,046 less than 0,05. So then H_0 which states that there is no influence of the integrity on muzakki loyalty rejected because otherwise significant. This research supports the theory that integrity have a significant positive effect on muzakki loyalty.

d. Influence of Capability, Benevolence, and Integrity n Simultaneous to Muzakki Loyalty is positive

and significant. The results of the F test (simultaneous) to the influence of the dimensions of Capability, Benevolence, and Integrity in Simultaneous to the Muzakki Loyalty, explained that the Simultaneous testi (F test) obtained F_{count} 21,507 greater than F_{table} 3,127. Then stated that H_0 is rejected, it means Dimensional Trust simultaneous positive and significant impact on Muzakki Loyalty. This research supports the theory that trust dimensions have a significant positive effect on muzakki loyalty.

2. Suggestions

Based on the analysis and conclusions, only capability variables positively influence muzakki loyalty are not significant to the Muzakki loyalty whereas benevolence and integrity variable have a positive influence on muzakki loyalty. In fact, according to the basic theory of dimensions of trust, all of these variables are expected to have a positive and significant impact on muzakki loyalty. Therefore, it should Lazismu Al Manar must convince Muzakki in terms of capability, especially in experience factors are considered inadequate.

REFERENCES

Fogg, B.J., Tseng, H. 1999. *The elements of computer credibility. In: Proceedings of the CHI '99*. New York. ACM Press.

Gabarro, J. J, The development of trust. 1978. *Influence, and Expectations*.Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall.

Hafidhudin, Didin. http://ekonomi.tvonenews.tv.

_____.PengumpulanZakat Nasional 2012, http://ekonomi.tvonenews.tv.

http://www.kkbi.web.id

http://www.thefreedictionary.com

Hutapea, Parulian dan Thoha, Nurianna. 2008. Kompetensi Plus, (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama.

Kartajaya, Hermawan. 2007. *Boosting Loyalty Marketing Performance*. Jakarta: Markplus Inc.

Mayer, Roger C., Davis, James H., & Schoorman, F. David. 1995. *An integrative model of organizational trust*. Academy of Management Review.

Qur'an in MS-Word Ver. 1.2

Republik Indonesia, *Undang-undang tentang pengelolaan zakat nomor 23 tahun 2011*.

Siagian, Sondang P. 1998. *Organisasi dan Perilaku Administrasi*. Jakarta: Haji Masagung.

Singarimbun, Masri dan Efendi, Sofyan. 1995. *Metode Penelitian Survey.* Jakarta: LP3ES.

Suprayogi, Noven. 2013. Sinergisitas Pengelolaan Zakat, http://noven-suprayogi-feb.web.unair.ac.id.

Zwell, Michael. 2008. *Creating a Culture of Competence*. New York: John Wiley & Sons, Inc.

Persepsi Perempuan Terhadap Perceraian: Studi Analisis Terhadap Meningkatnya Angka Gugatan Cerai di Pengadilan Agama Klas IA Padang

Oleh: Dr. Rozalinda, M.Ag dan Nurhasnah, M.Ag

Dosen Fakultas Syariah IAIN Imam Bonjol Padang

Abstrak

Data Pengadilan Agama Padang menunjukkan, angka gugat cerai jauh lebih banyak dibandingkan dengan cerai thalak. Gugatan cerai mengalami peningkatan yang signifikan, yakni 62%-67% dari seluruh perkara perceraian. Bagaimana persepsi perempuan di Kota Padang terhadap perceraian? Apakah meningkatnya angka cerai gugat menunjukkan perubahan persepsi perempuan terhadap perceraian? Apa faktor-faktor yang mempengaruhi perubahan persepsi perempuan di Kota Padang terhadap perceraian?

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif yang berusaha mengungkapkan secara mendalam faktor penyebab meningkatnya perkara gugatan cerai di Pengadilan Agama Padang dan menggali lebih dalam tentang persepsi perempuan di Kota Padang terhadap perceraian. Data dihimpun dari dokumen Pengadilan Agama Padang dan melalui wawancara dengan perempuan yang mengajukan gugatan cerai, hakim, panitera, pengacara syariah, dan tokoh perempuan Sumatera Barat.

Hasil penelitian menunjukkan perempuan di Kota Padang mempunyai persepsi bahwa cerai bukan merupakan hal yang tabu dan memalukan, cerai bukan sesuatu yang menakutkan, cerai merupakan solusi untuk menyelesaikan konflik berkepanjangan yang terjadi dalam keluarga, dan mengajukan gugatan cerai adalah hak perempuan yang diberikan oleh undang-undang. Faktor penyebab terjadinya perubahan persepsi perempuan terhadap perceraian adalah, meningkatnya tingkat pendidikan perempuan, perempuan semakin sadar hukum, adanya peluang berkarir bagi perempuan, perubahan stigma masyarakat terhadap perempuan yang bercerai, melemahnya lembaga perkawinan, melemahnya pemahaman nilai-nilai agama di kalangan perempuan, dan pengaruh teknologi informasi.

Kata-kata kunci: persepsi, perceraian, cerai gugat, perempuan, perkawinan

Abstract

Statistics of Religious Court Class IA Padang stated that the contested divorce rate has increased significantly, which is 62%-67% of all divorce cases. How does the perception of women in the city of Padang on divorce? Is the increasing rate of divorce contested indicate changes in the perception of women to divorce? What are the factors that affect changes the perception of women in Padang on divorce?

This study is a qualitative study seeking to reveal in depth the causes of increasing divorce cases in the Religious Court Padang and learn more about women's of Padang perceptions on divorce? Data collected from Religious Court Padang documents and interviews with women who are divorce, judges, clerks, lawyers sharia, and the female scholar of West Sumatra.

The results showed women in Padang have the perception that divorce is not a taboo and embarrassing, not something scary divorce, divorce is a solution to resolve the problems or long conflict in the family, and filed for divorce are women's rights granted by law. Factors causing changes in women's perceptions of divorce is increasing the level of women's education, increasing awareness of women's legal, opening career opportunities for women, changing social stigma about divorced women, the weakening of the institution of marriage, weakening understanding of religious values in among women, and the influence of information technology.

Key words: perception, divorce, contested divorce, women, marriage.

A. Latar Belakang Masalah

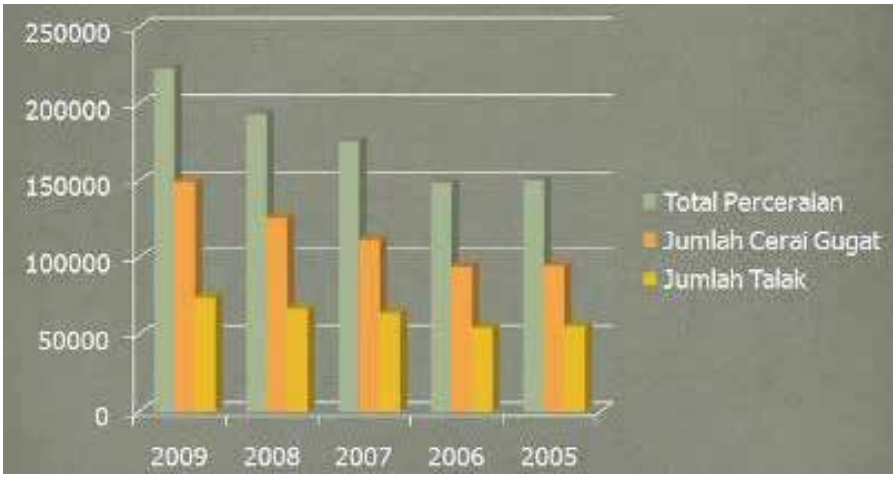
Pernikahan merupakan sesuatu yang disyari'atkan agama Islam. Di antara tujuan pernikahan adalah terwujudnya keluarga bahagia, tenang, tentram dan kekal Setiap pasangan yang menikah tentulah mengharapkan hal ini. Namun, dalam kenyataannya tidak semua keluarga memperolehnya. Tidak jarang terjadi, di antara suami isteri terjadi perselisihan yang tidak bisa didamaikan, atau terdapat hal-hal yang menyebabkan suami dan isteri tidak dapat lagi mempertahankan hubungan mereka. [880]

Sebagai solusi terakhir dari permasalahan tersebut Islam membolehkan terjadinya perceraian antara suami isteri. Meskipun sebenarnya perceraian itu merupakan sesuatu yang tidak diharapkan. Sehingga Nabi Saw. menyebut perceraian itu sebagai perbuatan halal yang dibenci Allah. Bila dilihat dari segi siapa yang menghendaki terjadinya perceraian, perceraian dapat dibagi dua, yaitu perceraian karena keinginan suami yang disebut dengan thalak dan perceraian karena keinginan isteri (*khuluk*).[881] Di Indonesia, sesuai dengan peraturan perundang-undangan yang berlaku, perceraian atas kehendak suami disebut dengan cerai talak, sedangkan cerai atas kehendak isteri disebut cerai gugat.[882]

Pada masa lalu, perceraian lebih banyak terjadi karena kehendak suami, bukan atas kehendak isteri. Hal ini disebabkan karena posisi suami di dalam keluarga jauh lebih kuat dibandingkan isteri. Bila terjadi perceraian maka pihak isteri dan anak-anaklah yang lebih banyak merasakan dampak negatifnya. Hal ini disebabkan antara lain karena isteri lebih banyak tergantung kepada suaminya secara materi dan psikologis.

Namun, data statistik Badan Peradilan Agama Mahkamah Agung RI menyebutkan pada tahun 2009 perkara perceraian yang diputus Pengadilan Agama/Mahkamah Syar'iyah mencapai 223.371 perkara. Sementara itu, perkara cerai gugat berjumlah 150.000 perkara. Ini berarti 65% dari perkara cerai yang diproses di Pengadilan Agama di seluruh Indonesia adalah cerai gugat,[883] seperti yang tergambar pada grafik di bawah ini:

Grafik 1 Cerai Gugat di Seluruh Indonesia



Sumber: Badilag Mahkamah Agung RI tahun 2012

880Sudarsono, *Hukum Perkawinan Nasional*, (Jakarta: Rineka Cipta, 1991), Cet. 1, h. 288

881Arso Sasroatmodjo dan A. Wasit Aulawi, *Hukum Perkawinan di Indonesia*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), Cet. ke-2, h. 59-60.

882Iskandar Ritonga, *Hak-Hak Wanita Dalam Putusan Peradilan Agama*, (Jakarta: Program Peningkatan Kualitas Pelayanan Publik Ditjen Bimas Islam dan Penyelenggaraan Haji Departemen Agama RI, 2005), h. 215

883 http://www.badilag.net, Melonjaknya Angka Perceraian Jadi Sorotan Lagi, 10 Mei 2010, diakses 16 Juni 2011

Sementara itu, fakta yang diperoleh di Pengadilan Agama Padang pun menunjukkan keadaan yang sama. Angka gugat cerai (perceraian berdasarkan kehendak isteri) jauh lebih banyak dibandingkan dengan cerai thalak (perceraian atas kehendak suami), seperti yang tergambar pada tabel di bawah ini:

Tabel 1. Perkembangan Perkara di Pengadilan Agama Klas I A Padang

Tahun	Jumlah Perkara	Permohonan Cerai		Gugatan Cerai	
2008	771	261	38%	424	62%
2009	728	246	35%	462	65%
2010	851	278	33%	573	67%
2011	851	328	35%	615	65%
2012	1042	354	34%	688	66%
Total	3702	1298	35%	2390	65%

Sumber: Laporan Tahunan Pengadilan Agama Klas I A Padang, tahun 2013

Berdasarkan data Pengadilan Agama Kelas 1A Padang, perceraian di Padang, rata-rata dipicu faktor ekonomi, poligami, krisis akhlak, cemburu, tidak ada tanggungjawab, kawin di bawah umur, cacat biologis, kekerasan dalam rumah tangga, kurang harmonisnya rumah tangga dan campur tangan pihak ketiga. Sementara itu, angka cerai gugat di Pengadilan Agama Padang meningkat umumnya lebih didominasi oleh kurang bertanggungjawabnya suami pada istri dan keluarga atau faktor ekonomi. Hal inilah yang menyebabkan pihak perempuan (istri) memilih berpisah dengan suaminya.[884]

Apakah sebenarnya yang menyebabkan meningkatnya angka cerai gugat perempuan di Kota Padang? Apakah meningkatnya angka cerai gugat menunjukkan perubahan pemahaman perempuan terhadap perceraian? Sehingga sesuatu yang dianggap tabu dan memalukan di Ranah Minang yang kuat dengan falsafah *adat basandi syarak, syarak basandi kitabullah* sudah dianggap hal yang biasa.

Berdasarkan latar belakang masalah di atas, dapat dirumuskan masalah penelitian, yakni 1) Bagaimana persepsi perempuan di Kota Padang terhadap perceraian? 2) Apa faktor-faktor mempengaruhi perubahan persepsi perempuan di Kota Padang terhadap perceraian? Penelitian ini dibatasi pada perkara gugatan cerai di Pengadilan Agama Padang tahun 2008 sampai dengan tahun 2012.

B. Metode Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif yang berusaha mengungkapkan secara mendalam faktor penyebab meningkatnya perkara gugatan cerai di Pengadilan Agama Padang dan menggali lebih dalam tentang persepsi perempuan di kota Padang terhadap perceraian.

Untuk sampai pada sasaran penelitian, maka penelitian ini mengikuti langkah-langkah sebagai berikut: (1) Menelusuri dan menjaring data di Pengadilan Agama Padang yang berkaitan dengan perkara gugatan cerai yang terdapat pada buku register perkara dan arsip putusan PA, (2) Menelusuri statisitik perkara gugatan cerai di Pengadilan Agama Padang (3) Mempelajari dan menela'ah keputusan hakim tentang gugatan cerai. (4) Melakukan wawancara dengan perempuan bercerai (4) Kemudian, langkah selanjutnya melakukan wawancara dengan panitera dan hakim yang menyidangkan perkara cerai gugat (5) Selanjutnya, dilakukan wawancara dengan tokoh perempuan (6) Setelah data terkumpul baik melalui dokumentasi dan wawancara, langkah selanjutnya adalah mengolah data, menganalisis dan melakukan proses editing.

Data tentang peningkatan gugatan cerai di Pengadilan Agama Padang dan kesadaran hukum perempuan di Kota Padang akan diperoleh dengan cara 1) wawancara dengan perempuan mengajukan gugatan cerai di Pengadilan Agama Padang hakim dan panitera. 2) Dokumentasi, metode ini dilakukan

884 Yelti Multi, Panitera Muda Hukum Pengadilan Agama Kelas IA Padang, wawancara, Padang, 25 Mei 2012

dalam rangka menemukan data tentang perkara gugatan cerai di Pengadilan Agama Padang.

Yang menjadi sumber data pada penelitian ini adalah perempuan yang bercerai yang telah menggugat cerai suaminya ke Pengadilan Agama kelas I A Padang. Data ini dihimpun berdasarkan daftar registrasi perkara gugatan cerai yang masuk ke pengadilan sejak tahun 2008-2012.

Berdasarkan data dari Pengadilan Agama Padang, keputusan pengadilan tentang perkara gugatan cerai pada umumnya berupa putusan *verstek*, di mana keputusan Pengadilan Agama diputuskan tanpa hadirnya tergugat. Di samping itu dalam perkara gugatan cerai tersebut, suami yang digugat banyak pula yang gaib. Oleh karena itu, laki-laki yang terkait dengan penelitian ini tidak dijadikan sumber data.

Karena banyaknya sumber data yang mencapai 2.390 perkara, maka sumber data dipilih secara acak (*random sampling*) dengan mempertimbangkan aspek pendidikan (terdidik atau tidak terdidik), pekerjaan (bekerja atau tidak bekerja), tempat tinggal (tinggal bersama keluarga besar atau hidup mandiri). Penelitian ini juga menjaring data dari Hakim dan Panitera Pengadilan Agama Kelas I A Padang. Di samping itu, data juga diperoleh dari Pengacara Syariah yang banyak menangani perkara cerai gugat di Pengadilan Agama, Pakar dan Konsultan Keluarga Sakinah dan Ketua Bundo Kanduang Sumatera Barat.

Mengacu kepada analisis data kualitatif data yang diperoleh dari hasil wawancara, observasi, dan dokumen resmi maka langkah pertama yang dilakukan dalam analisis data kualitatif dalam penelitian ini adalah mengembangkan deskripsi yang komprehensif dan teliti dari hasil penelitian. Langkah kedua adalah mengklasifikasi data yakni memilah-milah data dan memadukanya kembali.[885] Klasifikasi dilakukan agar dapat membuat perbandingan antara data yang satu dengan data yang lainnya seperti data yang didapatkan dari seorang responden dengan responden lainnya, membandingkan data yang diperoleh dari data dokumentasi dengan data yang diperoleh dari wawancara. Selanjutnya dilakukan interpretasi terhadap data.[886] Kemudian, menarik kesimpulan.

C. Statistik Perkara Cerai Gugat di Pengadilan Agama Padang

Jumlah perkara perceraian yang diajukan ke Pengadilan Agama Padang terus meningkat dari tahun ke tahun. Dari semua perkara perceraian yang diselesaikan oleh Pengadilan Agama Padang angka cerai gugat jauh lebih banyak dibandingkan dengan permohonan cerai. Tahun 2012 jumlah perkara gugatan cerai berjumlah 688 (65%), sementara perkara permohonan cerai berjumlah 354 (34%) dari jumlah perkara yang masuk (1.042). Hal tersebut seperti yang tergambar pada grafik di bawah ini

Grafik 2. Perkembangan Perkara Perceraian

Sumber: Laporan Tahunan Pengadilan Agama Klas I A Padang, tahun 2008-2012

Menurut data dari Pengadilan Agama Padang ada beberapa hal yang menjadi faktor penyebab terjadinya perkara perceraian di Pengadilan Agama Padang. Faktor penyebabnya adalah poligami tidak sehat, krisis akhlak, cemburu, ekonomi, tidak ada tanggung jawab, kawin di bawah umur, dihukum, cacat biologis, Kekerasan Dalam Rumah Tangga (KDRT), gangguan pihak ketiga, tidak ada keharmonisan, penganiayaan dan kekejaman mental. Untuk lebih jelasnya dapat digambarkan pada tabel dan grafik di bawah ini:

Tabel 4. Penyebab Perceraian

No	Jenis Perkara	2009	2010	2011	2012	Total

885 Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Jakarta: Rosda Karya, 2004), h. 288. Koentjaranigrat, *Metode-metode Penelitian Masyarakat*, (Jakarta; PT. Gramedia, 1981), h. 332

886 Lexy J. Moleong, *op.cit.,* h. 247

1	Poligami tidak sehat		2		4	6
2	Krisis akhlak			8		8
3	Cemburu			22	68	90
4	Ekonomi	5		72	126	203
5	Tidak bertanggungjawab	200	603	289	468	1560
6	Kawin di bawah umur					0
7	Dihukum		2			2
8	Cacat biologis		2			2
9	KDRT	1	1	5		7
10	Gangguana pihak ketiga			18	76	94
11	Tidak ada keharmonisan	200	201	222	304	927

Sumber: Pengadilan Agama Padang Kelas 1 A, Tahun 2013

Dari Tabel di atas dapat digambar pada grafik di bawah ini:

Grafik 4. Statistik Penyebab Terjadinya Perceraian

Sumber: Pengadilan Agama Padang Kelas 1 A, Tahun 2013

D. Faktor Penyebab Meningkatnya Angka Gugatan Cerai di Pengadilan Agama Padang

Sebagaimana telah dikemukakan di atas, berdasarkan data yang diperoleh dari Pengadilan Agama Padang jumlah perkara perceraian yang diajukan masyarakat Kota Padang, selalu mengalami peningkatan. Di antara semua perkara perceraian tersebut, perkara gugatan cerai jauh lebih banyak daripada perkara permohonan cerai.

Faktor penyebab meningkatnya angka gugatan cerai di Pengadilan Agama Padang dapat diklasifikasikan kepada beberapa aspek, yakni:

a. Aspek spritual dan emosional

Berdasarkan perkara yang mendominasi gugatan perceraian di Pengadilan Agama Padang aspek ini merupakan faktor utama terjadinya gugatan cerai. Aspek-aspek ini dapat dijelaskan sebagai berikut:

1) Semakin tingginya masalah atau konflik yang terjadi dalam kehidupan keluarga.

   Pada saat ini masalah yang dihadapi sebuah keluarga semakin tinggi. Kondisi ekonomi yang kurang kondusif berhadapan dengan tingginya kebutuhan hidup. Persoalan-persoalan di luar lingkungan keluarga juga turut memicu munculnya masalah dan konflik dalam keluarga.

   Ketika terjadi masalah dalam keluarga, isteri adalah pihak yang lebih banyak tahu, merasakan dan menghadapi kondisi-kondisi tersebut. Perempuan lebih banyak berinisiatif mengajukan gugatan cerai karena ketika terjadi konflik perempuan lebih merasakan dampak dari konflik tersebut. Laki-laki biasanya santai menghadapinya. Ia bisa keluar rumah, baik sementara atau dalam jangka waktu yang lama. Perempuan tidak mungkin melakukan hal itu, karena hal tersebut akan dipandang negatif oleh masyarakat.[887] Sehingga ketika perempuan ingin lepas dari kondisi tersebut ia mengambil keputusan untuk bercerai. Misalnya suami tidak mampu memenuhi kebutuhan keluarga, atau hanya

887Ahmad Anshary, Hakim Pengadilan Agama Padang, Wawancara, Tanggal 18 September 2013

memberikan seadanya kepada isteri. Sementara isteri tidak bisa menerima keadaan ini, maka isteri memutuskan mengajukan gugatan cerai.

2) Semakin rendahnya keimanan, akhlak, pengetahuan, pemahaman dan pengamalan nilai-nilai agama dalam kehidupan keluarga.

   Kehidupan rumah tangga harus dilandasi oleh iman dan akhlakul karimah. Menipisnya iman dan akhlak di kalangan keluarga akan menyebabkan hancurnya keluarga tersebut. Banyaknya konflik yang terjadi di dalam keluarga menurut Ahmad Anshari Hakim Pengadilan Agama Padang, memicu banyaknya perempuan mengajukan gugatan cerai menunjukkan menipisnya iman dan akhlak dalam kehidupan keluarga.[888] Ulfatmi, Konsultasn Keluarga Sakinah juga berpendapat, menipisnya pengamalan nilai-nilai agama di kalangan perempuan terlihat dari perubahan profil perempuan sekarang dibandingkan dengan perempuan dulu. Perempuan dulu mempunyai keikhlasan dan kesabaran yang besar. Motivasi mereka dalam melaksanakan tugas sebagai isteri dan ibu adalah ibadah, sehingga mereka lebih ikhlas dan sabar. Mental perempuan dulu kuat dan tidak mudah lelah, mereka memiliki semangat serta ketangguhan dalam menghadapi sikap dan kelemahan suami. Hal ini menyebabkan mereka cenderung bertahan menghadapi masalah rumah tangga dan memilih untuk tidak bercerai dari suaminya ketika berhadapan dengan masalah antara dia dan suaminya. Namun, mental tersebut telah menipis di kalangan perempuan sekarang.[889] Sehingga muncullah fenomena banyaknya perempuan mengajajukan gugatan cerai.[890]

3) Menurunnya ketahanan dan kesabaran perempuan menghadapi konflik yang terjadi dalam rumah tangga.

   Kurang sabarnya perempuan menghadapi masalah dalam rumah tangga membuat mereka cenderung lebih cepat memutuskan untuk bercerai dengan suaminya. Hal ini terlihat dari banyaknya perkara perceraian yang diajukan ke Pengadilan Agama. Banyak di antara perempuan mengajukan gugatan cerai karena konflik keluarga, padahal konflik tersebut baru saja terjadi 2 tahun belakangan. [891] Malahan ada perkara gugatan cerai yang diajukan isteri setelah 3 bulan menikah yang dipicu oleh perselisihan di antara orang tua kedua belah pihak.[892]

b. Aspek ekonomi

Masalah ekonomi, menjadi penyebab konflik yang berkepanjangan dalam rumah tangga karena isteri mengangap suami kurang bertanggung jawab dalam pemenuhan kebutuhan rumah tangga. Di antara faktor pemicu ini adalah:

1. Semakin tingginya tuntutan kebutuhan rumah tangga.

   Meningkatnya angka gugatan cerai di antaranya disebabkan karena terjadinya perubahan tuntutan hidup berkeluarga. Dulu tuntutan hidup berkeluarga tidak besar, sedangkan sekarang sangat besar[893] Kondisi ini diperparah oleh adanya trend hidup konsumtif di kalangan perempuan. Menurut Zualis Saleh, tingginya sikap konsumtif di kalangan perempuan merupakan salah satu penyebab tingginya angka gugatan cerai. Ketika tuntutan isteri tidak terpenuhi oleh suami, seringkali menimbulkan konflik di antara suami isteri, yang pada akhirnya bisa menyebabkan isteri meminta cerai dari suaminya.[894]

2. Wanita berkarir dan mempunyai penghasilan sendiri.

888Ahmad Anshary, Hakim Pengadilan Agama Padang, Wawancara, Padang 18 September 2013
889Ulfatmi, Pakar Konsultan Rumah Tangga Sakinah di Provinsi Sumatera Barat, Wawancara, Padang 23 September 2013
890Zuarlis Saleh, Hakim Pengadilan Agama Padang, Wawancara, Padang 18 September 2013
891Zainal, Hakim Pengadilan Agama Padang, Wawancara, Padang 19September 2013
892Putusan Pengadilan Agama Padang Nomor: 1037/Pdt.G/2012/PA Pdg
893Ulfatmi, Pakar Konsultan Rumah Tangga Sakinah di Sumatera Barat, Wawancara, Padang, 23 September 2013
894Zuarlis Saleh, Hakim Pengadilan Agama Padang, Wawancara, Padang 18 September 2013

Menurut Ulfatmi, banyaknya perempuan bekerja di luar rumah juga merupakan salah satu faktor yang menyebabkan tingginya angka perceraian. Perempuan bekerja merupakan salah satu penyebab timbulnya konflik antara suami isteri. Misalnya berkurangnya komunikasi antara suami isteri dan kurangnya waktu mereka untuk bersama atau tidak terpenuhinya hak dan kewajiban di antara suami isteri. Hal ini menyebabkan terjadinya ketidakharmonisan antara suami isteri, pada akhirnya menyebabkan konflik yang berujung pada perceraian.

Di samping itu, isteri yang bekerja seringkali mempunyai tugas yang amat berat karena harus melaksanakan tugas ganda, yaitu sebagai isteri, ibu serta tugas sebagai perempuan bekerja. Pelaksanaan tugas-tugas tersebut seringkali menyebabkan terabaikannya hak-hak suami. Kondisi ini sering juga tidak dimengerti oleh suami, sehingga muncullah konflik antara suami isteri karena suami menganggap hak-haknya terbaikan. Ketika suami merasa hak-haknya diabaikan ia cenderung mencari teman curhat, sehingga terjadilah perselingkuhan.[895]

Pada satu sisi yang lain, isteri yang bekerja dan punya penghasilan sendiri cenderung tidak takut menggugat cerai suaminya. Karena ia tidak tergantung sepenuhnya kepada suaminya secara ekonomi. Ia lebih mandiri. Bahkan, banyak terjadi penghasilan isteri lebih tinggi daripada penghasilan suaminya. Menurut Siti Raudhah Thaib Ketua Bundo Kanduang, hal ini bisa menyebabkan kurangnya penghargaan isteri terhadap suami. Padahal sebagai laki-laki dan suami, bagaimanapun kondisinya tetap ingin dihargai oleh isterinya. [896] Keadaan ini juga menjadi salah satu faktor penyebab meningkatnya angka gugatan cerai.

c. Aspek pendidikan

Zaman sekarang, perempuan sudah mendapatkan pendidikan yang cukup tinggi. Artinya perempuan sudah banyak yang cerdas, sadar hukum dan berani memperjuangkan hak-haknya. Berdasarkan data di Pengadilan Agama Padang pendidikan tidak menjadi faktor penyebab utama perempuan mengajukan gugatan cerai. Karena gugatan cerai diajukan oleh perempuan dari semua tingkat pendidikan, baik pendidikan dasar, menengah, maupun pendidikan tinggi. Namun, meningkatnya pendidikan perempuan memberi pengaruh yang kuat terhadap kesadaran hukum perempuan. Keadaan ini dapat dilihat pada beberapa aspek, yakni:

1) Semakin tingginya tingkat pendidikan perempuan.

   Meningkatnya tingkat pendidikan perempuan menyebabkan perempuan semakin pintar dan cerdas, sehingga ia semakin sadar akan hukum, semakin sadar akan hak-haknya dalam keluarga, serta punya kemauan dan keberanian untuk memperjuangkan hak-haknya. Ketika terjadi masalah antara suami isteri, di mana isteri merasa tertekan dan menderita dengan kondisi itu, ia tidak mau membiarkan dirinya berlarut-larut dalam kondisi tersebut. Ia akan mencari solusi untuk menyelesaikan masalah tersebut. Kemudian, memutuskan untuk bercerai bila menganggap perceraian adalah jalan keluarnya. Bila suami tidak mengambil inisiatif untuk bercerai, maka ia yang akan mengambil keputusan tersebut. Dari fenomena yang terjadi di Kota Padang, ternyata inisiatif bercerai lebih banyak diambil oleh perempuan, sehingga angka gugatan cerai lebih banyak dibandingkan angka permohnan cerai.

2) Meningkatnya kesadaran hukum perempuan dan meningkatnya keberanian perempuan memperjuangkan hak-haknya.

   Meningkatnya angka gugatan cerai menurut Ahmad Anshari mengindikasikan bahwa perempuan sekarang memiliki kesadaran hukum yang tingi. Ketika terjadi masalah rumah tangga perempuan mau berkonsultasi dengan orang-orang yang mengerti hukum dan berani memperjuangkan hak-

895Ulfatmi, Pakar Konsultan Rumah Tangga Sakinah di Sumatera Barat, Wawancara, Padang 23 September 2013
896 Raudhah Thaib, Ketua Bundo Kanduang Sumatera Barat, Wawancara, Padang 27 September 2013

haknya.[897] Hal ini juga dikemukan oleh Yunedia Panitera Muda Gugatan Pengadilan Agama Padang bahwa meningkatnya gugatan cerai dipengaruhi oleh pengetahuan perempuan itu sudah tahu ke mana ia akan menyelesaian masalahnya ketika terjadi konflik rumah tangga. Ia sudah tahu hak-haknya. [898] Ini berarti kesadaran hukum perempuan sudah meningkat.

d. Aspek perubahan sosial

Terjadinya perubahan budaya membawa pengaruh kepada persepsi perempuan terhadap pernikahan dan perceraian, meliputi:

1) Terjadinya kesalahanpenafsiran kesetaraan gender di kalangan perempuan.

   Menurut Siti Raudhah Thaib, di kalangan perempuan saat ini terjadi kesalahan penafsiran terhadap kesetaraan gender. Perempuan menganggap kesetaraan gender itu adalah semua sama. Laki-laki dan perempuan adalah setara. Hal ini menimbulkan ketidakikhlasan perempuan dalam menjalani kehidupan rumah tangga.[899]

2) Melemahnya struktur kekerabatan dalam masyarakat Minang.

   Peran keluarga besar saat ini jauh berkurang terhadap keluarga kecil. Segala persoalan keluarga dihadapi dan diselesaikan sendiri oleh suami isteri. orang tua dan mamak (saudara laki-laki ibu)[900] seringkali tidak dibawa serta menyelesaikan masalah suami isteri. Menurut Yunedi, kurang dilibatkannya keluarga besar dalam menyelesaikan masalah-masalah yang dihadapi suami isteri juga cendrung membuat perempuan lebih cepat mengambil keputusan bercerai.[901] Banyak perempuan yang mengajukan gugatan cerai kesulitan membawa saksi keluarga di persidangan. Ada orang tua yang mengaku bahwa ia baru tahu masalah anaknya ketika anaknya sudah mengajukan perkaranya ke Pengadilan Agama.

3) Perempuan menutup diri dan berpandangan sempit terhadap poligami.

   Sebenarnya peraturan perundang-undangan membolehkan poligami dengan persyaratan tertentu. Peraturan perundang-undangan hanya mempersulit terjadinya poligami dengan adanya aturan-aturan yang harus dipatuhi oleh suami yang akan berpoligami.[902]

   Sekarang perempuan cenderung tidak bisa menerima suaminya berpoligami. Poligami merupakan satu penyebab meningkatnya angka gugatan cerai. Ada pemahaman yang salah di kalangan perempuan sekarang tentang poligami. Perempuan tidak bisa menerima poligami, bahkan ada yang menganggap poligami itu sesuatu yang salah. Ketika suami ingin berpoligami, isteri pada umumnya tidak mengizinkan. Bila isteri mengetahui bahwa suaminya berpoligami tanpa sepengetahuannya, ia tidak bisa menerima dan akhirnya memutuskan untuk bercerai. Daripada dimadu, perempuan lebih memilih untuk bercerai. Seperti kasus yang dialami salah seorang perempuan yang bercerai. "Ia adalah seorang PNS. Suaminya juga PNS yang bertugas di daerah yang berbeda. Selama enam tahun rumah tangganya berjalan tanpa ada masalah. Namun, tanpa ia ketahui suaminya pulang ke rumah orang tuanya dan membawa isteri keduanya beserta seorang anak. Ia tidak menerima dipoligami oleh suaminya sehingga terjadi masalah di antara mereka. Keduanya tidak pernah berkomunikasi lagi. Suaminya tidak pernah pulang dan memberi nafkah selama empat tahun.

897Ahmad Anshary, Hakim Pengadilan Agama Padang, Wawancara, Padang 18 September 2013

898Yunedi, Panitera Muda Gugatan Pengadilan Agama Padang, Wawancara, Padang 24 September 2013

899Siti Raudhah Thaib, Ketua Bundo Kanduang Sumatera Barat, Wawancara, Padang 27 September 2013

900 Dalam struktur masyarakat Minang, mamak mempunyai peranan yang sangat penting, mamak adalah pimpinan keluarga yang memegang kendali terhadap kemenakannya, ia membimbing, mengasuh, dan memimpin kemenakan secara materil dan spirituil.

901 Yunedi, Panitera Muda Gugatan Pengadilan Agama Padang, Wawancara, Padang 24 September 2013

902Zainal, Hakim Pengadilan Agama Padang, Wawancara Padang 19 September 2013

Akhirnya, ia memutuskan untuk mengajukan gugatan cerai ke Pengadilan Agama Padang.[903]

4) Terjadinya perubahan persepsi masyarakat terhadap perceraian

Terjadinya perubahan persepsi perempuan terhadap perceraian juga menjadi salah satu penyebab meningkatnya angka gugatan cerai. Dulu perempuan berpandangan bahwa bercerai apalagi minta cerai dari suami merupakan suatu hal yang memalukan, bercerai adalah hal yang menakutkan serta bercerai adalah hak laki-laki. Masyarakat juga memandang negatif terhadap perempuan yang bercerai.

Sekarang persepsi perempuan dan masyarakat terhadap perceraian sudah berubah. Perempuan sekarang berpikir bahwa bercerai bukan hal yang memalukan bila ada alasannya jelas. Masyarakat juga tidak lagi memandang negatif perempuan yang bercerai. Perempuan berhak meminta cerai sebagaimana ditentukan hukum. Di samping itu, perempuan juga tidak takut lagi mengajukan cerai ke pengadilan. Hal ini juga sebagaimana dikemukakan oleh Siti Raudhah Thaib, perceraian bagi perempuan saat ini tidak lagi dipandang suatu hal yang memalukan dan tabu dalam masyarakat Minang. Saat ini rasa malu sudah menipis dalam kehidupan masyarakat kita.[904]

Perubahan persepsi masyarakat terhadap perceraian ini juga merupakan salah satu faktor penyebab meningkatnya angka gugatan cerai di pengadilan Agama Padang. Karena perempuan adalah subjek hukum dari perkara gugatan cerai yang menjadi kewenangan pengadilan agama. Bila persepsi perempuan terhadap perceraian berubah sebagaimana di atas, maka tentu saja hal ini akan menyebabkan meningkatnya angka perceraian.

E. Persepsi Perempuan di Kota Padang Terhadap Perceraian

Persepsi seseorang dipandang sebagai pernyataan sikap, khususnya terhadap prilaku, yaitu penilaian yang dibuat seseorang mengenai baik atau buruknya suatu prilaku, dan sejauh mana ia mendukung atau menentang prilaku tersebut. Persepsi dinyatakan sebagai bentuk opini, atau tanggapan seseorang terhadap peristiwa/kejadian yang terjadi di lingkungan sekitarnya. Dengan demikian, persepsi berhubungan dengan pendapat manusia tentang sesuatu berdasarkan pengalaman tentang obyek peristiwa. Persepsi adalah sebuah proses di mana seseorang mengorganisasikan dan menafsirkan kesan indera yang diterimanya sehingga memberikan makna pada lingkungannya. [905] J Winardi menyatakan persepsi merupakan proses kognitif dimana seorang individu memberikan arti kepada lingkungannya. [906]

Pada masa lalu, persepsi perempuan terhadap perceraian adalah bahwa perceraian itu merupakan suatu hal yang tabu dan memalukan. Apalagi bila perceraian itu terjadi atas keinginan isteri. Perempuan yang minta cerai dari suaminya dipandang negatif oleh masyarakat Minang. Sehingga perceraian dianggap sesuatu yang tabu dan memalukan di Ranah Minang yang kuat dengan falsafah *adat basandi syarak, syarak basandi kitabullah.* Sebagai masyarakat muslim, yang mendasari pandangan perempuan terhadap perceraian adalah melalui pemahaman tentang ajaran dari agama Islam itu sendiri. Cerai merupakan suatu perbuatan yang sangat dibenci oleh Tuhan. [907] Namun demikian, jika tidak ada alternatif lain sementara cerai merupakan jalan keluar dalam perkawinan yang tidak mungkin lagi dipertahankan.[908] Oleh karena itu, perempuan tidak mau meminta cerai kepada suaminya meskipun

---

903Putusan Nomor 117/Pdt.G/2009/PA Pdg.

904 Siti Raudhah Thaib, Ketua Bundo Kanduang Sumatera Barat, Wawancara, Padang 27 September 2013

905 Stephen P. Robbins, *Organizational Behavior,* (Prentice-Hall International, 2001), h. 13

906 J. Winardi, *Motivasi dan Pemotivasian dalam Manajemen,* (Jakarta: PT. Raja Grafindo, 2004), h. 203

907 عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- « أَبْغَضُ الْحَلاَلِ إِلَى اللَّهِ الطَّلاَقُ ».

Abu Abdullah Muhammad ibn Yazid al-Qazuwaini, *Sunan Ibn Majah,* Mawaqi' Wizarah al-Awqaf al-Mishriyah, Juz 6, h. 621, Hadis ke 2096

908 Abdul Aziz Dahlan, ed. Ensiklopedi Hukum Islam, Talak, (Jakarta: Pt Ichtiar Baru Van Houve), h. 1776

dalam perkawinannya ia mengalami hal-hal yang tidak menyenangkan dari suaminya, seperti merasa tertekan atau dipoligami. Perempuan lebih bersikap mempertahankan keutuhan rumah tangganya.

Di samping itu, perempuan juga takut untuk meminta cerai dari suaminya karena ia tergantung kepada suaminya dari sisi ekonomi dan psikologis. Meskipun pada umumnya dalam tradisi di Minangkabau perempuan juga memiliki penghasilan dari hasil pengelolaan hartanya. Namun, pada umumnya mereka tergantung dari segi nafkah kepada suaminya. Apalagi dulu sebuah keluarga pada umumnya merupakan keluarga besar yang mempunyai banyak anak. Hal ini menjadi salah satu alasan mengapa perempuan takut meminta cerai kepada suaminya. Bahkan kondisi yang terjadi adalah perceraian lebih banyak terjadi atas kehendak suami dalam bentuk talak. Tidak jarang terjadi suami menjatuhkan talak terhadap isterinya secara semena-mena. Hak bercerai atau talak dianggap merupakan hak preogratif suami.

Namun, beberapa tahun belakangan ini terjadi fenomena yang menarik. Perceraian yang diajukan ke Pengadilan Agama lebih banyak diajukan atas keinginan isteri. Bila melihat kenyataan demikian, tentu telah terjadi perubahan persepsi perempuan di Kota Padang terhadap perceraian. Persepsi perempuan di Kota Padang terhadap perceraian dapat dijelaskan sebagai berikut:

1. Cerai bukan merupakan hal yang tabu dan memalukan.

Ketika konflik yang terjadi secara terus menerus di rumah tangga sudah tidak dapat lagi diselesaikan maka keputusan untuk bercerai itu dianggap suatu keputusan yang baik. Salah seorang di antara perempuan yang bercerai menyatakan: Untuk apa malu bercerai kalau rumah tangga kita sudah mengalami konflik yang berkepanjangan. Justru pertengkaran yang terjadi berkepanjangan antara suami isteri tersebut lebih merupakan hal yang memalukan.[909]

Meskipun sebahagian di antara mereka menyatakan bahwa pada awalnya mereka berpendapat bahwa bercerai tersebut merupakan hal yang memalukan. Sehingga ketika terjadi konflik dan perasaan tertekan atas sikap dan perlakuan suami, isteri lebih memilih bersikap mengalah dan memendam sendiri masalah yang dihadapinya. Ia tidak ingin persoalan rumah tangganya diketahui pihak di luar rumah tangganya. Apalagi ia hidup di lingkungan keluarga besarnya. Ia juga merasa malu untuk bercerai, sehingga ia tidak segera untuk memutuskan untuk bercerai, meskipun sikap tidak adanya saling memahami, serta perasaan tertekan atas sikap suaminya tetap terjadi. Ia baru memutuskan untuk bercerai setelah berada di dalam konflik dengan suaminya selama lima belas tahun.[910]

Perempuan yang bercerai menyatakan bahwa mereka tidak merasa malu terhadap masyarakat di lingkungannya karena bercerai, selama perempuan memang tidak melakukan hal-hal yang salah dalam kehidupan berkeluarga. Bila masyarakat mengetahui permasalahan yang dihadapi perempuan, maka masyarakat biasanya dapat memaklumi mengapa seorang isteri atau perempuan menggugat cerai suaminya ke pengadilan.

Dengan kata lain, perempuan yang menggugat cerai suaminya tidak lagi dipandang negatif oleh masyarakat di sekitarnya atau lingkungannya. Justru masyarakat atau keluarga besarnya menyarankan untuk bercerai karena isteri berada pada pihak yang dirugikan dan tertekan karena sikap dan perbuatan suami. Seperti yang dialami seorang guru yang mengagugat suaminya karena suami tidak bertanggungjawa terhadap pemenuhan kebutuhan keluarga, bahkan suami sering merampas uang isteri dan peralatan rumah tangga hanya untuk judi. [911]

Di samping itu, zaman sekarang perempuan dapat menerima perceraian karena sudah umum terjadi dan menyatakan hal itu biasa saja. Stigma negatif mengenai perceraian bercerai di dalam masyarakat menjadi hilang, dan masyarakat memberikan toleransi umum terhadap perceraian. Dalam perkembangan

---

909RLA (inisial), Perempuan yang Bercerai, Pendidikan S1 PGTK, Pekerjaan Ibu RT, Wawancara, Padang 10 September 2013

910Asnt (inisial), Perempuan yang Bercerai, Pendidikan SMK, Pekerjaan Jualan, Wawancara, Padang 10 September 2013

911 NHYT, perempuan bercerai, guru, pendidikan SPG, wawancara, Padang, 25 September 2013

sekarang ini dapat dikatakan bahwa masyarakat tidak memandang perceraian sebagai hal yang tabu, artinya perbuatan ini bukan sesuatu yang memalukan dan harus dihindari. Pada tingkat tertentu masyarakat dapat memberikan toleransi umum dan memahami bahwa perceraian adalah merupakan salah satu langkah yang harus ditempuh bagi penyelesaian perselisihan suami istri.[912]

Cerai merupakan solusi untuk menyelesaikan konflik berkepanjangan yang terjadi di dalam keluarganya.

Menurut perempuan yang bercerai, bila masalah yang terjadi dalam jangka waktu yang panjang tidak bisa diselesaikan juga, maka perceraian merupakan solusi untuk menyelesaikannya. Hasil wawancara secara mendalam terhadap informan wanita bercerai, mereka memandang perceraian adalah jalan keluar dari masalah yang berkepanjangan. Hampir semua informan menyatakan bahwa dalam proses kehidupan perkawinan mereka tidak luput dari berbagai masalah yang melahirkan konflik dan pertengakaran terus menerus. Mereka sudah sampai pada satu titik dimana tidak dapat lagi mencari jalan keluar yang terbaik.[913] Perceraian ditempuh untuk maksud keluar dari akumulasi pertengkaran yang terjadi secara terus menerus, meskipun mereka tetap menyadari bahwa dengan perceraian bukan tidak akan ada lagi permasalahan berikutnya. Bagi mereka lebih baik bercerai, hidup tanpa pasangan (suami) daripada hidup dalam suatu perkawinan yang tidak membahagiakan.[914]

Perceraian merupakan akhir dari ketidakstabilan perkawinan yang dibina dan kemudian hidup terpisah adalah suatu tindakan yang diambil oleh pasangan tertentu bukanlah sebuah keputusan pada waktu sesaat saja, melainkan sebuah proses panjang yang membutuhkan sumbangan pikiran dari berbagai pihak terutama dari keluarga dan kerabat dekat. Apalagi jika dalam proses tersebut pihak istrilah yang pertama mempunyai inisiatif menginginkan untuk mengajukan perceraian. Keputusan bercerai adalah sebuah pemikiran yang panjang yang membutuhkan banyak pertimbangan. Seperti yang diakui oleh seorang perempuan yang bercerai yang sudah berusaha bertahan dari kemelut rumah tangganya selama 13 tahun baru kemudian memutuskan untuk bercerai. [915]

2. Cerai bukan sesuatu yang menakutkan

Persepsi ini muncul ketika perempuan yang mengalami konflik rumah tangga memiliki penghasilan sendiri dan merasa sanggup untuk memenuhi kebutuhan diri dan anak-anaknya. Apalagi bila selama ini suami tidak memberikan nafkah yang cukup untuk kebutuhan keluarganya. Kemudian, ia ikut bekerja untuk mencukupi kebutuhan keluarganya. Dalam keadaan seperti ini, perempuan tidak takut untuk meminta cerai dari suaminya. Jadi ketika terjadi konflik yang cukup lama dengan suaminya, perempuan berpendapat lebih baik bercerai dan lepas dari masalah dengan suaminya, sehingga dapat lebih tenang mencari nafkah untuk diri dan anak-anaknya. Dengan bercerai, isteri tidak lagi merasa terbebani oleh konflik dengan suaminya.

Bila dilihat dari data perkara gugat cerai di Pengadilan Agama Padang, cukup banyak perempuan yang bercerai itu berstatus ibu rumah tangga ketika mengajukan gugatan cerai. Pada kenyataannya sebenarnya ia juga mempunyai pengahasilan sendiri. Menurut Zuarlis Saleh hakim Pengadilan Agama Padang, meskipun mereka berstatus ibu rumah tangga, namun sebenarnya mereka tetap mempunyai penghasilan. Pernah ada para pihak yang mencantumkan tidak bekerja, tapi ketika ditanya dalam sidang pengadilan, ia mengakui memiliki usaha loundry.[916]

Bagi perempuan yang tidak bekerja dan tinggal dengan keluarga besarnya, mereka mengakui juga tidak takut bercerai dari suaminya, karena mereka merasa ada dukungan finansial dan psikologis dari

912 Desparika Metra, Pengacara Syariah Konsulting, Wawancara, Padang, 24 September 2013
913 A (inisial), Perempuan bercerai, Ibu Rumah Tangga, pendidikan SMA, Wawancara, Padang, 11 September 2013.
914 N (inisial), Perempuan bercerai, guru, Pendidikan PGTK, Wawancara, Padang, 18 September 2013
915 A (insial), Perempuan bercerai, Ibu Rumah Tangga, pendidikan SMA, Wawancara, Padang, 11 September 2013
916Zuarlis Saleh, Hakim Pengadilan Agama Padang, Wawancara, Padang 18 September 2013

orang tuanya. Di samping itu, sebenarnya mereka juga mempunyai pengahasilan tidak tetap. Dengan ringannya mereka mengatakan "kami akan tetap hidup tanda dia" atau dengan ungkapan lain "kita tidak akan mati walapun tidak ada dia." [917]

Ada pula perempuan yang bercerai tidak memikirkan masalah finansial yang mungkin akan ditanggungnya setelah bercerai dari suaminya. Meskipun ia tidak mempunyai penghasilan tetap, tapi ia tinggal dengan orang tuanya dan ia yakin akan mendapat dukungan finansial dari orang tuanya. Seperti yang dinyatakan oleh salah seorang dari perempuan yang bercerai yang tinggal di rumah orang tuanya. Untuk apa takut bercerai, bila antara suami isteri bertengkar hampir setiap hari. Meskipun tidak ada suami, saya yakin akan mampu bertahan hidup. Pada waktu memutuskan bercerai saya tidak terlalu memikirkan masalah finansial. Bagi saya yang terpenting adalah persoalan saya dengan suami dapat selesai dengan cepat.[918]

3. Mengajukan gugatan cerai adalah hak perempuan yang diberikan oleh undang-undang.

Sebelumnya, masyarakat memahami bahwa cerai adalah hak suami, hanya suami yang berhak menjatuhkan talak, kecuali ketika terjadi *nusyuz* oleh suami (suami mengabaikan tanggung jawabnya). Dalam keadaan seperti ini, perempuan dapat mengajukan gugatan cerai. Dengan lahirnya Undang-undang No. 1 tahun 1974 dan Peraturan-pemerintah No. 9 tahun 1975, kemudian KHI yang diatur berdasarkan Inpres No. 1 tahun 1991 memberi peluang bagi isteri untuk mengajukan gugatan cerai ke pengadilan.[919] Soasialisasi terhadap peraturan-peraturan ini meningkatkan kesadaran hukum perempuan. Seperti yang diakui oleh seorang perempuan yang mengajukan gugatan cerai, ia sudah lama mengetahui peraturan tentang perkawinan dari membaca buku.[920] Perempuan mulai mengatahui, memahami bahwa ia dapat mengajukan gugatan cerai karena alasan-alasan tertentu yang diatur undang-undang dan peraturan perkawinan lainnya. [921] Hal ini membawa perubahan persepsi perempuan mengenai perceraian itu sendiri.

Hubungan suami-istri juga dapat dilihat dan dibedakan berdasarkan pola perkawinan yang ada dalam masyarakat. Scanzoni dan Scanzoni mengkatagorikannya ke dalam empat bentuk pola perkawinan yaitu *owner property*, *head complement*, *senior junior partner* dan *equal partner*. Kestabilan keluarga tampak lebih kondusif berlangsung dalam pola perkawinan kedua dan ke tiga, dimana posisi istri mulai berkembang menjadi pelengkap suami dan teman yang saling membantu dalam mengatur kehidupan bersama. Sementara itu, hal sebaliknya dapat terjadi pada pola perkawinan *equal partner*. Pengakuan hak persamaan kedudukan wanita dengan pria menyebabkan semakin tidak tergantungnya istri pada suami. Istri mendapat dukungan dan pengakuan dari orang lain karena kemampuannya sendiri dan tidak dikaitkan dengan suami. Di antara ke empat pola ini menjelaskan tingkat perceraian cenderung lebih tinggi pada pola perkawinan *owner property*. Oleh karena pola perkawinan *owner property* berasumsi, bahwa istri adalah milik suami, seperti halnya barang-barang berharga lainnya di dalam keluarga itu yang merupakan milik dan tanggung jawab suami. Istri sangat tergantung secara sosial ekonomi

---

917 RLA (inisial), Perempuan yang Bercerai, Pendidikan S1 PGTK, Pekerjaan Ibu RT, Wawancara, Padang 10 September 2013

918RLA (inisial), Perempuan yang Bercerai, Wawancara Tanggal 10 September 2013

919 Peraturan Pemerintah No 9 tahun 1975 pasal 19: perceraian dapat terjadi karena alasan atau alasan-alasan: a. Salah satu pihak berbuat zina atau menjadi pemabok, pemadat, penjudi, dan lain sebagainya yang sukar disembuhkan; b. Salah satu pihak meninggalkan pihak lain selama 2 (dua) tahun berturut-turut tanpa izin pihak lain dan tanpa alasan yang sah atau karena hal lain diluar kemampuannya; c. Salah satu pihak mendapat hukuman penjara 5 (lima) tahun atau hukuman yang lebih berat setelah perkawinan berlangsung; d. Salah satu pihak melakukan kekejaman atau penganiayaan berat yang membahayakan pihak yang lain; e. Salah satu pihak mendapat cacat badan atau penyakit dengan akibat tidak dapat menjalankan kewajibannya sebagai suami/ isteri; f. Antara suami dan isteri terus-menerus terjadi perselisihan dan pertengkaran dan tidak ada harapan akan hidup rukun lagi dalam rumah tangga.

920 N (inisial) perempuan bercerai, guru, pendidikan PGTK, wawancara, Padang 18 September 2013.

921 Yunedi Panitera Muda Gugatan Pengadilan Agama Padang, wawancara, Padang, 24 September 2013

kepada suami. Akibat dari pola perkawinan seperti ini suami berhak menceraikan istrinya apabila tidak merasakan mendapat kepuasaan yang diinginkan ataupun tidak menyukai istrinya lagi.[922]

Perubahan tingkat perceraian dan faktor penyebabnya, merupakan indikasi terjadinya perubahan sosial lainnya dalam masyarakat. Sistem sosial sedang bergerak cepat atau lambat ke arah suatu bentuk sistem keluarga konjugal dan ke arah industrialisasi. Perubahan sistem keluarga menyesuaikan diri pada kebutuhan industrialisasi. Dengan industrialisasi keluarga tradisional (sistem keluarga besar) sedang mengalami kehancuran,[923]

Sanak saudara baik secara hubungan karena perkawinan ataupun karena hubungan darah secara relatif tidak diikutsertakan dalam pengambilan keputusan sehari-hari dalam keluarga konjugal. Setiap orang mempunyai kebebasan dan menentukan calon pasangan hidupnya sendiri dan selanjutnya pasangan suami istri lebih banyak berbuat terhadap kehidupan keluarga masing-masing. Keluarga luas (keluarga besar) tidak lagi menyangga pasangan suami istri, dan tidak banyak menerima bantuan dari kerabat, begitu juga sebaliknya. Keluarga luas lebih dapat bertahan daripada keluarga kecil yang terdiri dari suami, istri dan anak-anak. Oleh karena itu, angka perceraian dalam sistem keluarga konjugal cenderung tinggi.[924]

F. Faktor Penyebab Terjadinya Perubahan Persepsi Perempuan Kota Padang Terhadap Perceraian

Berdasarkan apa yang telah dikemukakan di atas ternyata telah terjadi perubahan persepsi perempuan terhadap perceraian. Bila dulu, perempuan menganggap bahwa perceraian merupakan hal yang tabu dan memalukan serta merupakan hal yang menakutkan. Namun, sekarang persepsi perempuan telah mengalami perubahan.

Berdasarkan hasil wawancara dengan perempuan yang mengajukan gugatan cerai, Hakim, Panitera Pengadilan Agama Padang, dan tokoh perempuan dapat diketahui bahwa ada beberapa hal yang menjadi faktor penyebab terjadinya perubahan persepsi perempuan saat ini terhadap perceraian. Faktor penyebab tersebut adalah sebagai berikut:

1. Meningkatnya tingkat pendidikan perempuan.

Pada saat ini tingkat pendidikan perempuan semakin tinggi. Banyak perempuan yang telah menikmati pendidikan seperti halnya laki-laki. Peraturan yang ada dan pemikiran yang berkembang di dalam masyarakat saat ini, anak laki-laki dan perempuan mempunyai hak yang sama dalam mendapatkan pendidikan. Perempuan juga sudah sangat banyak yang mengenyam pendidikan sampai ke tingkat perguruan tinggi. Bahkan, perempuan juga banyak mencapai tingkat pendidikan sampai S2 dan S3.

Meningkatnya tigkat pendidikan perempuan ini tentu saja memberikan perubahan-perubahan terhadap perempuan. Hal ini membuat perempuan lebih pintar dan cerdas, cara berfikirnya juga lebih objektif dan realistis, pengetahuan dan pemahamannya terhadap hukum juga meningkat.

Perubahan ini juga tampak ketika mereka berfikir tentang perceraian. Perempuan dulu lebih menekankan perasaan malunya untuk bercerai meskipun sebenarnya ia menderita dan tertekan menghadapi persoalan rumah tangganya. Tapi perempuan sekarang lebih berfikir objektif sebagaimana dapat dipahami dari apa yang dikemukakan oleh salah perempuan yang bercerai, "untuk apa malu bercerai bila rumah tangga kita memang sudah mengalami masalah yang tidak

922 M. Triwarmiyati D., "Tipologi Relasi Suami Isteri, Studi Pemikiran Letha Dawson Scanzoni dan Jhon Scanzoni", Tesis, (Jakarta: Universitas Indonesia, 2009), h. iii

923 William J. Goode, *Sosiologi Keluarga*. (Jakarta: PT Bina Aksara, 1991), h. 210

924 *Ibid.*

mau selesai. Masyarakat bisa melihat bahwa kita tidak melakukan kesalahan." [925]

2. Perempuan semakin sadar hukum

Pada saat ini perempuan semakin sadar hukum. Perempuan mulai mengetahui dan memahami hukum. Hal ini karena telah meningkatnya tingkat pendidikan perempuan, sehingga ia mampu menyerap informasi dari berbagai sumber yang ada. Adanya informasi di berbagai media cetak dan media elektronik yang saat ini sangat mudah didapatkan membuat perempuan memahami adanya ketentuan-ketentuan hukum meskipun tidak memahami seutuhnya.

Dengan meningkatnya kesadaran hukum perempuan, perempuan menyadari bahwa peraturan yang ada memberinya hak untuk bercerai, karena alasan-alasan tertentu. Ini berarti, mengajukan gugatan cerai terhadap suaminya merupakan hak yang diatur oleh peraturan perundang-undangan. Hal ini akan membawa perubahan persepsi bagi perempuan mengenai perceraian itu sendiri.

Dengan tingginya kesadaran hukum perempuan membuat perempuan semakin mengerti dan sadar akan hak-haknya dalam hidup berkeluarga. Dengan adanya pengetahuan yang dimiliki maka perempuan semakin berani memperjuangkan hak-haknya. Ketika dalam kehidupan keluarganya, terjadi masalah atau konflik dengan suaminya, isteri merasa dirugikan, tertekan dan menderita karena sikap suaminya, ia tidak mau menanggung kondisi tersebut berkepanjangan. Ia akan berusaha memperjuangkan hak-haknya. Karena konflik dalam keluarga maka isteri lebih merasakan akibatnya dibandingkan suami.

Adanya kesadaran akan hak-haknya dalam keluarga dan keberanian memperjuangkan hak-haknya, seorang perempuan memandang bercerai adalah solusi dari masalah keluarga. Ia berfikir bahwa bercerai adalah suatu jalan untuk memperjuangkan hak-haknya. Seperti yang dialami seorang perempuan yang ditinggal oleh suaminya, tanpa khabar berita, tidak tahu dimana keberadaannya dan tidak pernah memberi nafkah, maka bercerai dianggap sebagai jalan untuk menentukan statusnya. "Alasan saya mengajukan gugatan cerai adalah karena suami saya telah meninggalkan saya selama 10 tahun, tanpa kabar berita, tidak jelas di mana keberadaannya dan tidak pernah memberi nafkah. Agar status saya menjadi jelas, maka saya mengajukan gugatan cerai ke pengadilan agama."[926] Keadaan yang sama juga dikemukakan seorang ibu rumah tangga yang juga menggugat cerai suaminya ke Pengadilan Agama karena sudah 10 tahun tidak jelas kabar beritanya, tidak pernah memberi nafkah sejak kepergiannya untuk mencari kerja. Jadi ia memutuskan bercerai setelah teman, saudara, keluarga mendorongnya untuk memperjelas satusnya ke Pengadilan Agama. [927]

3. Adanya peluang berkarir bagi perempuan.

Meningkatnya pendidikan perempuan, memberikan peluang kepada perempuan untuk berkarir di luar rumah. Pada saat ini perempuan memiliki peluang kerja yang cukup banyak. Perempuan diberi peluang untuk berkarir di berbagai bidang. Dengan berkarir di luar rumah, secara psikologis perempuan akan menjadi lebih kuat karena setiap hari menghadapi berbagai tantangan. Di samping itu, ia juga bersosialisasi dengan dunia di luar rumah. Hal ini akan menjadikan ia lebih matang secara psikologis.

Dengan karir yang dimilikinya perempuan juga mampu mencari uang sendiri untuk membantu suami memenuhi kebutuhannya dan keluarganya. Dengan kondisi ini perempuan menjadi tidak lagi tergantung sepenuhnya kepada suami dalam memenuhi kebutuhan keluarga. "Bahkan perempuan banyak yang lebih ulet dari laki-laki dalam mencari nafkah"[928] Banyak terjadi di tengah masyarakat,

925 RLA (inisial), Perempuan yang Bercerai, Pendidikan S1 PGTK, Pekerjaan Ibu RT, Wawancara, Padang 10 September 2013.

926EN (inisial), perempuan bercerai, PNS (Guru), Wawancara, Padang 18 September 2013.

927 E M (inisial), perempuan bercerai, tidak bekerja, pendidikan SMA, Wawancara, Padang 18 September 2013

928Zuarlis Saleh, Hakim Pengadilan Agama Padang, Wawancara, Padang 18 September 2013

perempuan yang menanggung kebutuhan keluarga. Dengan kondisi ini, ketika terjadi masalah atau konflik antara suami isteri, isteri tidak merasa takut lagi secara ekonomi untuk bercerai dari suaminya. Sebab ia merasa mampu untuk memenuhi kebutuhannya dan anak-anaknya secara mandiri.

Sebagaimana diungkapkan oleh seorang perempuan yang bercerai, "selama ini kebutuhan keluarga juga lebih banyak saya yang menanggungnya. Suami hanya memberikan belanja keluarga seadanya. Kadang-kadang ada dan kadang-kadang tidak ada. Ketika ia mendapatkan uang sebahagian uangnya diberikannya kepada saya untuk belanja, tetapi ketika ia tidak bekerja dan tidak punya uang, sebaliknya ia akan minta uang kepada saya. Kebutuhan keluarga otomatis saya yang menanggung."[929]

Dengan terbukanya peluang berkarir bagi perempuan, membuat para isteri lebih mandiri secara ekonomi dan tidak terlalu tergantung kepada suami. Pada saat ini banyak perempuan lebih mandiri secara ekonomi. Tingginya tingkat pendidikan perempuan dan adanya kesempatan untuk berkarir bagi perempuan dalam berbagai bidang, menjadikan perempuan saat ini banyak yang mempunyai penghasilan yang cukup besar. Bahkan tidak jarang perempuan menempati posisi yang tinggi di tempatnya bekerja dengan penghasilan yang lebih dari cukup untuk memenuhi kebutuhannya. Apalagi banyak perempuan yang lebih ulet dalam bekerja daripada laki-laki. Hal ini menjadikan perempuan menjadi lebih mandiri dan tidak begitu tergantung kepada suami dalam memenuhi kebutuhan keluarga.

4. Perubahan stigma masyarakat terhadap perempuan yang bercerai.

Sekarang terjadi perubahan stigma masyarakat terhadap perempuan yang bercerai. Pada saat ini masyarakat tidak lagi sepenuhnya memandang negatif terhadap perempuan yang bercerai. Masyarakat juga tidak lagi memandang status janda sebagai suatu hal yang selalu negatif. Pandangan masyarakat terhadap perempuan yang bercerai sangat dipengaruhi oleh bagaimana kepribadian perempuan tersebut. Bila perempuan tersebut tidak melakukan hal yang salah, justru suaminya yang lebih banyak berbuat atau bersikap salah dalam rumah tangga banyak masyarakat mendukung percerain tersebut.

Perubahan pemikiran masyarakat ini tentu sangat berpengaruh terhadap perubahan persepsi perempuan terhadap perceraian. Salah satu alasan perempuan dulu tidak mau meminta cerai dari suaminya dan menerima saja sikap dan perlakuan suaminya, meskipun ia sebenarnya menderita, adalah karena malu terhadap masyarakat di sekitarnya dan pandangan negatif yang sering ditujukan oleh masyarakat terhadap perempuan yang bercerai. Meskipun belum tentu kesalahan yang menyebabkan perceraian itu bersumber dari perempuan tersebut. Dengan berubahnya cara berfikir dan cara pandang masyarakat ini maka hal ini juga menyebabkan berubahnya persepsi perempuan terhadap perceraian.

Peningkatan di bidang pendidikan bagi perempuan juga memberikan pengetahuan dan pemahaman yang berbeda terhadap perceraian dibanding pemahaman yang dianut perempuan pada masa lampau. Pada masa lalu, perempuan merasa malu untuk bercerai karena perempuan yang bercerai dari suaminya dianggap memalukan. Sekarang, perempuan tidak lagi merasa malu bercerai. Bahkan, banyak perempuan yang mengajukan gugatan cerai ke Pengadilan Agama, setelah mendapatkan keputusan cerai mengungkapkan kegembiraannya dengan bersorak. Ia terlihat sangat senang ketika telah diputuskan bercerai[930] Perubahan juga terlihat dari perubahan persepsi perempuan bahwa percerain itu tidak lagi menakutkan. Dengan pendidikan, kemampuan dan penghasilan yang diperolehnya, ia tidak lagi merasa takut menghadapi hidup tanpa suami.

929Nhyt, Perempuan yang Bercerai, Pendidikan SPG, Guru, Wawancara, Padang 25 September 2013
930 Zainal, Hakim Pengadilan Agama Padang, Wawancara, Padang 18 September 2013

5. **Pengaruh teknologi informasi seperti media massa, baik media cetak maupun media ekektronik**

   Kemajuan teknologi informasi saat ini juga berpengaruh terhadap perubahan persepsi perempuan terhadap perceraian. Informasi tentang perempuan yang mengajukan gugatan cerai terhadap suaminya seperti yang banyak diberitakan oleh media massa dan ditayangkan media elektronik, juga mempengaruhi persepsi perempuan terhadap perceraian. Hal ini menimbulkan pemahaman bagi sebagian perempuan yang bercerai, bahwa perempuan berhak untuk menggugat cerai suaminya.

6. **Melemahnya lembaga perkawinan dan lunturnya pandangan perempuan terhadapnya**

   Lembaga perkawinan tidak lagi dipandang sebagai suatu lembaga yang sakral dan suci. Perkawinan cenderung dianggap sebagai sebuah lembaga sebatas pemenuhan kebutuhan sek dan material semata. Bila perempuan sudah mendapatkan pendidikan yang tinggi dan mempunyai penghasilan yang cukup sebelum menikah, maka ada kecendrungan lunturnya pandangannya terhadap lembaga perkawinan. Seperti yang diungkap Ulfatmi Konsultan Keluarga Sakinah, salah seorang perempuan pernah menyatakan; "Saya sudah memiliki pekerjaan yang baik dan penghasilan yang cukup. Saya sudah mampu membeli rumah dan mobil dari penghasilan saya. Bagaimana kalau saya menikah? Apakah suami saya akan tetap membiarkan saya terus bekerja, padahal posisi ini saya peroleh dengan perjuangan yang tidak mudah. Lalu bagaimana kalau saya punya anak. Siapa yang akan mengurus anak saya ketika saya bekerja?[931]

   Pernyataan dan pertanyaan seperti ini menunjukkan terjadinya perubahan persepsi perempuan terhadap perkawinan. Ketika perempuan telah mampu memenuhi kebutuhan materil tersebut, lembaga perkawinan menjadi pertimbangan kedua setelah karirnya. Begitu juga ketika berhadapan dengan masalah dalam keluarga, seperti pertengkaran antara suami isteri. Ia merasa bahwa kehidupan rumah tangga tidak lagi mampu memenuhi harapannya, perempuan cenderung memutuskan untuk bercerai.

7. **Melemahnya pemahaman nilai-nilai agama di kalangan perempuan**

   Islam menyatakan bahwa perkawinan adalah sebuah akad *mitsaqan ghalidzan* (suatu ikatan yang kuat dan suci). Meskipun Islam membolehkan perceraian, namun Rasulullah menyatakan bahwa perceraian adalah perbuatan halal yang dibenci Allah. Melemahnya pemahaman nilai-nilai agama yang dimiliki suami isteri membuat mereka tidak mampu menciptakan keluarga yang *sakinah, mawaddah wa rahmah* sebagaimana yang diajarkan agama.

Terjadinya perubahan persepsi perempuan Kota Padang terhadap perceraian telah memberikan pengaruh yang besar terhadap peningkatan angka gugatan cerai pada Pengadilan Agama Padang. Salah satu persepsi yang dimiliki perempuan Kota Padang adalah bahwa perceraian bukan lagi suatu hal yang tabu dan memalukan. Bila perempuan menganggap bahwa mengajukan gugatan cerai ke Pengadilan Agama bukan lagi suatu hal yang memalukan dan tabu untuk dilakukan, maka ketika para perempuan tersebut menghadapi masalah dalam keluarganya menurut mereka cara penyelesaiannya adalah bercerai.

Di samping itu, sekarang perempuan Kota Padang juga sudah tidak lagi takut bercerai dari suaminya. Pandangan perempuan ini juga sangat memengaruhinya untuk mengambil keputusan untuk bercerai. Ketika ia menghadapi konflik dengan suaminya ia merasa masalah tersebut tidak bisa diselesaikan kecuali dengan perceraian, maka ia mengajukan gugatan cerai terhadap suaminya. Ia merasa tidak takut lagi menghadapi risiko yang harus dihadapinya pasca bercerai dari suaminya. Pasca perceraian ia harus menanggung semua kebutuhan keluarganya, mengurus, mendidik anak-anaknya sendiri.

Selain itu, mereka juga berpendapat bahwa perceraian adalah solusi dalam menyelesaikan persoalan keluarga. Kedua persepsi yang dimiliki oleh perempuan Kota Padang ini, sebagai subjek

931Ulfatmi, Pakar Konsultas Keluarga Sakinah di Sumatera Barat, Wawancara, Padang, 25 September 2013

hukum utama bagi perkara gugatan cerai di Pengadilan Agama Padang tentu mempunyai pengaruh yang besar terhadap jumlah perkara gugatan cerai yang diselesaikan oleh Pengadilan Agama Padang. Kedua persepsi tersebut bahkan sangat berpengaruh terhadap perempuan dalam mengambil keputusan untuk bercerai.

Ketika masalah keluarga tidak kunjung selesai, ketika perempuan memiliki persepsi bahwa menggugat cerai suaminya merupakan solusi yang bisa dilakukannya untuk menyelesaikan masalah ini, maka hal ini akan berpengaruh terhadap jumlah gugatan cerai di Pengadilan Agama. Semakin banyak perempuan Kota Padang yang berpendapat seperti ini maka akan semakin banyak perempuan tersebut yang akan mengajukan gugatan cerai ke Pengadilan Agama Padang. Melihat semakin meningkatnya jumlah perkara gugatan cerai di Pengadilan Agama Padang beberapa tahun terakhir ini, menunjukkan bahwa persepsi perempuan Kota Padang sebagaimana tersebut di atas telah mempengaruhi jumlah angka gugatan cerai di Pengadilan Agama Padang.

Namun, bila selama ini ia mempunyai penghasilan sendiri dan memiliki kekuatan mental untuk menghadapi hal tersebut maka hal ini akan sangat berpengaruh terhadap keberaniannya mengambil keputusan untuk mengajukan gugatan cerai terhadap suaminya. Ia berkeyakinan bahwa ia mampu menanggung tugas-tugas tersebut tanpa suaminya.

Keberanian perempuan Kota Padang untuk mengambil keputusan mengajukan gugatan cerai terhadap suaminya ke Pengadilan Agama Padang akan sangat berpengaruh terhadap banyaknya perkara gugatan cerai di Pengadilan Agama Padang. Melihat angka gugatan cerai yang semakin meningkat dari tahun ke tahun di Pengadilan Agama Padang, terlihat bahwa perempuan Kota Padang semakin semakin berani mengajukan gugatan cerai. Persepsi perempuan Kota Padang yang memandang bahwa perceraian bukan lagi hal yang menakutkan telah mempengaruhi meningkatnya angka gugatan cerai di Pengadilan Agama Padang.

Pada saat ini perempuan lebih berani memperjuangkan hak-haknya. Ini menunjukkan bahwa perubahan persepsi perempuan terhadap perceraian itu pun dipengaruhi oleh pemikiran dan kesadaran gender. Persepsi perempuan Kota Padang dalam hal ini mempengaruhi jumlah angka gugatan cerai di Pengadilan Agama Kota Padang.

G. Kesimpulan

Persepsi perempuan terhadap perceraian di Kota Padang adalah 1) Cerai bukan merupakan hal yang tabu dan memalukan. 2) Cerai merupakan solusi untuk menyelesaikan konflik berkepanjangan yang terjadi di dalam keluarganya. 3) Cerai bukan sesuatu yang menakutkan. 4) Mengajukan gugatan cerai adalah hak perempuan yang diberikan oleh undang-undang.

Persepsi perempuan Kota Padang tersebut dipengaruhi oleh beberapa faktor, yaitu 1) Meningkatnya tingkat pendidikan perempuan. 2) Perempuan semakin sadar hukum. 3) Adanya peluang berkarir bagi perempuan. 4) Perubahan stigma masyarakat terhadap perempuan yang bercerai. 5) Pengaruh teknologi informasi seperti media massa, baik media cetak maupun media ekektronik. 6) Melemahnya lembaga perkawinan dan lunturnya pandangan perempuan terhadapnya. 7) Melemahnya pemahaman nilai-nilai agama di kalangan perempuan.

Daftar Pustaka

Abdurrahman, *Himpunan Peraturan Perundang-Undangan tentang Perkawinan*, Jakarta: Akademika Pressindo, 1986, Cet. 1

Abdul Hamid, Muhammad Muhyiddin, *al-Ahwâl al-Syakhsiyyah fi Syari'ah al-Islâmiyyah*, Beirut: Dâr al-Kutûb al-Arabi, 1984, Cet. ke-1

Ali, H. Muhammad Daud, (et.al.) *Hukum Islam dan Peradilan Agama (Kumpulan Tulisan)*, Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2002, Cet. 2

Bisri, Cik Hasan, *Pilar-Pilar Penelitian Hukum Islam dan Pranata Sosial*, Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2004, Ed. 1, Cet. 1

Hamid, Zuhri, *Pokok-pokok Hukum Perkawinan Islam dan Undang-undang Perkawinan di Indonesia*, Jakarta: Bina Cipta, 1976

Al-Humaidi, Abdurrahman ibn Hayyim Abd al-Aziz, *Al-Qadha wa Nizhâmuhu fi al-Kitâb was as-Sunnah*, Kairo: Ma'had al-Mabhas al-Ilahiyah, t.t

Kompilasi Hukum Islam

Koentjaranigrat, *Metode-metode Penelitian Masyarakat,* Jakarta; PT. Gramedia, 1981

Kotler, Philip, *Marketing Manajemen: Analysis, Planning, Implementation and Control*, Prentice-Hall International, 2003

Mahmud, Marzuki, Peter, *Penelitian Hukum*, Jakarta: Kencana, 2006, Cet ke-2

M. Henslin, James, *Essential of Sociology: a Down-To Earth Approach*, Publish by Perason Education, 2000. Terj. Kamanto Suarno, Jakarta: Penerbit Erlangga, 2006

Manan, H. Abdul, *Penerapan Hukum Acara Perdata di Lingkungan Peradilan Agama*, Jakarta: Kencana, 2005, Ed Revisi, Cet. ke-3

Mathlub, Abdul Majid Mahmud, *Panduan Hukum Keluarga Sakinah*, Penerjemah, Harits Fadly, Ahmad Khotib, Editor, Arif Giyanto, Judul Asli, *al-Wajîz fi Ahkâm al-Usrah al-Islâmiyah* Surakarta: Era Intermadia, 2005, Cet. 1

Moleong, Lexy J., *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Jakarta: Rosda Karya, 2004

Mukhtar, Kamal, *Asas-Asas Hukum Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 2004

M. Poloma, Margaret, *Sosiologi Kontemporer*, Jakarta: Raja Grafindo Persada,2007

Narwoko, J. Dwi, & Bagong Suyanto, *Sosiologi Teks Pengantar dan Terapan*, Jakarta: Prenada Media, 2004

Nuruddin, Amiur dan Azhari Akmal Tarigan, *Hukum Perdata Islam di Indonesia, Studi Kritis Perkembangan Hukum Islam dari Fikih, UU No. 1 Tahun 1974 Sampai KHI,* Jakarta: Kencana, 2006, Cet. ke-3

Piotr Sztompka, The Sociology of Social Change, Terj. Alimandan, *Sosiologi Perubahan Sosial*, Jakarta: Prenada Media Group, 2007

Poerwadarminta, W.J.S, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1986

Rahmat, Jalaluddin, *Psikologi Umum*, Bandung, Alumni Bandung, 2007

Ritonga, Iskandar, *Hak-Hak Wanita Dalam Putusan Peradilan Agama*, Jakarta: Program Peningkatan Kualitas Pelayanan Publik Ditjen Bimas Islam dan Penyelenggaraan Haji Departemen Agama RI, 2005

Robbins, Stephen P., *Organizational Behavior 9th* edition, Prentice-Hall International, 2001

Rofiq, Ahmad, *Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2003

Al-Sadani, Sale Bin Ganim, *Nusyuz,* cet.VI, Jakarta: Gema Insani Press, 2004

Sabiq, Sayyid, *Fiqh as-Sunnah*, Kitab at-Thalaq, Juz II, Beirut: Dar al-Fikr, 1983

Sasroatmodjo, Arso dan A. Wasit Aulawi, *Hukum Perkawinan di Indonesia*, Jakarta: Bulan Bintang, 1978, Cet. ke-2

S.Susanto, Astrid, *Pengantar Sosiologi dan Perubahan Sosial*, Jakarta: Bina Cipta, 1983

Asy-Syafi'i, Muhammad bin Idris, *al-Umm*, diterjemahkan oleh Ismail Yakub, Jakarta: Pustaka Azam, 2008

Syarifuddin, Amir, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia Antara Fiqh Munakahat dan Undang-undang Perkawinan*, Jakarta: Kencana, 2009

Soekanto, Soerjono, *Sosiologi Suatu Pengantar*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1990

Soekanto, Soerjono dan Mustafa Abdullah, *Sosiologi Hukum dalam Masyarakat,* Jakarta: Rajawali Press, 1987, Cet. ke-3

Sudarsono, *Hukum Perkawinan Nasional*, Jakarta: Rineka Cipta, 1991, Cet. 1

Tubbs, Tewart L. dan Sylvia Moss, *Human Communication Prinsip-prinsip Dasar, terj. Deddy Mulyana dan Gembirasari,* Bandung: Pt.Remaja Rosdakarya, 2008

Tim Penyusun Kamus Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Indonesia, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 1990, Cet. ke-2

Undang-undang Nomor 3 Tahun 2006 tentang Perubahan Undang Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama

Vincent, Gaspersz, *Manajemen Bisnis Total dalam Era Globalisasi,* Jakarta: PT.Gramedia,

1997

Winardi, J., *Motivasi dan Pemotivasian dalam Manajemen,* Jakarta: PT. Raja Grafindo, 2004

Walgito, Bimo, *Pengantar Psikologi Umum*, Yogyakarta, Andi Offset, 2005

-----, *Psikologi Sosial (Suatu Pengantar)*, Yogyakarta: Andi Offset, 2003

Az-Zuhaili, Wahbah, *Al-Fiqh al-Islâmî wa Adillatuh*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1994

Zuraida, Desire dan Jufrina Rizal, Masyarakat dan *Manusia dalam Pembangunan Pokok-pokok Pikiran Selo Sumardjan*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1993

Perspektif al-Quran tentang Keseimbangan Karakter Feminin dan Maskulin dalam Setiap Individu Manusia

Oleh: Nur Arfiyah Febriani[932]

Abstrak

Unger mengklasifikasikan karakter maskulin yang dimiliki laki-laki dengan karakter: dominatif, aktif, independen, logis, kompetitif, agresif dan berbagai karakter yang memiliki arti positif. Sebaliknya karakter feminin yang dimiliki perempuan adalah karakter yang dinilai subordinatif, pasif, dan sensitif. Konsekuensi logis dari klasifikasi karakter ini, memuluskan jalan laki-laki untuk tampil di dunia publik, sementara steorotip feminin yang terkesan "lebih rendah" dari maskulin ini, praktis berimplikasi negatif pada peran perempuan baik di sektor publik bahkan dalam sektor domestik.

Sebaliknya, Shinoda Bolen juga mengklasifikasikan steorotip negatif karakter maskulin bagi laki-laki yang eksploitatif, ambisius dan arogan. Karakter ini membuat laki-laki layak disalahkan dalam isu kerusakan lingkungan. Sementara karakter feminin yang lemah lembut, penyayang, pendidik dan submisif juga dianggap lebih mampu berperan terhadap fungsi pemeliharaan lingkungan.[933]

Klasifikasi karakter yang selalu positif bagi maskulin dan selalu negatif untuk karakter feminin atau sebaliknya tidak didapati dalam ayat-ayat al-Quran. Al-Quran justru memberikan deskripsi keseimbangan karakter feminin dan maskulin dalam dalam tiap individu manusia. Uniknya, yang membedakan baik buruknya kualitas karakter maskulin dan feminin ini adalah, karakter positif dan negatif bagi masing-masing karakter.

Kata kunci: gender, keseimbangan karakter, tafsir al-Quran.

A. Pendahuluan

Sang Pencipta menciptakan segalanya berpasangan (Q.S. al-Dhâriyât [51]: 49), eksistensi suatu makhluk justru dapat diketahui dan diakui dengan kehadiran pasangannya. Bahkan pada atom atau elemen alam raya yang saat ini dianggap terkecil dan tidak dapat terbagi ternyata juga memiliki pasangan, atom terdiri dari elektron dan proton.

Paul Dirac seorang Ilmuwan Inggris yang berhasil menemukan konsep keberpasangan ini, Dirac yang menyatakan bahwa setiap materi diciptakan secara berpasangan ini, dianugerahi Hadiah Nobel di bidang fisika pada tahun 1933.[934] Penemuan yang disebutnya "parité" ini, menyatakan bahwa materi berpasangan dengan lawan jenisnya: anti-materi. Anti-materi memiliki sifat-sifat yang berlawanan dengan materi. Misalnya, berbeda dengan materi, elektron anti-materi bermuatan positif, dan protonnya bermuatan negatif. Fakta ini dinyatakan dalam sebuah sumber ilmiah sebagaimana berikut:

> *"...setiap partikel memiliki anti-partikel dengan muatan yang berlawanan ... ... dan hubungan ketidakpastian mengatakan kepada kita bahwa penciptaan berpasangan dan pemusnahan berpasangan terjadi di dalam*

932Penulis adalah Doktor dalam bidang Pengkajian Agama Islam, konsentrasi Tafsir Hadis di Universitas Islam Negeri (UIN) Jakarta (2011). Saat ini penulis bertugas sebagai Ka Prodi Ilmu al-Quran dan Tafsir Program Doktor di Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta. Makalah ini, dielaborasi dari Disertasi penulis dengan judul: *Ekologi Berwawasan Gender dalam Perspektif al-Quran* (Jakarta: YPM, 2011). Saat ini disertasi penulis sedang dalam proses penerbitan ke-2 oleh penerbit Mizan Bandung.

933Lihat kesan negatif bagi karakter maskulin dan kesan yang positif bagi karakter feminin dalam buku karangan: Jean Shinoda Bolen, *Crossing to Avalon, A Woman's Midlife Quest for the Sacred Feminine* (San Fransisco: Harper Collins, 2004), cet. X.

934Dirac, Paul A. M. (1933-12-12). "Theory of Electrons and Positrons". The Nobel Foundation. Dari: http://nobelprize.org/nobel_prizes/physics/laureates/1933/dirac-lecture.html. Diakases pada tanggal, 20 Agustus 2010.

Lihat juga: http://nobelprize.org/nobel_prizes/physics/laureates/1933/dirac-bio.html, diakses pada hari Senin, 5 Mei 2010.

vakum di setiap saat, di setiap tempat."[935]

Dari konsep keberpasangan yang komplementer pada materi dan anti-materi yang ditemukan Paul Dirac di atas, menyadarkan manusia bahwa tidak ada satupun makhluk di alam raya yang eksistensinya hanya satu atau sendiri.

Isyarat Allah tentang keberpasangan setiap makhluknya yang menunjukkan keseimbangan alam raya itu, bukan hanya untuk pasangan yang saling dapat bekerja sama, mempengaruhi dan melengkapi satu sama lain. Ternyata, Allah juga mengisyaratkan akan adanya keseimbangan karakter feminin dan maskulin dalam diri manusia, yang uniknya juga memiliki karakter positif dan negatif.

B. Klasifikasi Karakter Maskulin dan Feminin dalam Ilmu Psikologi

Para ahli seperti Spence dan Helmrich, membagi karakter feminin dalam karakter yang emosional, sensitif, ekspresif dan *nurturing*. Sedangkan maskulin dengan karakter kompetitif, aktif, independen dan instrumental.[936] Klasifikasi karakter ini, memberi nilai lebih positif bagi karakter maskulin dan terkesan lebih menilai negatif bagi karakter feminin.

Demikian dengan pendapat Unger sebagaimana yang dikutip oleh Nasarudin Umar, mengenai efek perbedaan biologis terhadap prilaku manusia, khususnya dalam perbedaan relasi gender yang menimbulkan banyak perdebatan. Menurut Unger perbedaan anatomi bilogis dan komposisi kimia dalam tubuh dianggap memiliki implikasi terhadap perkembangan emosional dan kapasitas intelektual antara laki-laki dan perempuan.[937] Pendapat Unger dapat dilihat dalam tebel berikut:

935http://www.keajaibanalquran.com/physics_pairs.html, diakses pada hari Senin, 5 Mei 2010.

Bahkan dasyatnya, konsekuensi penting dari penemuan ini menurut Agus Purwanto adalah runtuhnya hukum kekekalan massa atau hukum kekekalan materi. Mengapa demikian, karena jika electron bertemu positron keduanya akan musnah (*pair annihilation*) dan berubah menjadi gelombang radiasi foton yang bermassa nol. Artinya, baik massa maupun materi tidak lagi kekal. Sebaliknya, elektron dan pasangannya positron dapat terjadi dari foton dengan energi cukup, proses ini dikenal sebagai produksi pasangan (*pair production*).

Runtuhnya kekekalan materi mempunyai implikasi sangat serius, yakni penolakan ide jagat raya abadi, yang menjadi ruh fisika klasik. Jagat raya abadi, yang merupakan konsekuensi dari kekalnya materi serta absolutnya ruang dan waktu, sehingga alam raya hanya dapat ada dalam keabadian seperti adanya saat ini, jelas bersifat ateistik. Sebab, jika ruang dan materi ada dalam keabadian berarti tidak memerlukan pencipta, dus ateis.

Selanjutnya Purwanto menjelaskan: "Pasangan materi-anti materi digabung dengan jagat raya berkembang, memungkinkan ide jagat raya yang mengalami permualaan tanpa materi. Ide jagat raya awal tanpa materi dan berkembang menjadi jagat raya kekinian yang dipenuhi materi merupakan tema yang disebut *baryogenesis,* kelahiran materi atau *baryon*. Artinya, jagat raya tercipta pada masa lalu yang berhingga. Pertanyaannya, apa yang ada sebelum jagat raya tercipta? Muslim menjawab dengan lugas, Tuhan Allah".

Purwanto menambahkan, ditemukannya pasangan elektron dan positron, memicu ide lebih umum berupa pasangan materi-anti materi. Jagat raya yang baru, bukan jagat raya abadi. Jagat raya yang memerlukan keterlibatan sesuatu di luar dirinya sendiri, bukan jagat raya yang selalu ada dan tidak memerlukan apapun di luar dirinya. Jagat raya yang holistik bukan jagat raya yang ateistik. Disarikan dari: Agus Purwanto, *Ayat-Ayat Semesta Sisi-Sisi al-Quran yang Terlupakan* (Bandung: Mizan, 2008), cet. I, h. 332-334.

936Lihat: Spence, J., & Helmrich, R., Masculinity and Feminity Their Psichological Dimentions Correlates and Antecedent (Austin: Universitas of Texas Press, 1978). Lihat juga: Eileen Fischer & Stephen J Arnold, Sex, Gender Identity, Gender Role Attitudes, and Consumer Behavior, *Psychology & Marketing* (1986-1998); Mar/Apr 1994; 11, 2; ABI/INFORM Research, h. 163.

937Lihat: Nasarudin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender,* h. 42.

No	Laki-laki (*masculine)*	Perempuan (*feminine)*
1	Sangat agresif	Tidak terlalu agresif
2	Independen	Tidak terlalu independen
3	Tidak emosional	Lebih emosional
4	Dapat menyembunyikan emosi	Sulit menyembunyikan emosi
5	Lebih obyektif	Lebih subyektif
6	Tidak mudah terpengaruh	Mudah terpengaruh
7	Tidak submisif	Lebih submisif
8	Sangat mengetahui pengetahuan eksakta	Kurang menyenangi eksakta
9	Tidak mudah goyah terhadap krisis	Mudah goyah dalam krisis
10	Lebih aktif	Lebih pasif
11	Lebih kompetitif	Kurang kompetitif
12	Lebih logis	Kurang logis
13	Lebih mendunia	Berorientasi ke rumah
14	Lebih terampil berbisnis	Kurang terampil berbisnis
15	Lebih berterus terang	Kurang berterus terang
16	Memahami seluk beluk perkembangan dunia	Kurang memahami seluk beluk perkembangan dunia
17	Tidak mudah tersinggung	Berperasaan mudah tersinggung
18	Lebih suka berpetualang	Tidak suka berpetualang
19	Mudah mengatasi persoalan	Sulit mengatasi persoalan
20	Jarang menangis	Lebih sering menangis
21	Umumnya sebagai pemimpin	Tidak umum sebagai pemimpin
22	Penuh rasa percaya diri	Kurang rasa percaya diri
23	Lebih banyak mendukung sikap agresif	Kurang senang sikap agresif
24	Lebih ambisi	Kurang ambisi
25	Lebih mudah membedakan antara rasa dan rasio	Sulit membedakan antara rasa dan rasio
26	Lebih merdeka	Kurang merdeka
27	Tidak canggung dalam penampilan	Lebih canggung dalam penampilan
28	Pemikiran lebih unggul	Pemikiran kurang unggul
29	Lebih bebas berbicara	Kurang bebas berbicara[1]

Kalangan feminis dan Marxis menolak anggapan di atas dan menyebutnya hanya sebagai bentuk sterotip gender. Mereka membantah adanya skematisasi perilaku manusia berdasarkan jenis kelamin. Mereka berkeyakinan bahwa perbedaan peran gender tersebut bukan karena kodrat atau faktor biologis (*devine creation*), tetapi karena faktor budaya (*cultural construction*).

Para feminis menunjuk beberapa faktor yang ditunjuk sebagai agen pemasyarakatan (*agents of socialization*) sterotip gender, antara lain pengaruh bahasa, suasana keluarga, kehidupan ekonomi, dan suasana sosial politik.[938]

Pendapat Unger di atas, senada dengan yang diungkapkan Garai dan Scheinfield,[939] Eagly,[940] Wright,[941] Bernard,[942] Miller,[943] dan McGrath.[944] Namun selain sterotip yang disematkan kepada perempuan, perempuan masih memiliki nilai positif karena dinilai lebih baik dalam relasi sosial karena perempuan memiliki karakter lebih ramah.[945] Oleh sebab itu, laki-laki lebih dinilai dominan pada

938Lihat: Nasaruddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender,* 43.

939Garai dan Scheinfield, "Sex Differences in Mental and Behavioral Traits," *Genetic Psychology Monographs,* 77 (1968), 169.

940A.H. Eagly, "The Science and Politics of Comparing Woman and Man," *American Psychologist,* 50 (1995), 145-158.

941D. Wright, *The Psychology of Moral Behaviour* (Harmondsworth: Penguin, 1971).

942J Bernard, "The Rosenzweig Picture Prustation-Study: I. Norms, Reliability and Statistical Evaluation", *Journal of Psychology,* 28 (1949), 325-332.

943Miller, *Toward a New Psychology of Women* (Boston, MA: Beacon, 1986).

944E. McGrath et al., "Women and Depression: Risk Factors and Treatment Issues," *American Psychological Association* (1990).

945H.A. Turner, "Gender and Social Support: Taking the Bad with the Good?," *Sex Roles,* 30 (1994), 521-541. Lihat juga: D. Belle, "The Stress of Caring: Womens as Providers of Social Support", dalam: L. Goldberger dan S Breznitz (ed.) *Handbook of Stress: Theoritical and Clinical Aspect.* New York Free: Press (1982).

object oriented, sedangkan perempuan pada *people oriented*.[946] Demikian dengan Kanazawa membagi perbedaan kemampuan antara laki-laki dan perempuan berdasarkan perbedaan otak manusia secara biologis yang mempengaruhi karakteristik seseorang.[947]

Sementara Spence dan Helmrich, membagi karakter feminin dalam karakter yang emosional, sensitif, ekspresif dan pemeliharaan/pengasuhan. Sedangkan maskulin dengan karakter kompetitif, aktif, independen dan instrumental.[948]

Dalam penafsiran ayat al-Quran, ternyata juga banyak didapati pandangan mufassir mengenai keunggulan laki-laki laki-laki dalam kualitas intelektualnya dibanding perempuan, ayat yang sering dijadikan dalil untuk ungkapan tersebut adalah Q.S. al-Nisâ' [4]: 34. Berikut redaksi ayatnya:

اَلرِّجَالُ قَوَّامُوْنَ عَلَى النِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ اللّٰهُ بَعْضَهُمْ عَلٰى بَعْضٍ وَّبِمَآ اَنْفَقُوْا مِنْ اَمْوَالِهِمْ ۗ فَالصّٰلِحٰتُ قٰنِتٰتٌ حٰفِظٰتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللّٰهُ ۗ وَالّٰتِيْ تَخَافُوْنَ نُشُوْزَهُنَّ فَعِظُوْهُنَّ وَاهْجُرُوْهُنَّ فِى الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوْهُنَّ ۚ فَاِنْ اَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوْا عَلَيْهِنَّ سَبِيْلًا ۗ اِنَّ اللّٰهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيْرًا ﴿٣٤﴾

Dalam *Lisân al-'Arab,* kata *qawwâm* memiliki arti "*kaum pria adalah penjamin dan pelindung urusan kaum perempuan.*"[949]Demikian juga Muhammad 'Abduh,[950] Sayyid Quthub,[951] Wahbah Zuhailî[952] dan Muhammad Quraish Shihab,[953] yang memiliki pemahaman yang sama terhadap makna kata *qawwâm* yaitu melindungi, memelihara dan mengarahkan.

Menurut Musdah Mulia, dalam kerangka pengertian ini, laki-laki dituntut untuk memberikan perlindungan dan pengayoman terhadap perempuan karena adanya kelebihan yang bersifat materil, seperti kemampuan memberikan nafkah. Musdah Mulia, menekankan kelebihan yang dimiliki laki-laki dalam ayat ini, pada kelebihan materi yang dimiliki oleh laki-laki.[954]

946Mcguinnes, "Gender Differences in Cognitive Style: Implication for Mathematics Performance and Achievement," dalam LA Penner (ed.), "The Challenge of Mathematics and Science Education: Psychology Response. Washington, DC. *American Psychological Association* (1993).

947Lihat: Satoshi Kanazawa, Male brain vs. female brain I: Why do men try to figure out their relationships? Why do women talk to their cars?., Diakses 25 Mei 2011, dari: http://www.psychologytoday.com/blog/the-scientific-fundamentalist/200803/male-brain-vs-female-brain-i-why-do-men-try-figure-out-th-0. lihat juga beberapa artikel tulisan Kanazawa dengan judul: Male Brain vs. Female Brain II: What Is an "Extreme Male Brain"? What Is an "Extreme Female Brain"?, diakses 25 Mei 2011, dari: http://www.psychologytoday.com/blog/the-scientific-fundamentalist/200803/male-brain-vs-female-brain-ii-what-is-extreme-male-brain-w.

948Lihat: Spence, J., & Helmrich, R., *Masculinity and Feminity Their Psichological Dimentions Correlates and Antecedent* (Austin: Universitas of Texas Press, 1978). Lihat juga: Eileen Fischer & Stephen J Arnold, "Sex, Gender Identity, Gender Role Attitudes, and Consumer Behavior", *Psychology & Marketing* (1986-1998); Mar/Apr 1994; 11, 2; ABI/INFORM Research, 163.

949Abî al-Fadhl Jamâl al-Dîn Muhammad Ibn Mukram Ibn Manzhûr al-Afriqî al-Mishrî, *Lisân al-'Arab* (Beirût: Dâr Shâdir, 2000), cet. I, Juz. XII, 503.

950Muhammad Rashîd Ridhâ, *Tafsîr al-Manâr* (Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999), juz. V, 55-56.

951 Sayyid Quthub, *Fî Zhilâl al-Qur'ân* (Dâr al-Shurûq, 1419 M/1998 M), juz. II, 650.

952Wahbah Zuhailî, *Tasîr al-Munîr* (Damshiq: Dâr al-Fikr, 1418 H/1998 M), juz. V-VI, 54.

953Menurut Muhammad Quraish Shihab, kata "*qawwâm*" atau kepemimpinan mencakup pemenuhan kebutuhan, perhatian, pemeliharaan, pembelaan dan pembinaan. Lihat: Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah,* juz. II, 424.

954Lihat: Siti Musdah Mulia, *Muslimah Reformis, Perempuan Pembaharu Keagamaan,* 165-166. Menariknya, Musdah Mulia menyatakan peran sebagai pemimpin dalam rumah tangga adalah suatu yang tidak baku atau fungsional, tergantung pada kualitas dari suami dan isteri dalam rumah tangga. Jika perempuan memiliki kapabilitas yang mumpuni dan mandiri, peran sebagai pemimpin bisa saja beralih kepada perempuan. Selain itu Musdah juga menegaskan, konteks ayat yang berbicara pada tatanan relasi suami istri dalam ruang domestik rumah tangga pada ayat ini, tidak dapat digeneralisir sampai kepada tatanan publik, sebagaimana pendapat Asghar Ali Engineer, Riffat Hasan, Fazlul Rahman dan Amina Wadud Muhsin yang melegitimasi argumentasinya. Menurut mereka, hanya laki-laki yang memenuhi kriteria yang diisyaratkan al-Qur'an, yang berhak memimpin dalam keluarga, yaitu memiliki kelebihan dan memberi nafkah. Hal ini karena al-Qur'an tidak menyatakan bahwa semua laki-laki secara otomatis menjadi pemimpin atas semua perempuan.

Pemahaman tentang tidak secara otomatis semua laki-laki sebagai pemimpin dalam versi ulama di atas, berbeda dengan pemahaman Muhammad Quraish Shihab, yang menyatakan bahwa kata laki-laki dalam ayat ini, baik bagi suami dan laki-laki secara umum. Lihat: Muhammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah,* juz. II, 423.

Senada dengan Amina Wadud,[955] Yunahar Ilyas,[956] Nur Jannah Ismail,[957] Zaitunah Subhan,[958] dalam memahami ayat tentang kepemimpinan laki-laki dalam rumah tangga tersebut. Menurut mereka hal ini adalah karena, *pertama*: laki-laki memiliki kelebihan yang dianugerahkan kepada mereka. *Kedua,* laki-laki memiliki kewajiaban memberikan nafkah kepada keluarga. Karena di dalam al-Qur'an tidak dijelaskan kelebihan apa yang dimaksud bagi laki-laki, maka penafsiranpun dapat berfariatif. Mulai dari kelebihan laki-laki seputar fisik, intelektual dan agama.

Menariknya, al-Marâghî dan Ibn 'Âdil al-Hanbalî memberikan penjelasan yang senada dengan para tokoh di atas. Al-Marâghî dan al-Hanbalî menjelaskan tentang kelebihan laki-laki dibanding perempuan adalah, karena laki-laki memiliki tanggung jawab dalam membina dan menjaga rumah tangga serta memberikan nafkah kepada anak isterinya. Kewajiban ini tidak berlaku bagi perempuan. Demikian dengan hak waris laki-laki yang lebih banyak dibanding perempuan, karena laki-laki sekali lagi wajib memberikan nafkah kepada keluarganya.[959]

Jadi menurut keduanya, kelebihan yang dimiliki laki-laki dalam ayat ini, adalah dalam hal memberikan nafkah bagi anak isterinya dan hak waris laki-laki yang satu berbanding dua dengan perempuan, bukan pada kelebihan akal/intelektual laki-laki dibanding perempuan.

Sementara pendapat berseberangan diungkapkan Thabâthabâ'î dengan menafsirkan kelebihan laki-laki dibanding perempuan pada ayat di atas yaitu terletak pada kekuatan intelektual yang menyebabkan laki-laki lebih tahan dan tabah dalam menghadapi tantangan dan kesulitan. Sementara kehidupan perempuan, adalah kehidupan yang berlandaskan emosional dan dibangun di atas sifat kelembutan dan kehalusan.[960]

Pengertian senada juga dipahami oleh Hamka, ketika menafsirkan ayat tersebut, dengan menyatakan laki-laki memiliki kelebihan dalam hal tenaga dan kecerdasan dibanding perempuan.[961] Al-Shabûnî juga menyatakan kelebihan laki-laki terletak pada akalnya dan perempuan pada fisiknya. Meskipun Al-Shabûnî pada penjelasannya menambahkan keterangan bahwa, baik laki-laki dan perempuan dilarang saling berseteru mengenai kelebihan masing-masing, karena menurutnya telinga tidak lebih hebat dari mata, dan tangan tidak lebih hebat dari kaki.[962]

Pendapat ini juga pararel dengan penjelasan al-Zamakhsyarî dalam tafsirnya ketika menyebutkan kelebihan laki-laki dibanding perempuan antara lain adalah: akal, tegas, konsisten, pengambil keputusan, para Nabi dan ulama besar adalah dari laki-laki, pemimpin, jihad, adzan, khatib, wali dalam nikah, hak talak dan rujuk, poligami, dan lain-lain.[963] Demikian dengan Fakhr al-Râzî[964] dan al-Biqâ'î,[965] yang mengungkapkan pemahaman yang sama.

Pendapat yang tidak jauh berbeda juga diungkapkan Al-Qurṭubī yang menyatakan kelebihan laki-laki adalah dalam hal akal, managerial, kejiwaan dan naluri yang tidak dimiliki perempuan.[966]

955Amina Wadud Muhsin, *Quran and Woman* (Kuala Lumpur: Fajar Bakti, 1992).

956Yunahar Ilyas, "Kepemimpinan dalam Keluarga: Pendekatan Tafsir", *Jurnal Kajian Islam al-Insan,* No. 3, Vol. 2, 2006.

957Nur Jannah Ismail, *Perempuan dalam Pasungan Bias Laki-Laki dalam Penafsiran* (Yogyakarta: LKiS, 2003), cet. I, 272-273.

958Lihat: Zaitunah Subhan, *Tafsir Kebencian* (Yogyakarta: LKiS,1999), cet. I, 102-103, dan 175.

959al-Marâghî, Ahmad Musthafâ, *Tafsîr al-Marâghî,* juz. II, 205-206. Lihat juga: Ibn Hafsh 'Umar Ibn 'Alî Ibn 'Âdil al-Dimasyqî al-Hanbalî, *al-Lubâb fî 'Ulûm al-Kitâb* (Beirut: Dâr al-Kutub 'Ilmiyyah, 1998 M), juz. VI, 359.

960Muhammad Husain al-Thabâthabâ'î, *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qur'ân,* Juz. III, 351.

961Abdul Malik Abdul Karim Amrullah, *Tafsir al-Azhar,* Juz V-VI, 46.

962'Ali Ibn al-Jamîl al-Shabûnî, *Shafwah al-Tafâsîr,* juz. I, 255.

963Muhammad ibn 'Umar al-Zamakhsyarî *al-Kasysyâf 'an Haqâ'iq Ghawâmid al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl fî Wujûh al-Ta'wîl,* juz. I, 495.

964Muhammad al-Râzî Fakhr al-Dîn, *Tafsîr al-Kabîr wa Mafâtîh al-Ghaib,* juz. V, 92.

965Burhân al-Dîn Abî al-Hasan Ibrâhîm Ibn 'Amr al-Biqâ'î, *Nazhm al-Durar,* juz. II, 251.

966Abû 'Abdillâh Muhammad Ibn Ahmad al-Anshârî al-Qurthubî, *Al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân* (Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996 M/1417 H), cet. V, juz. III, 111.

Jika menilik realita sejarah, perempuan yang hidup pada masa Nabi juga memiliki kecakapan intelektual dan emosional yang membanggakan. Menurut Barbara Freyer Stowasser, percontohan isteri-isteri Rasulullah adalah sosok perempuan yang memiliki kepribadian yang sangat mengesankan. Isteri-isteri Nabi diceritakan adalah orang-orang yang berkepribadian: teguh dalam beribadah, murah hati, hidup demi keridaan suami, mendidik dan mengasuh sendiri anak-anaknya agar sang suami dapat berjihad dengan tenang, pengendalian diri, martabat dan kebanggaan, membela Islam dengan berani melawan orang-orang kafir, mengetahui ajaran hukum Islam, penasihat bijaksana dalam perkara-perkara agama.[967] Dari sini sangat nampak kualitas perempuan yang tidak berbeda secara intelektual dan emosional dengan laki-laki, seperti yang diungkap al-Marâghî dan mufasir yang telah disebutkan.

Pandangan yang lebih moderat dilontarkan oleh Sayyid Quthub. Menurutnya, Tuhan tidak akan menzalimi hambanya. Artinya, berbagai anugerah keistimewaan yang Tuhan berikan kepada masing-masing laki-laki dan perempuan, adalah untuk menunjang eksistensi kehidupan berumahtangga dan kehidupan sosial mereka. Bagi Sayyid Quthub, masing-masing keistimewaan fisik, akal, karakter yang dimiliki oleh laki-laki dan perempuan, adalah untuk dapat digunakan dalam menjalani fungsi masing-masing dalam kehidupan keduanya, tanpa ada satupun yang lebih istimewa dari yang lain.[968]

Dari ayat yang menjelaskan tentang kelebihan laki-laki dari perempuan di atas, dapat dipahami bahwa pemahaman para mufasir terhadap ayat tersebut berbeda-beda. Namun dapat ditarik kesimpulan bahwa, laki-laki dipandang lebih memiliki kelebihan dalam bidang akal/intelektual dan karakter yang lebih bagus dibanding perempuan. Ironisnya harus diakui, pandangan ini memberi nilai plus dan positif untuk laki-laki, namun minus dan negatif untuk perempuan.

Penulis lebih cenderung kepada pendapat Sachiko Murata. Bagi Murata, karakter feminin dan maskulin yang dimiliki masing-masing individu manusia, tidak terlepas dari sisi negatif dan positif. Ia menyebutnya dengan karakter feminin yang positif (untuk karakter yang baik) atau negatif (untuk karakter yang buruk), demikian sebaliknya dengan karakter maskulin yang juga memiliki sifat positif dan negatif.[969]

Bagi penulis, pembagian karaker positif dan negatif ini lebih logis, ketimbang hanya memposisikan laki-laki ke dalam berbagai jenis karakter aktif yang selalu positif dan perempuan pada karakter pasif yang selalu negatif, sebagaimana persepsi Unger dan Lips di atas. Senyatanya, tidak ada satupun individu manusia yang selalu berbuat/berkarakter negatif atau sebaliknya.

Namun, perdebatan tentang kelebihan laki-laki dan perempuan sebagaimana diungkap di atas tentu tidak berhenti sampai di situ. Sebaliknya, tokoh ekofeminis seperti Jean Shinoda Bolen juga terlalu mengagungkan kualitas feminin dan menganggap kualitas maskulin dalam artian negatif. Menurut Bolen, laki-laki yang dikatakan lebih dominan unsur logika dari pada emosionalnya menjadikan laki-laki berkarakter dominatif dan ambisius. Sementara budaya patriarki membentuk laki-laki menjadi sosok yang berkarakter arogan pada hubungan sosialnya dengan sesama manusia dan interaksinya dengan alam.

Bolen juga menyatakan bahwa, budaya patriarki ini memaksa perempuan selalu dibawah tekanan laki-laki dalam segala aspek dalam kehidupannya. Perempuan yang dianggap lebih dominan unsur emosional dibanding logikanya, terpaksa digiring menjadi mahluk domestik yang pasif dengan segudang pekerjaan yang mengandalkan potensi emosional perempuan yang penyabar, penyayang, pemelihara dan submisif.[970]

967Barbara Freyer Stowasser, *Women in The Qur'an, Tradition and Interpretation* (New York: Oxford University Press, 1994), 328.

968Sayyid Quthub, *Fî Zhilâl al-Qur'ân,* juz. II, 650.

969Ratna Megawangi dalam kata sambutan dalam buku karangan Sachiko Murata, *The Tao of Islam,* 10.

970Disarikan dari: Jean Shinoda Bolen, *Crossing to Avalon,* 267-270.

Selanjutnya, perdebatan akademis dua kubu yang berlawanan di atas tidak mendapat respon positif dari Louann Brizendine, karena menurutnya pemisahan potensi intelektual bagi laki-laki dan emosional bagi perempuan adalah suatu hal yang tidak dibenarkan dalam sains.

Laki-laki dan perempuan memiliki level yang sama dalam segi intelegensinya. Bahkan dalam bukunya Brizendine menyatakan bahwa, otak perempuan juga memiliki keunikan kecerdasan yang luar biasa, kerja otak yang sempurna, kecakapan dalam menjaring koneksi, kemampuan hati untuk membaca situasi (menguasai emosi), mengatur nada suara dan menenangkan pikiran, serta kemampuan untuk memecahkan konflik.[971] Demikian dengan ungkapan Dadang Hawari, seorang Psikiater Indonesia kenamaan, yang menyatakan bahwa struktur otak secara anatomis tidak ada perbedaan antara otak laki-laki dan perempuan. Faktor lingkungan yang akan membuat fungsi otak masing-masing manusia menjadi berbeda-beda tingkatan kualitasnya.[972]

C. Keseimbangan Karakter Feminin dan Maskulin dalam Diri Manusia Perspektif al-Quran

Al-Quran menggambarkan tentang konsep keberpasangan dalam segala hal yang ada dalam alam raya ini. Allah mengindikasikan hal ini dalam firman-Nya:

[973] وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُوْنَ ﴿٤٩

Bagi penulis, konsep keberpasangan yang saling melengkapi ini juga mencakup keberpasangan karakter dalam diri manusia, yaitu karakter feminin dan maskulin. Hal ini berdasarkan dari berbagai penafsiran yang dikutip dari para pakar tafsir yang menjelaskan tentang makna dari kata (أزواج) *azwâj/ pasangan* pada ayat ini.

Menurut Muhammad Quraish Shihab, di dalam al-Quran kata (أزواج) *azwâj/pasangan* dalam pengertian umum, bukan hanya untuk makhluk hidup. Dari sini ada malam ada siang, ada senang ada susah, ada atas ada bawah, demikian seterusnya. Semua (selama dia makhluk) memiliki pasangan. Hanya Sang Khalik, Allah swt yang tidak ada pasangan-Nya, tidak ada pula sama-Nya. Dari segi ilmiah, terbukti bahwa listrikpun berpasangan, ada arus positif dan arus negatif, demikian pula atom, yang tadinya diduga merupakan wujud yang terkecil dan tidak dapat terbagi, ternyata iapun berpasangan. Atom terdiri dari elektron dan proton.[974]

Muhammad Quraish Shihab juga mengutip pandangan para ahli bahasa seperti al-Raghib al-Ashfahani, kata *azwâj* digunakan untuk masing-masing dua hal yang berdampingan (bersamaan), baik

---

971Louann Brizandine, *The Female Brain* (New York: Morgan Road Books, 2006),7-8.

Lihat juga pembahasan tentang potensi intelegensi dan emosi bagi laki-laki dan perempuan, di antaranya dalam: 1) D. Adam, "Biology Does Not Make Man More Agressif than Women" dalam K Bjorkqvist and P. Niemela, eds, *Of Mice and Women: Aspect of Female Agression* (San Diego: Academic Press, 1992). 2) J. Kaiser, "Gender in The Pharmacy: Does it Matter?." *Science* 308 (5728): 1572 (2005). 3) N.S. Orzhekhovskaia, "[Sex Dimorphism of Neuron-glia Correlations in the Frontal Areas of the Human Brain]." *Morfologia* 127 (1): 7-9. (2005). 4) K. M. Perkachin, M. Heather and S. R Mercer, "Effects of Exposure on Perception of Pain Expression." *Pain* 111 (1-2): 8-12 (2004). 5) E. R. Gizewski, et al, "Gender-spesific Cerebral Activation During Cognitive Tasks Using Functioanl MRI: Comparison of Women in Midluteal Phase and Men." *Neuroradiology* 48 (1): 14-20 (2006). 6) N. M. Else-Quest, et al., "Gender Differences in Temprament: a Meta-analysis." *Psychol Bull* 132 (1): 33-72 (2006). 7) A. Azurmendi, et al, "Cognitive Abilities, Androgen Levels, and Body Mass Index in 5-year-old Children." *Horm Behav* 48 (2): 187-195 (2005). 8) R. Halari, et al., "Comparable fMRI activity with Differential Bahavioural Performance on Mental Rotation and Overt Verbal Fluency Tasks in Healthy Men and Woman." *Exp Brain Res* 169 (1): 1-4 (2006). 9) A. P. Arnold, "Sex Chromosomes and Brain Gender." *Nat Rev Neurosei* 5 (9): 701-708.

972Dadang Hawari, *Al-Qur'an Ilmu Kedokteran Jiwa dan Kesehatan Jiwa* (Yogyakarta: PT. Dana Bhakti Prima Yasa, 2004), 887.

973Dan segala sesuatu Kami ciptakan berpasang-pasangan supaya kamu mengingat kebesaran Allah.Q.S. al-Dzâriyât [51]: 49.

974Muhammad Quraish Shihab dalam menafsirkan ayat di atas merujuk kepada penafsiran Q.S. Yâsîn [36]: 36, lihat: *Tafsir al-Mishbah Pesan Kesan dan Keserasian al-Quran* (Jakarta: Lentera Hati, 2005), cet. IV, vol. 11, h. 538-539.

jantan maupun betina, binatang, manusia dan juga digunakan menunjuk kedua yang berpasangan itu. Dia juga digunakan menunjuk hal yang sama bagi selain binatang, seperti alas kaki. Selanjutnya al-Raghib menjelaskan bahwa keberpasangan tersebut bisa akibat kesamaan dan bisa juga karena bertolak belakang. Demikian dari segi bahasa.

Sedang sahabat Ibnu 'Abbas menafsirkan kata *zaujain* pada ayat di atas dalam arti *launain*.[975] Kata *laun* dalam penggunaan kosa kata bahasa Arab ini memiliki arti yang sangat luas, mencakup segala macam jenis. Oleh sebab itu, penggunaan kata *laun* dalam penafsiran kata *zaujain* yang digunakan Ibnu 'Abbas ini, menjelaskan konsep keberpasangan ciptaan Allah yang mencakup segala sesuatu di alam raya, baik yang bersifat empiris maupun non empiris. [976]

Dalam tafsir Fakhru al-Razi dikatakan, bahwa kata *zaujain* menunjukkan keberpasangan dalam jenis yang sama dan keberpasangan dalam segi berlawanan, sebagaimana keberpasangan bagi jantan dan betina. Kata *syai'in* dalam ayat ini ditafsirkan dengan jenis, baik dari jenis yang bersifat abstrak dan fisik. Dari yang berbentuk fisik ini, ada yang memiliki potensi gerak dan ada yang statis. Keberpasangan dalam segala jenis ciptaan-Nya ini, untuk menunjukkan bahwa hanya Dia Yang Satu.[977]

Dari berbagai penafsiran di atas, dapat dipahami tentang konsep keberpasangan setiap apa yang ada di alam raya, termasuk karakter tentunya. Hal ini untuk menunjukkan adanya keseimbangan di alam raya. Dapat dibayangkan jika hanya ada malam, hanya ada dingin, hanya ada gelap. Tentu kehidupan tidak akan dapat berjalan sebagaimana mestinya sepertiyang dirasakan manusia sekarang.

Dalam pandangan al-Quran, karakter maskulin dan feminin manusia dideskripsikan secara umum bagi laki-laki dan perempuan. Al-Quran juga memberikan isyarat mengenai adanya potensi karakter yang positif dan negatif bagi manusia. Pilihan karakter positif atau negatif inilah, yang pada gilirannya akan memberikan nilai akhir, apakah seseorang dipandang baik atau buruk.

Sachiko Murata juga memberikan penjelasan pembedaan karakter antara kualitas maskulin dan maskulin. Bagi Murata kualitas maskulin adalah aktif dan melimpahkan, sedangkan kualitas feminine adalah pasif, menerima dan berserah diri. Namun menurut Murata, kedua sifat ini ada dalam setiap individu manusia.

Manusia adalah makhluk yang sangat istimewa, karena memiliki seperangkat alat penting untuk menunjang eksistensinya sebagai pemimpin di muka bumi. Murata menyatakan hirarki vertikal dalam diri manusia adalah raga, jiwa (*nafs*) dan ruh. Konsep keseimbangan karakter feminin dan maskulin yang memiliki karakter positif dan negatif dalam diri manusia, dijelaskannya dalam komponen "jiwa" manusia.

Murata menjelaskan: Ruh adalah cahaya keilahian yang harus diraih oleh setiap manusia. Jiwa yang "meyerahkan" dirinya pada yang "lebih rendah" (materi, dunia, sifat-sifat negatif dan sebagainya) adalah sifat "feminin yang negatif" (sifat yang menerima dan menyerah tidak mampu melawan yang

---

975Ibnu 'Abbâs, *Tanwîr al-Miqbâs min Tafsîr Ibn 'Abbâs* (Beirût: Dâr al-Kutb al-'Ilmiyyah, 1421 H/2000 M) cet. I, h. 557.

976Dalam lisân al-'Arab kata *laun* diartikan dengan,النوع yaitu *macam/jenis*. Selain itu dikatakan bahwa: لون كل شيئ: ما فصل بينه وبين غيره. Lihat: Abî al-Fadhl Jamâl al-Dîn Muhammad Ibn Mukram Ibn Mazûr al-Afriqiy al-Mishriy, *Lisân al-'Arab* (Beirût: Dâr Shâdir, 2000), cet. I, juz. XIII, h. 259.

Untuk contoh keberpasangan dalam hal non empiris, dapat ditemui dalam sebuah Disertasi yang dibuat oleh Imam Kanafi yang menjelaskan secara komprehensif tentang relasi gender dalam metafisika sufi. Ada dua pola relasi gender dalam metafisika-sufistik dari tokoh sufi Suhrawardi yang menjadi fokus kajiannya, *pertama* yaitu relasi kuasa/dominasi (al-Qahar), yang memiliki kualitas superior, artinya berkualitas maskulin. *Kedua,* relasi cinta (*mahabbah,'isyq* dan *syauq*), yang fakir dan membutuhkan pencerahan dan penyinaran dari yang di atasnya secara intens, realitas yang berhubungan dengan cinta ini adalah berkualitas feminin. Dua pola relasi tersebut tidak bersifat permanen bagi suatu realitas wujud. Artinya, pola relasi jender dalam metafisika tersebut bersifat fungsional dan *interchangeable.* Lihat: Imam Kanafi, Metafisika Sufi dan Relasi Gender (Sebuah Studi Atas Pemikiran Suhrawardi Syaikh al-Isyraqi), Disertasi di Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta, 2008.

977Muhammad al-Râziy Fakhr al-Dîn, *Tafsîr Fakhr al-Râziy al-Musytahr bi al-Tafsîr al-Kabîr wa Mafâtîh al-Ghaib* (Beirût: Dâr al-Fikr, 1415 H/1995 M), juz. 14, h. 228.

rendah). Sedangkan jiwa yang "menyerahkan" dirinya pada yang "lebih tinggi", yaitu akal, ruh dan Tuhan adalah "sifat feminin positif" (menyerah hanya pada yang lebih tinggi).

Sebaliknya, jiwa yang "berkuasa", mendominasi, meninggikan diri, mempertuhankan diri, adalah sifat "maskulin negatif". Sementara jiwa yang ingin "mengalahkan nafsu amarah" dan ingin naik mencapai nafsu *muthmainnah* yang damai bersama Tuhan adalah sifat "maskulin positif".

Jiwa yang tenang dan damai bersama Tuhan ini adalah jiwa kesatria yang telah melebur dengan Ruh/Akal. Manusia ini telah menjadi ruh aktif (maskulin positif) yang dapat mengontrol dan menguasai jiwa dan raga agar selaras dengan cahaya Ruh dan Akal.[978] Demikian penjelasan Murata mengenai jiwa feminin dan maskulin yang keduanya dapat dinilai positif dan negatif dalam diri manusia.

Tentang karakter manusia yang memiliki nilai/sisi positif dan negatif, penulis juga menemukan istilah yang digunakan oleh Iman Ghazali dalam membagi dua jenis akhlak/karakter, yaitu: kepada karakter yang baik (*husn al-khulq*) dan karakter yang buruk (*sû' al-khulq*) sebagaimana diungkap di depan.

Namun sesuai dengan isyarat yang juga ditangkap dari al-Qur'an mengenai dua jenis karakter manusia pada Q.S. al-Shams [91]: 7-8 yang menggunakan kalimat "*fujûrahâ wa taqwâhâ"* atau karakter yang buruk dan baik, maka pembagian dua jenis karakter dalam Disertasi ini juga di bagi menjadi dua, yaitu: "*al-nafsu al-fujûriyyah"* atau karakter yang buruk dan "*al-nafsu al-taqwa'iyyah"* atau karakter yang baik. Isyarat ini diambil dari ayat yang berbunyi:

وَنَفْسٍ وَّمَا سَوّٰىهَا ۙ ﴿٧﴾ فَاَلْهَمَهَا فُجُوْرَهَا وَتَقْوٰىهَا ۙ ﴿٨﴾[979]

Hamka dalam tafsirnya, menafsirkan kata "*fujûrahâ wa taqwâhâ"* pada ayat di atas, dengan kepribadian/karakter manusia yang buruk dan yang baik. [980]

Selanjutnya, karakter maskulin bagi manusia adalah karakter yang berhubungan dengan sifat kemuliaan. Karakter maskulin yang positif adalah karakter yang bijaksana dan kesatria atau jiwa/karakter yang dapat mengalahkan nafsu amarah. Oleh sebab itu, karakter maskulin adalah karakter yang juga berhubungan dengan logika. Dengan demikian, berbagai karakter yang berhubungan dengan karakter yang aktif, independen, obyektif, responsif, progresif dan visioner masuk dalam kategori karakter maskulin.

Sedang karakter maskulin negatif adalah karakter manusia yang dominatif dan menuhankan diri. Maka berbagai karakter yang berhubungan dengan karakter manusia yang arogan, masuk dalam ketegori maskulin negatif.

Untuk karakter feminin, adalah karakter berhubungan dengan sifat keindahan. Jika di atas telah dikatakan bahwa karakter feminin yang positif adalah karakter yang mengalah pada yang lebih tinggi yaitu akal dan ruh, artinya karakter ini adalah karakter yang berhubungan dan berdasarkan pertimbangan hati (intuisi/emosi). Oleh sebab itu berbagai karakter manusia yang berhubungan dengan perasaan kasih sayang, submisif, keteraturan dan kreatifitas masuk dalam kategori karakter feminin positif.[981]

978Disarkan dari: Sachiko Murata, *The Tao of Islam, A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought* (Albany, N.Y. State: University of New York Press), 1992. Lihat juga: Ratna Megawangi, dalam *Sekapur Sirih* buku karangan: Sachiko Murata, *The Tao of Islam, Kitab Rujukan Tentang Relasi Gender dalam Kosmologi dan Teologi Islam,* Bandung: Mizan, 1996, cet. I., h. 10.

979Dan jiwa serta penyempurnaannya (ciptaannya), 7. Maka Allah mengilhamkan kepada jiwa itu (jalan) kefasikan dan ketakwaannya. 8 (Q.S. al-Shams [91]: 7-8)

980Abdul Malik Abdul Karim Amrullah, *Tafsir al-Azhar*, juz. XXIX-XXX, 174.

981Sebagaimana karakter feminin dan maskulin yang berpasangan, dalam proses kehidupan segala makhluk di alam raya, setiap orang tahu bahwa hanya dengan penyatuan kedua prinsip keberpasangan inilah kehidupan dapat terus ada. Kehidupan tidak mungkin ada tanpa *systole* dan *diastole* detak jantung, tanpa menghirup dan menghembuskan, atau kerja listrik tanpa adanya dua kutub, dan seterusnya. Lihat: Annemary Schimmel, dalam kata pengantar buku Sachiko Murata, *The Tao of Islam,* vii-viii.

Karakter feminin yang negatif adalah karakter yang mengalah pada yang lebih rendah, yaitu hawa nafsu. Maka berbagai karakter yang mengalah pada emosi negatif seperti subyektif dan pasif masuk dalam kategori feminin negatif.

Selanjutnya, dalam analisa penulis mengenai isyarat ekualitas antara karakter feminin dan maskulin yang memiliki sisi/nilai positif dan negatif dalam individu seseorang dalam al-Qur'an, secara umum dapat diklasifikasikan sebagai berikut:

No	Kriteri sifat	Nomor surat dan ayat
1	Identitas gender dengan kata sifat yang disandarkan kepada bentuk mudhakkar dan mu'annath.	
	Mudhakkar positif:	
	مسلمون	33/35, 2/132, 3/52, 3/102, 3/64.
	مؤمنون	9/72, 2/285, 3/28, 3/122, 4/126.
	صالحون	7/168, 21/105.
	قانتين	33/35, 16/22.2
	صادقين	33/35.
	صابرين	33/35.
	خاشعين	33/35.
	Mu'annath positif:	
	مسلمات	66/5, 33/35, 66/5.
	مؤمنات	4/25, 5/5, 9/72, 24/23, 33/49.
	صالحات	4/34.
	قنتات	33/35.
	صادقت	33/35.
	صابرات	33/35.
	خاشعات	33/35.
2	Identitas gender dengan karakter feminin dan maskulin positif	
	Karakter maskulin positif	
	Konsisten	8/45.
	Mendunia	17/70, 49/13.
	Kompetitif	18/30.
	Aktif (mujâhidîn)	4/95, 47/31.
	Obyektif	
	a. muqsithîn (orang-orang yang adil)	5/42, 49/9, 60/8.
	b. shâdiqûn (orang-orang yang benar)	49/15, 14/17.
	Logis (ya'qilûn)	2/164, 13/4, 16/12, 29/35.
	Independen	8/53.
	Petualang (intasyara)	62/9.
	Komunikatif	3/159.
	Keseimbangan rasio dan rasa	49/9-10.
	Kemampuan memimpin	27/23.3
	Lebih merdeka (yantashirûn/membela diri)	42/39.
	Lebih bebas bicara	55/3-4.

No	Kriteri sifat	Nomor surat dan ayat
	Visioner	3/104.
	Responsif	3/114.
	Progressif	17/36.
	Produktif	16/97.
	Karakter feminin positif	
	Taat/Submisif	8/46, 2/21, 1/5.
	Sabar	8/66.
	Empati	33/29.
	Pemurah	57/18.
	Tawakal	12/67, 14/12, 39/38, 3/159.
	Taqwa (rasa takut)	2/177, 8/34, 13/35, 25/15, 39/33, 47/15.
	Senang memberi	2/3.
	Ikhlas	12/24, 15/40, 37/40, 37/74.
	Memohon ampun	51/18.
	Bersyukur	86/3.
	Menerima saran/bijak	2/206.
	Pemaaf	3/159.
	Egaliter	49/13.
	Kreatif	13/11.
	Tenang	33/35, 66/5, 89/27.
	Koperatif	3/103.
3	Identitas gender dengan karakter feminin dan maskulin negatif	
	Karakter maskulin negatif	
	Arogan (mutakabbirîn)	16/69, 39/60, 39/72, 40/76.
	Aktif dominatif (merusak/mufsidîn)	2/12, 2/60, 7/74, 11/85, 26/183, 38/28.
	Eksploitatif	42/2.
	Arogan/sombong	17/83, 17/37.
	Senang membantah	18/54.
	Dominatif	96/6-7.
	Matrealistis (world oriented)	100/8.
	Eksessif dalam membangkang	75/5.
	Ambisius	22/51, 2/217.
	Boros	17/26-27.
	Karakter feminin negatif	
	Subyektif	
	Mukhsirîn (tidak jujur dalam takaran)	26/181.
	Tajassus (mencari-cari kesalahan orag lain)	49/12.
	Sensitif/egois (yaskhatûn)	9/58.4
	Reseptif (yang pasif)	2/60.
	Lemah	4/28.
	Berkeluh kesah	70/19-20.
	Sulit mengatasi persoalan	10/19, 19/37.

No	Kriteri sifat	Nomor surat dan ayat
	Mudah goyah dalam krisis	10/12.
	Sulit menyembunyikan emosi (sedih)	9/40, 15/88, 29/33.
	Lebih mudah menangis	19/23-24.
	Kurang independen	103/3.

Untuk lebih memahami akan contoh pembagian karakter feminin dan maskulin dalam diri manusia dari tabel di atas, berikut akan diuraikan tentang karakter maskulin positif dan negatif, serta karakter feminin positif dan negatif dalam diri manusia dalam perspektif al-Quran.

Tentang karakter maskulin positif bagi manusia tergambar dalam sifat keutamaan manusia, yang senantiasa saling berlomba untuk berbuat yang terbaik demi meraih prestasi. al-Quran mengisyaratkan:

[982]مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ اَوْ اُنْثٰى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً ۚ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ اَجْرَهُمْ بِاَحْسَنِ مَا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ ﴿٩٧

Karakter yang ditekankan dalam ayat ini adalah karakter orang yang **aktif dan produktif** (maskulin), karakter ini digambarkan untuk kedua jenis manusia. Untuk karakter aktif dan produktif ini adalah karakter **maskulin yang positif**, karena karakter yang digambarkan adalah karakter yang berbuat baik. Dalam ayat ini ditekankan bahwa laki-laki dan perempuan dalam Islam mendapat pahala yang sama dan bahwa amal saleh harus disertai iman.

Dalam konteks kehidupan sosial, menurut Nasarudin Umar, ayat di atas mengisyaratkan konsep kesetaraan jender yang ideal dan memberikan ketegasan bahwa prestasi individual, baik dalam bidang spiritual maupun urusan karier profesional, tidak mesti dimonopoli oleh salah satu jenis kelamin saja. Laki-laki dan perempuan memperoleh kesempatan yang sama meraih prestasi optimal. Meskipun kenyataan dalam masyarakat konsep ideal ini masih membutuhkan proses dan sosialisai.

Untuk karakter maskulin negatif, dapat diketahui dalam ayat yang menceritakan sifat manusia yang **aktif dan produktif** tapi justru senang **berbuat kerusakan** (**maskulin negatif**). Allah mengingatkan manusia tentang bahayanya sifat merusak ini bagi kelestarian ekosistem di bumi, Allah berfirman:

[983] ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ اَيْدِى النَّاسِ لِيُذِيْقَهُمْ بَعْضَ الَّذِىْ عَمِلُوْا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُوْنَ ﴿٤١

Perbuatan tangan manusia yang mengakibatkan kerusakan dalam ayat di atas, adalah sebagai bentuk aktifitas (aktif-maskulin) yang dijelaskan dalam bentuk umum bagi manusia. Oleh sebab itu, kedua jenis manusia memiliki potensi yang sama dalam berbuat kerusakan.

Namun perlu disadari, bahwa maksud Allah mendatangkan bencana bagi manusia setelah perbuatan manusia yang merusak tatanan alami ekositem alam adalah untuk membuat manusia agar kembali kepada ajaran Allah dan melakukan perbuatan yang benar sesuai dengan ajaran agama.

Selain itu kata kerusakan yang dibuat manusia dalam ayat di atas dalam arti berjangkitnya berbagai macam kesukaran dan kemaksiatan dalam hidup. Sementara untuk sifat/karakter **feminin positif** manusia secara umum salah satunya adalah sifat **submisif**, Allah mengisyaratkan hal ini di dalam al-Quran:

982Barangsiapa yang mengerjakan amal saleh, baik laki-laki maupun perempuan dalam keadaan beriman, Maka Sesungguhnya akan kami berikan kepadanya kehidupan yang baik dan Sesungguhnya akan kami beri balasan kepada mereka dengan pahala yang lebih baik dari apa yang Telah mereka kerjakan. (Q.S. al-Nahl [16]: 97).

983Artinya: Telah nampak kerusakan di darat dan di laut disebabkan Karena perbuatan tangan manusi, supay Allah merasakan kepada mereka sebahagian dari (akibat) perbuatan mereka, agar mereka kembali (ke jalan yang benar). (Q.S. al-Rûm [30]: 41).

وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ ۖ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا ۚ أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ ۚ أُولَٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ ﴿١٧٩﴾

Submisif/pengabdian adalah salah satu dari karakter feminin yang positif. Bentuk perintah ibadah sebagai suatu indikasi tunduk dan pengabdian seorang hamba kepada Sang Pencipta yang digambarkan dalam ayat di atas adalah, kepada manusia secara umum. Karena jika manusia tidak memiliki karakter ini, maka ia diibaratkan seperti binatang bahkan lebih buruk dari binatang (Q.S. al-A'râf [7]: 179).

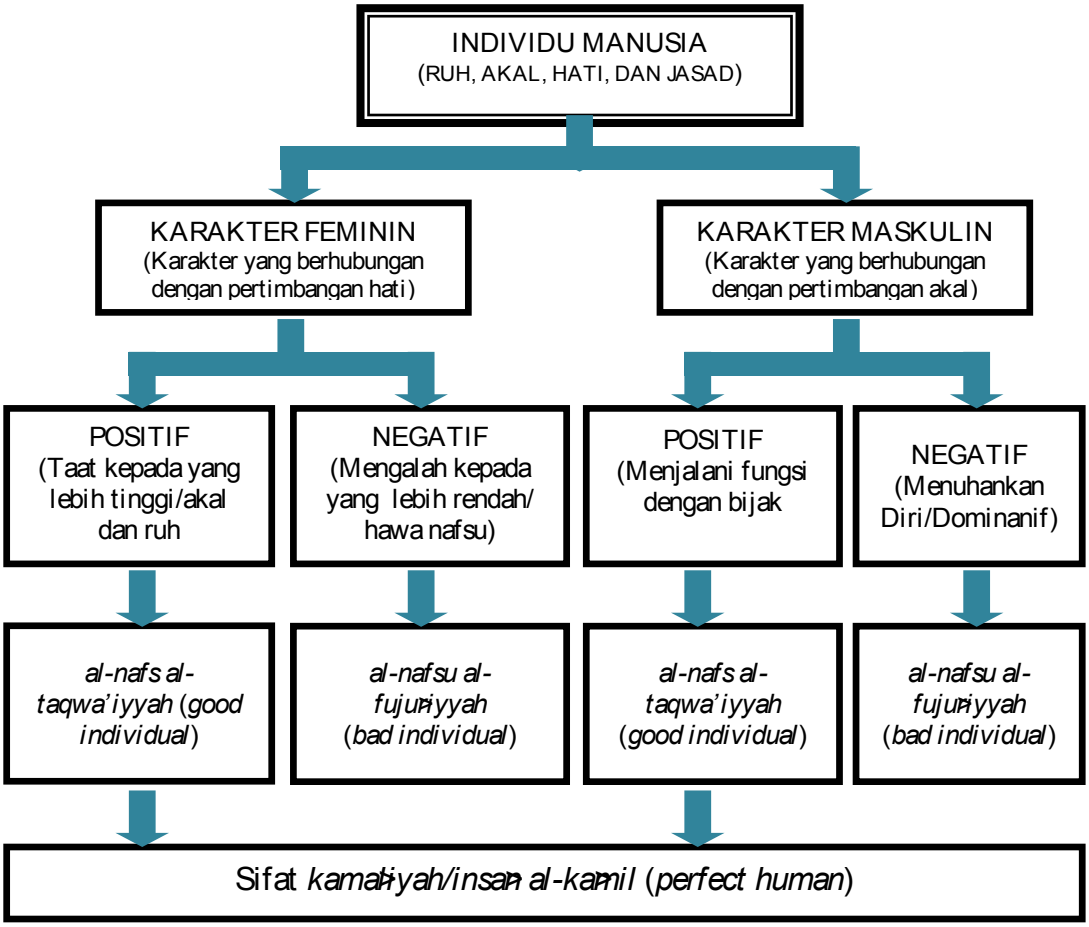
Untuk contoh kategori feminin negatif, yaitu karakter manusia yang emosional/egois. Manusia cenderung kepada kesenangan. Akan tetapi jika ada suatu hal yang tidak menyenangkan hatinya, biasanya manusia secara spontan akan meluapkan ekspresi marahnya, meskipun hal tersebut menentang kebenaran. Hal ini diisyaratkan al-Quran dalam surat al-Taubah [9]: 58.

وَمِنْهُم مَّن يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ ۖ فَإِنْ أُعْطُوا مِنْهَا رَضُوا وَإِن لَّمْ يُعْطَوْا مِنْهَا إِذَا هُمْ يَسْخَطُونَ ﴿٥٨﴾

Ayat di atas menjelaskan tentang sifat manusia yang egois dan ingin menang sendiri, kata (يسختون) *yaskhatûn/mereka marah* ditafsirkan oleh al-Jazâ'iri dalam arti hati mereka tidak senang/tidak menerima. Padahal, apa yang tidak disenanginya adalah ketetapan untuk keadilan. Artinya, kemarahan mereka tidak beralasan.

Demikian sedikit ulasan dari klasifikasi karakter manusia. Dari sini didapati gambaran, bahwa al-Quran mendeskripsikan tentang keseimbangan karakter feminin dan maskulin dalam diri manusia. Sementara faktor nilai baik buruknya karakter feminin dan maskulin dalam diri manusia adalah, sifat positif dan negatif yang diantisipasi al-Quran agar manusia dapat dengan bijak memilihnya.

Di sinilah peran kecerdasan manusia dipersilahkan Al-Quran untuk menentukan pilihan karakter yang dapat merepresentasikan pribadinya. Bukan suatu hal yang aib, jika laki-laki memiliki karakter feminin dan bukan suatu yang janggal jika perempuan memiliki karakter maskulin. Bagi individu yang bijak, tentu memilih untuk menyeimbangkan kedua potensi feminin dan maskulin dalam dirinya, tentunya dengan mengoptimalkan karakter positif, dan sedapat mungkin meminimalisir karakter negatif dalam dirinya. Selanjutnya, berikut adalah tabel tentang konsep keseimbangan karakter feminin dan maskulin bagi setiap individu manusia:



Dari gambaran di atas dapat dipahami, bahwa setiap individu manusia memiliki karakter feminin dan maskulin dalam dirinya. Manusia yang ingin memiliki karakter yang sempurna (karakter *insan kamil*), maka harus terus belajar menyeimbangkan karakter feminin dan maskulin dalam dirinya yang memiliki sisi/nilai yang positif.

Menariknya, selain isyarat keseimbangan karakter feminin dan maskulin dalam setiap individu manusia, di dalam al-Quran juga terdapat isyarat tentang keseimbangan karakter feminin dan maskulin pada makhluk di alam raya yang dapat manusia pelajari. Bukan suatu aib bagi bulan yang membutuhkan cahaya matahari, untuk menjadi penghias langit di malam hari, karena dari cahaya mataharilah bulan banyak memberikan manfaat bagi makhluk di bumi. Bukan suatu yang janggal juga jika matahari menjadi motivator makhluk untuk beraktifitas di pagi hari, kehangatan sinarnya menstimulus makhluk untuk mengejar waktu, bahkan sinarnya memberikan kehidupan makhluk yang ada di bumi. Matahari sebagai "*muannath*" yang perkasa dan penuh kehangatan, bulan sebagai "*mudzakkar*" pasif yang bersinar sesuai pantulan cahaya matahari yang diterimanya, namun keduanya tunduk pada ketentuan Sang Pencipta, untuk senantiasa beribadah kepada Allah dan memberikan manfaatnya bagi manusia.

D. Kesimpulan

Dari sekelumit penjelasan di atas, dapat dipahami bahwa al-Quran cenderung memberikan keluasan kepada manusia dalam memilih karakter yang dapat merepresentasikan kepribadian masing-masing individu. Jika keseimbangan karakter maskulin dan feminin dalam diri manusia lebih dapat dipahami

secara komprehensif, maka diharapkan dari cara pandang ini dapat merubah pola fikir manusia secara fundamental tentang klasifikasi karakter feminin dan maskulin secara terpisah dalam diri manusia.

Menurut hemat penulis, dalam aplikasi keseimbangan karakter feminin dan maskulin bagi masing-masing individu dalam interaksi sosialnya di masyarakat, ungkapan yang lebih netral dan dapat mengakomodir bagi baik laki-laki dan perempuan adalah, bagaimana manusia memilih karakter feminin dan maskulin sesuai dengan kesempatan dan kondisi yang ada untuk menunjang perannya dalam kehidupan sosial masyarakat. Karakter bersifat *interchangeable* dan komplementer. Laki-laki dan perempuan adalah sesama hamba Allah yang memiliki amanah kekhalifahan di muka bumi, yang dapat saling melengkapi untuk meraih prestasi. Pendapat ini mengusung semangat ajaran universal al-Quran tentang kesetaraan dan kesempatan yang sama bagi laki-laki dan perempuan untuk sama-sama berhasil dalam meraih kesuksesan hidup di dunia dan akhirat.

Selama salah satu di antara laki-laki dan perempuan masih memproklamirkan diri lebih unggul dan lebih baik dibanding yang lain, yang berimplikasi pada peran sosial laki-laki dan perempuan di masyarakat, maka persoalan ketimpangan gender tidak akan pernah usai. Sebagaimana penjelasan di atas, manusia seharusnya justru dapat menjalin interaksi yang koperatif. Konsep keberpasangan yang komplementer di atas dapat menjadi acuan dasar bagi manusia.

Hal ini senada dengan ungkapan Nasarudin Umar yang berpendapat, salah satu obsesi al-Quran ialah terwujudnya keadilan di dalam masyarakat. Keadilan dalam al-Quran mencakup segala segi kehidupan manusia, baik sebagai individu maupun sebagai anggota masyarakat. Karena itu, al-Quran tidak mentolelir segala bentuk penindasan, baik berdasarkan kelompok etnis, warna kulit, suku bangsa, dan kepercayaan, maupun yang berdasarkan jenis kelamin. Jika terdapat suatu hasil pemahaman atau penafsiran yang bersifat menindas atau menyalahi nilai-nilai luhur kemanusiaan, maka hasil pemahaman dan penafsiran tersebut terbuka untuk diperdebatkan.[984]

REFERENSI

A. Azurmendi, et al, "Cognitive Abilities, Androgen Levels, and Body Mass Index in 5-year-old Children." *Horm Behav* 48 (2): 187-195 (2005).

Adam, D. "Biology Does Not Make Man More Agressif than Women" dalam K Bjorkqvist and P. Niemela, eds, *Of Mice and Women: Aspect of Female Agression* (San Diego: Academic Press, 1992).

Amrullah,Abdul Malik Abdul Karim *Tafsir al-Azhar,* Jakarta: Pustaka Panji Mas, 2000.

Arnold, A. P. "Sex Chromosomes and Brain Gender." *Nat Rev Neurosei* 5 (9): 701-708.

Belle, D. "The Stress of Caring: Womens as Providers of Social Support", dalam: L. Goldberger dan S Breznitz (ed.) *Handbook of Stress: Theoritical and Clinical Aspect.* New York Free: Press (1982).

Bernard, J. "The Rosenzweig Picture Prustation-Study: I. Norms, Reliability and Statistical Evaluation", *Journal of Psychology,* 28 (1949), 325-332.

al-Biqâ'î, Burhān al-Dīn Abī al-H{asan Ibrāhīm Ibn 'Amr. *Naz}m al-Durar fī Tanāsub al-Āyāt wa al-Suwar.* Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1415 H/1995 M, cet. I.

Bolen, Jean Shinoda. *Crossing to Avalon, A Woman's Midlife Quest for the Sacred Feminine* (San Fransisco: Harper Collins, 2004), cet. X.

Bolen, Jean Shinoda. *Crossing to Avalon, A Woman's Midlife Quest for the Sacred Feminine.* San Fransisco: Harper Collins, 2004, cet. X.

984 Lihat: Nasarudin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender,* h. 265.

Brizandine, Louann. *The Female Brain,* New York: Morgan Road Books, 2006.

E. McGrath et al., "Women and Depression: Risk Factors and Treatment Issues," *American Psychological Association* (1990).

E. R. Gizewski, et al, "Gender-spesific Cerebral Activation During Cognitive Tasks Using Functioanl MRI: Comparison of Women in Midluteal Phase and Men." *Neuroradiology* 48 (1): 14-20 (2006).

Eagly, A.H., "The Science and Politics of Comparing Woman and Man," *American Psychologist,* 50 (1995), 145-158.

Eileen Fischer & Stephen J Arnold, "Sex, Gender Identity, Gender Role Attitudes, and Consumer Behavior", *Psychology & Marketing* (1986-1998); Mar/Apr 1994; 11, 2; ABI/INFORM Research, 163.

Febriani, Nur Arfiyah. *Ekologi Berwawasan Gender dalam Perspektif al-Quran,* Jakarta: YPM, 2011.

Fischer, Eileen & Stephen J Arnold, Sex, Gender Identity, Gender Role Attitudes, and Consumer Behavior, *Psychology & Marketing* (1986-1998); Mar/Apr 1994; 11, 2; ABI/INFORM Research, h. 163.

Garai dan Scheinfield, "Sex Differences in Mental and Behavioral Traits," *Genetic Psychology Monographs,* 77 (1968), 169.

Hawari, Dadang. *Al-Qur'an Ilmu Kedokteran Jiwa dan Kesehatan Jiwa* (Yogyakarta: PT. Dana Bhakti Prima Yasa, 2004), 887.

Hilary M. Lips, *Sex and Gender an: Introduction,* California: Mayfield Publishing Company, 1993.

http://nobelprize.org/nobel_prizes/physics/laureates/1933/dirac-bio.html, diakses pada hari Senin, 5 Mei 2010.

http://www.keajaibanalquran.com/physics_pairs.html, diakses pada hari Senin, 5 Mei 2010.

Ibn 'Âdil, Ibn Hafsh 'Umar Ibn 'Alî al-Dimasyqî al-Hanbalî. *al-Lubâb fî 'Ulûm al-Kitâb,* Beirut: Dâr al-Kutub 'Ilmiyyah, 1998 M.

Ibn Abî Hatim, 'Abd al-Rahman Ibn Muhammad Ibn Idrîs al-Râzî. *Tafsîr Ibn Abî Hâtim,* Makkah al-Mukarramah: Maktabah Nazâr Mushthafâ al-Bâz, 1419 H/1999, cet. II.

Ibn Manzhûr, Abî al-Fadhl Jamâl al-Dîn Muhammad Ibn Mukram al-Afriqî al-Mishrî. *Lisân al-'Arab,* Beirût: Dâr Shâdir, 2000, cet. I.

Ibn Mazûr, Abî al-Fadhl Jamâl al-Dîn Muhammad Ibn Mukram al-Afriqiy al-Mishriy, *Lisân al-'Arab,* Beirût: Dâr Shâdir, 2000, cet. I.

Ibnu 'Abbâs, *Tanwîr al-Miqbâs min Tafsîr Ibn 'Abbâs,* Beirût: Dâr al-Kutb al-'Ilmiyyah, 1421 H/2000 M, cet. I.

Ilyas, Yunahar. "Kepemimpinan dalam Keluarga: Pendekatan Tafsir", *Jurnal Kajian Islam al-Insan,* No. 3, Vol. 2, 2006.

Ismâ'îl, Muhammad Bakr. *Mu'minât lahunn 'inda Allâh Sha'nun,* Qâhirah: Dâr al-Manâr, 1422 H/2001 M, cet. I.

Ismail, Nur Jannah. *Perempuan dalam Pasungan Bias Laki-Laki dalam Penafsiran,* Yogyakarta: LKiS, 2003, cet. I.

al-Jazâ'irî, Abî Bakar Jâbir. *Aysar al-Tafâsîr li Kalâm al-'Alî al-Kabîr,* Madînah al-Munawwarah: Maktabah al-'Ulûm wa al-Hikam, 1416 H/1995, cet. I.

Kaiser, J. "Gender in The Pharmacy: Does it Matter?." *Science* 308 (5728): 1572 (2005).

Kanafi, Imam. Metafisika Sufi dan Relasi Gender (Sebuah Studi Atas Pemikiran Suhrawardi Syaikh al-Isyraqi), Disertasi di Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta, 2008.

Kanazawa, Satoshi. Male brain vs. female brain I: Why do men try to figure out their relationships? Why do women talk to their cars?., Diakses 25 Mei 2011, dari: http://www.psychologytoday.com/blog/the-scientific-fundamentalist/200803/male-brain-vs-female-brain-i-why-do-men-try-figure-out-th-0.

Kanazawa, Satoshi. Male Brain vs. Female Brain II: What Is an "Extreme Male Brain"? What Is an "Extreme Female Brain"?, diakses 25 Mei 2011, dari: http://www.psychologytoday.com/blog/the-scientific-fundamentalist/200803/male-brain-vs-female-brain-ii-what-is-extreme-male-brain-w.

al-Marâghî, Ahmad Musthafâ, *Tafsîr al-Marâghî,*Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1418 H/1998 M.

Mcguinnes, "Gender Differences in Cognitive Style: Implication for Mathematics Performance and Achievement," dalam LA Penner (ed.), "The Challenge of Mathematics and Science Education: Psychology Response. Washington, DC. *American Psychological Association* (1993).

Megawangi, Ratna. dalam sekapur sirih buku karangan: Sachiko Murata, *The Tao of Islam, Kitab Rujukan Tentang Relasi Gender dalam Kosmologi dan Teologi Islam.* Bandung: Mizan, 1996, cet. I.

Miller, *Toward a New Psychology of Women* (Boston, MA: Beacon, 1986).

Muhsin, Amina Wadud. *Quran and Woman,* Kuala Lumpur: Fajar Bakti, 1992.

Mulia, Siti Musdah. *Muslimah Reformis, Perempuan Pembaharu Keagamaan,*Bandung: Mizan, 2005.

Murata, Sachiko. *The Tao of Islam, A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought,* Albany, N.Y. State: University of New York Press, 1992.

N. M. Else-Quest, et al., "Gender Differences in Temprament: a Meta-analysis." *Psychol Bull* 132 (1): 33-72 (2006).

Nasarudin Umar, *Argumen Kesetaraan Gender,* Jakarta: Paramadina, 2001.

Orzhekhovskaia, N.S. "[Sex Dimorphism of Neuron-glia Correlations in the Frontal Areas of the Human Brain]." *Morfologia* 127 (1): 7-9. (2005).

Paul, Dirac, A. M. (1933-12-12). "Theory of Electrons and Positrons". The Nobel Foundation. Lihat:http://nobelprize.org/nobel_prizes/physics/laureates/1933/dirac-lecture.html. Diakases pada tanggal, 20 Agustus 2010.

Perkachin, K. M. M. Heather and S. R Mercer, "Effects of Exposure on Perception of Pain Expression." *Pain* 111 (1-2): 8-12 (2004).

Purwanto, Agus. *Ayat-Ayat Semesta Sisi-Sisi al-Quran yang Terlupakan,* Bandung: Mizan, 2008, cet. I.

al-Qurthubî, Abû 'Abdillâh Muhammad Ibn Ahmad al-Anshârî. *Al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân,* Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996 M/1417 H, cet. V.

Quthub, Sayyid. *Fî Zhilâl al-Qur'ân,* Dâr al-Shurûq, 1419 M/1998 M.

R. Halari, et al., "Comparable fMRI activity with Differential Bahavioural Performance on Mental Rotation and Overt Verbal Fluency Tasks in Healthy Men and Woman." *Exp Brain Res* 169 (1): 1-4 (2006).

al-Râziy, Muhammad Fakhr al-Dîn. *Tafsîr Fakhr al-Râziy al-Musytahr bi al-Tafsîr al-Kabîr wa Mafâtîh al-Ghaib,* Beirût: Dâr al-Fikr, 1415 H/1995 M.

Ridhâ, Muhammad Rashîd. *Tafsîr al-Manâr,* Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999.

Schimmel, Annemary. dalam kata pengantar buku karangan: Sachiko Murata, *The Tao of Islam, Kitab Rujukan Tentang Relasi Gender dalam Kosmologi dan Teologi Islam.* Bandung: Mizan, 1996, cet. I.

al-Shabûnî, 'Ali Ibn al-Jamîl. *Shafwah al-Tafâsîr,* Madīnah Naṣr: Dār al-S{abūnī, 1417 H/1998M.

al-Shiddieqiy, Teungku Muhaammad Hasbi. *Tafsir al-Quranul Majid, AN-NUR,* Semarang: PT Pustaka Rizki Putra, 2000, cet. II.

Shihab, Muhammad Quraish. *Tafsir al-Mishbah,* Jakarta: Lentera Hati, 2005.

Spence, J., & Helmrich, R. *Masculinity and Feminity Their Psichological Dimentions Correlates and Antecedent*, Austin: Universitas of Texas Press, 1978.

Stowasser, Barbara Freyer. *Women in The Qur'an, Tradition and Interpretation,* New York: Oxford University Press, 1994.

Subhan, Zaitunah. *Tafsir Kebencian,* Yogyakarta: LKiS,1999, cet. I.

Tarek Sibai, et. al.,Violent behavior among adolescents in post-war Lebanon: the role of personal factors and correlation with other problem behaviors, Journal of Public Health. Oxford: Mar 2009. Vol. 31, Iss. 1; pg. 39.

al-Thabâthabâ'î, Muhammad Husain *al-Mîzân fî Tafsîr al-Qur'ân,* Teheran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 1397 H, cet. III.

Turner, H.A. "Gender and Social Support: Taking the Bad with the Good?," *Sex Roles,* 30 (1994), 521-541.

Unger, Rhoda K. *Female and Male Psychological Perspectives,* New York, t.p: 1979.

Wadud, Amina. *Quran and Woman Rereading the Sacred Text from a Womans* Perspective, New York: Oxford University, 1999.

Wright, D. *The Psychology of Moral Behaviour,* Harmondsworth: Penguin, 1971.

al-Zamakhsharī, Muḥammad Ibn 'Umar. *al-Kashshāf 'an-H{aqā'iq Ghawāmid al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūh al-Ta'wīl.* Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995 M/1415 H.

Zuhailî, Wahbah. *Tasîr al-Munîr,* Damshiq: Dâr al-Fikr, 1418 H/1998 M.

Agama Korupsi dan Negara: Sebuah Analisis Problem Hukum Islam di Indonesia

Oleh Muhammad Julijanto[985]

Abstract

Corruption is not only a question of law alone, but also the social, economic, political, cultural and religious. Corruption is an act that is cursed by the people, because of a catastrophe and misery in perpetual poverty. Three sources of disease states which cause the state to be weak; among others: a weak political system led to political corruption, weak law enforcement-judicial corruption, and bureaucratic mess-bureaucratic corruption. So the effectiveness of development never alleviate the people from economic problems.

Religion has a strategic role to fill niches and orientation of the life of the nation. Substance of religion will make people who are connecting between the physical act with the values of their religion. The lie can not be manipulated with mathematical truth, logic and the results of the audit of financial statements, not based on moral and religious ethics.

Islam rich source of values and ethics in life. Faith is able to color the decision-making behavior in a better, civilized, and humane. The movement of religious values indicate that religion is not only the issue of heart and faith, but also a question of cognitive content.

Anti-corruption agenda is an endless struggle. Strengthening and increasing prevention efforts should be made primarily to the anti-corruption education from an early age through formal educational institutions, informal, family environmental education, and preventive revised rules and regulations while providing strict sanctions. It takes a strong leader against corruption, strict law enforcement, as well as a clean bureaucracy to fight corruption.

Kata Kunci: Religion, Corruption and State

Pendahuluan

Agenda pemberantasan korupsi adalah perjuangan yang tanpa akhir. Sekali lengah bibit-bibit generasi korup akan lahir terus. Perjuangan pemberantasan korupsi akan menjadi lemah karena kewenangan lembaga pemberantas korupsi semakin berkurang, selalu dirongrong, dan ditumpulkan oleh mafioso.

Sebagai kejahatan terorganisir, korupsi merupakan kerja kolektif untuk menyembunyikan, untuk mengatur, dan untuk menerobos mengelabui, membuat sistem yang korup dan menjadi kejahatan yang tersembunyi di balik layar, sehingga dalam bahasa sosiologi disebut *white colar crime*-kejahatan kerah putih. Mereka menggunakan keahlian dan profesionalitasnya untuk membuat alibi-alibi keuangan yang seakan benar tapi hakikatnya laporan palsu. Cara kerjanya rapi kalau orang awam akan melihat itu sebagai suatu yang halal dan berkah terlihat, namun hakikatnya ada perbuatan yang sangat merugikan bangsa dan negara.

Korupsi bukan hanya persoalan hukum saja, tetapi juga merupakan persoalan sosial, ekonomi, politik, budaya dan agama[986]. Realitas sosial yang timpang, kemiskinan rakyat yang meluas serta tidak memadainya gaji dan upah yang diterima seorang pekerja, merebaknya nafsu politik kekuasaan, budaya

---

985 Muhammad Julijanto, S. Ag., M. Ag., adalah Dosen Fakultas Syati'ah IAIN Surakarta. Email: mjulijanto@yahoo.com

986 Musa Asy'arie, *NKRI, Budaya Politik dan Pendidikan,* Yogyakarta: LESFI, 2005, hlm. 136.

jalan pintas dalam mental suka menerabas aturan, serta depolitisasi agama yang makin mendangkalkan iman, semuanya itu telah membuat korupsi semakin subur dan sulit diberantas, di samping karena terlibat dalam tindak pidana korupsi.

Mengapa agama seakan tidak berfungsi menghadapi sistem yang korup, kekuasaan yang korup, nilai-nilai moral yang korup, dimana sistem sosial yang sudah sedemikian parah, sehingga seseorang akan melakukan sesuatu yang sesuai lebih dari sekedar mencari keuntungan saat ini, mereka berharap apa yang mereka lakukan saat itu harus membuahkan hasil yang utama dapatkan yang dahulu, daripada resiko masa depan yang belum pasti dalam logika berpikir sederhana dan berdimensi teologis?.

Pengertian dan segala ruang lingkup perkorupsian

Istilah korupsi berasal dari Bahasa Latin *corruptio* yang berarti penyuapan, berasal dari kata *corrumpere* yang artinya merusak. Secara harfiah korupsi berarti penyuapan, kecurangan dan kerusakan[987]. Korupsi mempunyai banyak arti sebagaimana dijelaskan dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, antara lain: buruk, rusak, suka memakai barang (uang) yang dipercayakan kepadanya; dapat disogok (memakai kekuasaannya untuk kepentingan pribadi)[988]. Kata mengkorup artinya merusak, menyelewengkan (menggelapkan) barang (uang) milik perusahaan (negara) tempat kerjanya. Sedangkan korupsi penyelewenangan atau penyalahgunaan uang negara (perusahaan) dan sebagainya) untuk kepentingan pribadi atau orang lain.

S.F. Habeyb menjelaskan korupsi adalah ketidakjujuran (kecurangan) dengan jalan menyalahgunakan wewenang untuk memperkaya diri sendiri dan merugikan pemerintah atau perusahaan tempat ia bekerja[989]. Korupsi adalah perbuatan yang dilaknat oleh rakyat, karena membawa petaka dan kesengsaraan dalam jurang kemiskinan yang terus-menerus. Salah satu akibat merajalelanya korupsi yang melanda seluruh sistem, semakin lemahnya kemauan untuk melawan korupsi[990]. Sehingga efektifitas pembangunan tidak pernah mengentaskan rakyat dari problem ekonomi. Kamus Pelajar menjelaskan korupsi merupakan penyelewengan atau penggelapan (uang negara, perusahaan dsb)[991]. Sedangkan orang yang melakukan korupsi disebut koruptor.

UU RI Nomor 3 Tahun 1972 tentang Pemberantasan Tindak Pidana Korupsi yang kemudian disempurnakan dalam UU Nomor 31 Tahun 1999 dan disempunrakan lagi dalam UU Nomor 20 Tahun 2001 menjelaskan bahwa perbuatan yang digolongkan sebagai tindak korupsi meliputi penyalahgunaan jabatan, wewenang, kesempatan dan sarana yang dimiliki seseorang karena jabatan yang didudukinya untuk tujuan memperkaya diri sendiri atau orang lain. Termasuk pula dalam kategori tindakan korupsi adalah memberikan dan menerima suap agar seorang petugas berlaku tidak adil atau agar ia tidak melaksanakan tugas sebagaimana mestinya[992].

Kondisi Perkorupsian Terkini

Pada tahun 2011 menurut Transparency International Indeks Persepsi Korupsi (*Corruption Perception Index*/CPI) masih belum memuaskan. Dalam survei yang dilakukan terhadap 183 negara di dunia, Indonesia menempati skor CPI sebesar 3,0, naik 0,2 dibanding tahun sebelumnya sebesar 2,8. Dalam indeks tersebut Indonesia berada di peringkat ke-100 bersama 11 negara lainnya[993]. Hasil survei

987 Indi Aunullah, *Ensiklopedi Fikih Untuk Remaja Jilid I,* Yogyakarta: Insan Madani, 2008, hlm. 272.

988 Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa, *Kamus Besar Bahasa Indonesia,* Edisi 3, Jakarta: Balai Pustaka, 2002, hlm. 596-597.

989 S.F. Habeyb, *Kamus Populer*, Jakarta: Centra, 1983, cet-ke-20, hlm. 206.

990 S.H. Alatas, *Korupsi Sifat, Sebab dan Fungsi,,* Penerjemah Nirwono, Jakarta: LP3ES, 1987, hlm. 117.

991 Hardaniwati, Menuk, Isti Nureni dan Hari Sulastri, *Kamus Pelajar Sekolah Lanjutan Tingkat Pertama*, Jakarta: Pusat Bahasa, 2003, cet-1. hlm. 340.

992 Indi Aunullah, *Ensiklopedi Fikih Untuk Remaja Jilid I,* Yogyakarta: Insan Madani, 2008, hlm. 272.

993 http://www.solopos.com/2012/harian-jogja/tajuk/tajuk-berantas-korupsi-sampai-habis-318026. diakses, 6/9/2012

tersebut berdasarkan penggabungan hasil 17 survei yang dilakukan lembaga-lembaga internasional pada 2011. Rentang indeks berdasarkan angka 0-10. Semakin kecil angka indeks menunjukkan potensi korupsi negara tersebut cukup besar. Menteri Dalam Negeri Gamawan Fauzi mengungkapkan, ada 311 kepala daerah (gubernur, bupati dan walikota maupun wakilnya) tersangkut perkara korupsi[994].

Transparansi Internasional (TI) baru saja melakukan survei tentang kecenderungan pebisnis melakukan penyuapan. Survei dilakukan terhadap 3.016 eksekutif bisnis di 28 negara. Dengan disodori skor berskala 0-10, para eksekutif itu memberi skor pada masing-masing negara. Angka 0 berarti budaya suap sudah parah, sedangkan 10 nyaris tak ada suap. Hasil survei ternyata menempatkan Indonesia dalam empat besar peringkat terburuk, yakni di urutan ke-25, berikutnya adalah Meksiko, Cina, dan terakhir Rusia. Indonesia memperoleh skor 7,1, lebih rendah dari skor rata-rata yang 7,8. Sementara negara yang memiliki skor tinggi, urutan pertama Belanda, diikuti Swiss, Belgia, Jerman, dan Jepang[995]. Indonesia, menurut TII, memiliki skor 32 dan menempati urutan ke-118 dari 176 negara. Posisi Indonesia itu anjlok ketimbang tahun sebelumnya yang berada di peringkat 110. Di kawasan Asia Tenggara, posisi IPK Indonesia masih berada di jajaran bawah. Masih kalah dibandingkan negara-negara seperti Singapura, Brunei Darussalam, Malaysia, Thailand, dan Filipina[996]

Konfrensi Internasional Anti Korupsi II Tahun 1985 di New York menyatakan bahwa berbagai faktor utama yang berperan dalam tindak pidana korupsi pada umumnya adalah pengaruh budaya, pengaruh ekonomi, akibat demontrasi, lemahnya integritas moral, lingkungan, pengawasan yang lemah, manajemen yang tertutup, peraturan hukum dan penegakan hukumnya yang kurang tegas dan konsisten serta norma-norma sosial lainnya termasuk sanksi yang tidak kondusif bagi pemberantasan korupsi.

Sistem pemilu yang dijalankan saat ini juga membuka ruang bagi menjamurnya praktik politik uang, seakan menjadi penumpul pemberantasan korupsi, sebab gerakan antikorupsi tidak cukup dengan gerakan dakwah, gerakan moral, tetapi harus ada tindakan dan penegakan hukum yang lebih kongkrit dan menjadi sistem yang bisa dikontrol dengan kuat. Demokrasi di Tanah Air sudah dikuasai elit politik, sehingga sulit untuk dapat diandalkan memberantas korupsi yang bersifat konsolidasi tersebut.

Meskipun pemilihan umum legislatif berlangsung aman dan demokratis pada 9 April 2014, tak dimungkiri masih ada penyimpangan praktik demokrasi, seperti praktik politik uang yang semakin menjadi atau parah. Karena itu, perlu penyempurnaan peraturan perundang-undangan dan membangun budaya politik yang kuat agar pemilu lebih bermartabat. Hasil survei KPK pada bulan-bulan terakhir menjelang pemilu legislatif, yang hasilnya menyebutkan, 70% masyarakat tak mempersoalkan politik uang, bahkan di daerah, ada 10 jenis barang atau pemberian yang disukai masyarakat. Pemberian uang dan kaus dinilai bukan sesuatu yang ditabukan[997]. Sementara kerugian negara akibat korupsi tahun 2004-2011 sungguh luar biasa. Sejauh kasus korupsi yang terungkap, tidak kurang dari Rp 39,3 triliun uang negara habis dikorupsi para pejabat[998]. Kerugian negara berdasarkan laporan hasil audit BPK sampai saat ini semester kedua Tahun 2013 sebesar Rp 13, 96 Triliun[999].

Bahwa setiap orang atau negara harus hati-hati dalam menyikapi pesona uang. Kehadiran uang bukan hanya bisa menipu, mengelabuhi, dan menyesatkan orang, tetapi juga dapat menggiring orang menjadi "bajingan berdasi" dan keji yang menggerogoti (menghancurkan) kebahagiaan, kedamaian, dan kesejahteraan sesama[1000].

---

994 Farid Widodo, Berita Korupsi di Media Massa, http://www.suarakarya-online.com/news.html?id=338884. Diakses, 25/11/2013

995 http://koran.republika.co.id/koran/47/147018/Budaya_Suap. diakses, 8/11/2011

996 http://www.mediaindonesia.com/read/2012/12/12/368978/70/13/Mencegah-Korupsi. diakses, 11/12/2012

997 "Politik Uang Makin Parah Presiden Berharap Regulasi Terus Disempurnakan"*Kompas,* 19 April 2014, hlm. 4.

998 *Kompas,* 6/12/2012, "Praktik Korupsi Mengganas"*,* Hlm. 6.

999 Raning Teks *Metro Tv,* 14 April 2014.

1000Mariyadi Faqih, Berdaulatnya Negara Tanpa Hukum, http://www.suarakarya-online.com/news.html?id=341210. Diakses, 24/12/2013

Hakikat pelaksanaan, pengawalan, dan pengaruh reformasi birokrasi untuk membangun *good governance* belum membuahkan hasil signifikan. Apakah remunerasi di instansi-instansi tertentu berhenti sebatas penyesuaian dan kenaikan pendapatan, tanpa mampu menyentuh perubahan mentalitas PNS? Apakah masih banyak celah dalam sistem pengawasan sehingga tetap menyuburkan praktik-praktik korupsi? Apakah penegakan hukum berbagai kasus kejahatan luar biasa itu memang belum mampu memberi efek jera, baik secara preventif maupun represif?[1001]

Eko Prasojo menyebutkan tiga sumber penyakit negara yang menyebabkan negara menjadi lemah; antara lain: lemah sistem politik menyebabkan *political corruption*, lemahnya penegakan hukum-*judicial corruption*, dan birokrasi yang kacau-*bureaucratic corruption*[1002].

Bila mentalitas korup selalu membayangi aneka pelayanan publik, maka akan melumpuhkan sendi sosial kemasyarakatan. Oleh karena itu sudah saatnya bangsa ini berbenah dari praktek birokrasi kotor kepada praktek birokrasi yang bersih dan bermartabat. Korupsi akan menjadikan martabat bangsa ini terpuruk di mata dunia bahkan dihadapan rakyatnya sendiri. Akibat korupsi yang selalu menderita adalah rakyat kecil yang tidak dapat akses politik, akses ekonomi dan perlakuan hukum yang tidak adil.

Peran Agama

Agama berbicara tentang realitas kehidupan. Agama yang tidak mampu menyesuaikan diri akan ditinggalkan oleh umatnya. Apakah dengan demikian agama akan meninggalkan idealisme moralitas yang menjadi misi utamanya bukan hanya sekedar urusan pragmatis yang hanya menguntungkan saat ini saja. Dimensi agama berada pada dua kaki, yaitu problem sosial yang riil harus dihadapi dan harus diselesaikan, sementara dimensi ukhrawiyah yang mempunyai dimensi spiritual lebih menekankan pada aspek moral dan etika dalam kehidupan sosial[1003].

Masalah doktrin agama yang tidak ditaati oleh pemeluknya. Agama adalah nasehat, setiap ajaran agama mengajarkan kritik sosial yang membangun, karena mengembalikan pemikiran manusia kepada realnya secara utuh, kaidah apa yang harus diikuti dan dijalani dalam rangka menempuh peta kehidupan yang jauh. Setiap nasehat akan menjadi semacam terapi atau obat yang terasa pahit, namun hakikatnya adalah menyembuhkan penyakit yang ada. Kepahitan akan berbuah pada kemanisan dan kenikmatan bila mampu meneruskan dan berlaku sebagaimana norma yang dijalankan, sebaliknya membiarkan penyakit semakin kronis akan membawa kepada kerugian dan kehancuran pada masa yang akan datang.

Pemahaman dan kesadaran keberagamaan tidak sama dalam implementasinya di tengah realitas sosial yang ada. Maka wajar jika banyak orang yang pesimis terhadap nilai-nilai kejujuran jika diamalkan. Kepesimisan tersebut mengakar karena kebohongan, kemunafikan dan pengingkaran

---

1001http://suaramerdeka.com/v1/index.php/read/cetak/2011/12/08/169236/10/Bukan-Berarti-Muda-Tak-Boleh-Kaya. diakses, 12/12/2011co.id.

1002 *Kompas*, 30/8/2007

1003 Menurut Wilfred Cantwell Smith kategorisasi Islam dapat dilihat dalam tiga kacamata. Pertama bersifat pribadi (*personal*) sebagai kepercayaan seseorang secara aktif. Keseluruhan keberadaan seseorang terlibat dalam semacam transaksi, antara jiwanya dengan jagad. Dalam keyakinan ini, nasibnya dalam keabadian, dipertaruhkan. Keislaman berarti komitmen dan sikap pribadi seseorang yang menyerahkan diri kepada kekuasaan Allah Swt. Kategori kedua dan ketiga, bersifat non-pribadi (*impersonal*). Islam sebagai sistem keagamaan yang bersifat historis, mengalami obyetifikasi (*objectified*). Sebagai Islam-ideal dan Islam-historis. Islam mengalami sistematisasi yang bersifat rasional atau mengandung upaya rasionalisasi. Islam mengalami proses pelembagaan (*institusionalized*) dalam masyarakat. Islam secara ideal dan Islam secara historis, antara yang ideal dan aktual, dan antara yang hakiki (*essence*) dan yang maujud (*existence*), selalu ada jurang (*gap*), sesuatu yang dikenal luas. Aspirasi agama dan cita agama, dalam sifatnya yang paling alamiah, adalah sesuatu yang tinggi, yang mulia. Sementara yang aktual, menurut hakikat manusia dan masyarakat, kerap kali terbukti sangat koruptif, sangat terlibat dalam proses kemasyarakatan, yang selalu terkena pengaruh, didominasi dan diselewengkan oleh berbagai macam faktor. Faktor sosial, politik, atau ekonomi yang mempengaruhi dan melatarbelakangi terjadi penyimpangan Islam dalam ideal, sehingga kenyataan sosial menjadi menyimpang. Lihat M Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi Al-Qur'an Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci,* Jakarta: Paramadina, 1999, hlm. 139-140

terhadap nilai-nilai kejujuran sudah sedemikian parah, bahkan bisa dikatakan sebagai suatu kondisi yang sudah kronis, orang yang jujur justru mendapatkan perlakuan yang sebaliknya, sedangkan orang yang curang mendapatkan kemuliaan dan penghargaan. Padahal pola perilaku yang seperti anomali hakikatnya adalah pembunuhan karakter yang akan menghancurkan tatanan sosial yang lebih baik.

Oleh karena itu untuk apa sebuah kejujuran harus diperjuangkan, sementara semua orang ramai-ramai melegalkan kecurangan dan ketidakjujuran. Sedangkan orang yang hidup dengan apa adanya dan mengedepankan kejujuran, justru selalu dalam realitas yang tidak menyenangkan, bahkan menjadi obyek diskriminasi dalam pelayanan.

Politik berurusan dengan taktik dan strategi untuk memperoleh atau mempertahankan kekuasaan. Sedangkan moral berurusan dengan baik-buruknya watak dan perilaku seseorang. Bisnis punya logika keuntungan, mengeluarkan uang sedikit untuk mendapat keuntungan sebanyak-banyaknya. Sedangkan moral berurusan dengan baik-buruknya seseorang sebagai manusia dalam relasi sosial. Moral mewajibkan orang untuk memanusiakan manusia. Ketika seseorang tergelincir untuk mengingkari moral merupakan salah satu pilar penting kebenaran.

Kebenaran merupakan nilai yang dapat diterima oleh logika umum (bersifat universal). Sesuatu yang dapat dianggap sebagai kebenaran jika ia dapat diterima oleh akal sehat (*command sense*). Logika kekuasaan yang memutlakkan kebenaran sepihak. Main kuasa adalah bagian dari bentuk kekerasan budaya yang melukai rasa etis. Mengingkari hati nurani rakyat. Akal sehat dibangun oleh fakta empiris (melalui pembuktian yang akurat atau sahih) dan fakta psikologis (melalui pembuktian teoritis). Akal sehat mengandung kekuatan roh (kebenaran universal) yang tidak dapat disentuh (dikuasai, disuap) dan direkayasa, melalui skenario sandiwara yang canggih sekalipun.

Akal sehat tidak dapat dikalahkan oleh kekuatan apapun. Manusia hanyalah pegawai dan pemakai akal sehat. Prosedur perawatan akal sehat adalah membangun basis nilai moral dan basis nilai etika melalui ketaatan terhadap norma-normanya, meletakkan setiap persoalan dalam logika dan argumentasi kebenaran.

Kebenaran akan tampak, terasa dan kokoh serta teraktualisasi dalam kehidupan sosial jika ada basis logika yang komprehensif, moral serta etika yang kokoh. Moralitas, sikap etis, dan akal sehat selalu menagih tanggung jawab seseorang (sebagai manusia) atas kebenaran dalam menjalankan peran sosial. Kebenaran itu akan selalu menagih, melalui rasa bersalah yang dijeratkan oleh hati nurani kita, di saat sunyi, saat seseorang melepaskan berbagai atribut, predikat, profesi dan peranan yang dibawakan.

Dalam pembahasan Fikih Klasik memang tidak ditemui istilah yang secara khusus menunjuk tindakan korupsi. Namun demikian tidak berarti bahwa dalam Islam tidak ada pembahasan mengenai korupsi dan hukumnya. Sudah sejak zaman Rasulullah Muhammad Saw terjadi tindak korupsi berupa penyalahgunaan wewenang dan jabatan[1004].

Bila diamati dalam realitas sosial diperoleh data bahwa para pelaku korupsi adalah orang-orang yang sudah didik secara akademik dan bersifat sebagaimana ilmu yang mereka pelajari. Namun kenyataanya kuasa uang lebih kuat dan lebih berpengaruh dari pada konsistensi dalam menjalankan norma agama atau peraturan hukum, yang secara akal-akalan bisa diperdaya oleh kemampuan keilmuan dan logika matematika yang tak bermoral. Sebab logika matematika bisa menghasilkan kesimpulan logis, tetapi pada dasarnya masih menyimpan masalah moralitas dan etika yang tidak mampu merubah keputusan.

1004 Dalam yang diriwayatkan oleh Ahmad dan Nasa'i suatu sore, Abu Rafi' r.a bersama Rasulullah Saw berjalan tergesa hendak melaksanakan shalat Maghrib. Ketika melewati sebuah pekuburan, Nabi Saw bersabda, "Sial engkau, sial engkau." Abu Rafi' merasa susah karena mengira Nabi Saw memarahinya. Ia pun berhenti berjalan. Nabi Saw lalu bertanya, "Ada apa denganmu? Ayo berjalanlah". Ia menjawab, "Anda mengatakan sesuatu, ya Rasulullah. "Beliau bersabda, "Tidak. Bukan kepadamu. Tetapi, ini adalah kuburan si Fulan yang aku utus sebagai petugas kepada Bani Fulan dan dia berbuat curang mengambil sebuah pakaian. Sekarang ia diberi pakaian terbuat dari api (HR Ahmad dan an Nasa'i). Lihat Indi Aunullah, *Ensiklopedi Fikih Untuk Remaja I,* Yogyakarta: Insan Madani, 2008, hlm. 274.

Kebenaran matematika atau alur akuntansi hanya berdimensi laporan keuangan yang hanya benar dalam tataran faktual, tetapi dibalik dari laporan keuangan tersebut, sesuai atau tidak proses yang terjadi dalam kenyataannya itulah sebagai lubang dan peluang korupsi yang ada di mana saja. Di sinilah subtansi agama akan membuat orang yang beragama menghubungkan antara perbuatan fisiknya dengan nilai-nilai ajaran agama. Kebohongan tidak bisa dimanipulasi dengan kebenaran matematika, logika laporan keuangan dan hasil audit, tanpa didasari moral dan etika Islam. Sehingga keimanan mampu mewarnai perilaku dalam pengambilan keputusan yang lebih baik dan beradab, dan berkarakter.

Kewajaran sebagai suatu sistem yang berjalan di tengah masyarakat membawa dampak sosial yang lebih menyedihkan dan memprihatinkan semua, karena sebenarnya masalah agama tidak hanya berhenti pada kebenaran faktual saja, namun merambah secara integral terhadap kebenaran subtansi, dan kebenaran proses yang sesuai dengan prosedur yang ada atau apa adanya.

Realitas menunjukkan antara kenyataan dan norma idealnya tidak sejalan, moralitas dan faktual masih terlalu terlalu lebar jarak rentangnya, sistem tidak berjalan secara optimal dan memuaskan, sehingga dibutuhkan perjuangan keras, tidak hanya dari kalangan moralis, tetapi juga praktisi di lapangan. Hambatan pemberantasan korupsi yang harus diwaspadai seperti, upaya untuk mempreteli kewenangan yang telah dimiliki oleh lembaga penegak dan penindakan korupsi seperti Komisi Pemberantasan Korupsi, Kejaksaan, Kepolisian, dan Mahkamah Agung. Melalui legal drafting, sehingga kekuatan yurisdiksinya menjadi tumpul dan tidak optimal.

Menjamurnya tren berpakaian agamis yang dilakukan para tersangka koruptor, semakin memperjelas bahwa pemahaman keagamaan masyarakat Indonesia masih sangat parsial[1005]. Agama hanya dipahami dari kulitnya saja. Bagi para tersangka tindak pidana umumnya dan koruptor yang tiba-tiba sok agamis, mereka menganggap dengan perubahan cara berpakaian yang dilakukan, masyarakat akan menilai berbeda, tidak seperti para koruptor sebelumnya yang banyak dihujat atau dilecehkan. Tapi bagi masyarakat yang mempunyai pemahaman agama mendalam, upaya pencitraan sebaik apapun, tidak akan mempengaruh opini publik. Karena hakikatnya agama bukan di kulit syariat yang diwajibkan, melainkan pada ranah subtantif dari setiap tindakan yang dilakukan.

Islam mewajibkan perempuan dan laki-laki menutup aurat sebagai upaya menjaga kehormatan. Makna subtantif dari kewajiban menutup aurat adalah ranah praksis tingkah laku manusia, bagaimana umat Islam bisa menebar manfaat bagi semua umat manusia. Karena misi utama diutusnya Nabi Muhammad SAW adalah untuk menciptakan rahmat bagi seluruh alam. Setiap syariat Islam pasti berarah untuk memberikan rahmat. Termasuk dalam hal menutup aurat yang berimplikasi pada menjaga tujuan syariat. Mestinya umat Islam yang menutup aurat lebih memiliki kesadaran tinggi akan makna subtantif dari agama. Sehingga tindakan yang dilakukannya benar-benar menebar rahmat atau manfaat bagi umat manusia, bukan tujuan pencitraan. Makna subtantif agama tidak terletak pada jilbab, cadar, baju koko, ataupun peci. Melainkan pada ranah praksis berupa budi pekerti luhur yang dipraktekkan dalam kehidupan sehari-hari.

Konteks persoalan bangsa saat ini problem tingginya angka korupsi sebagai data yang ada. Pada diri manusia ada dimensi kemanusiaan yang menyebabkan potensi distruktif dalam setiap pribadi sekalipun dalam pandangan kasat mata adalah orang yang terhormat, orang yang terpelajar dan orang yang mempunyai derajat mulia di tengah masyarakat. Namun sebaliknya di balik keagungan sosialnya justru sebaliknya dalam dirinya sifat-sifat dan karakter yang tidak sama antara hati dan perilaku sosialnya, antara tampak luarnya dengan dimensi kemanusiaan yang dalam perspektif psikologi Islam sebagai dimensi kejiwaan dalam diri manusia yang menonjol karakter basyariyahnya, yang masih bisa tergelincir oleh goda rayu syetan yang selalu menyesatkan manusia, karakter tersebut dalam kajian

1005 Masduri, Baju Agamis Tersangka Korupsi, http://www.solopos.com/2012/kolom/baju-agamis-tersangka-korupsi-197686. diakses, 2/7/2012

Psiklologi Islam disebut aspek nafsiah[1006]. Aspek *nafsiah* adalah keseluruhan daya psikis khas manusia yang berupa pikiran, perasaan, dan kemauan bebas. Aspek nafsiah manusia memiliki daya yang sesuai dengan dimensi-dimensi yang ada padanya, yaitu dimensi *al-nafsu, al-'aql*, dan *al-qalb*.

Dimensi *al-nafsu* inilah yang menyebabkan manusia bisa mempunyai dorongan untuk berbuat baik dan dorongan untuk berbuat jahat. Tiga tingkatan *al-nafsu*, yaitu *al-nafsu al-ammarah*, *al-nafsu al-lawwamah*, dan *al nafsu al-mutmainnah*. Dalam kasus korupsi musuh yang paling berat untuk ditundukkan adalah bukan institusi tetapi personil atau individu yang di belakang institusi tersebut mampu mengendalikan nafsunya dalam kegilaannya terhadap harta dan uang milik negara. Sehingga dimensi *al-nafsu al lawwamah* yang menyebabkan manusia destruktif termasuk serakah dalam harta yang bukan miliknya.

Ulama memiliki peran strategis untuk mendidik masyarakat dalam menanamkan sikap kejujuran dan pendidikan antikorupsi[1007]. Ceramah, khutbah, dan materi dakwah tentang perang melawan korupsi juga sudah banyak disampaikan oleh para ulama. Memang ikhtiar preventiflah yang secara optimal bisa dilakukan lewat peran ulama. Penguatan dari sisi membangun akhlak sosial itulah yang mesti ditekankan dalam pengajaran- pengajaran sosial agama, terutama yang terkait dengan karakter antikorupsi.

Nilai-nilai keagamaan merupakan sekumpulan etika, dan bukannya sekumpulan aturan yang ketat dan eksklusif.[1008] Agama diberikan Tuhan untuk manusia, dan bukan manusia untuk agama.[1009] Artinya, agama dalam bentuknya akan bergerak dari individu untuk kemaslahatan masyarakat. Pergerakan nilai-nilai keagamaan itu menunjukkan bahwa agama tidak saja persoalan hati dan iman, tetapi juga merupakan persoalan *cognitive content*.[1010] Berpijak pada realitas di atas, eksistensi manusia harus dilihat dari dua sisi, yakni: (1) sisi pemahaman dan realisasi ajaran agama dalam kehidupan, dan (2) sisi nilai-nilai keagamaan yang berperan untuk membela kemiskinan, kebodohan, dan ketidakadilan.[1011] Dengan demikian, Islam telah memberi ajaran kepada umatnya bahwa umat Muslim harus memiliki kemampuan untuk merumuskan prinsip-prinsip etis dan evaluasi dalam menghadapi kehidupan modern.

Ajaran agama Islam memberikan kerangka moralitas yang sangat padat, dan itu sifatnya sangat personal (pertanggungjawaban perbuatan) dalam aplikasinya bersifat sosial implikasinya. Karena masalah moral sangat tergantung bagaimana individu mencermati dan meresapi apa yang seharusnya dilaksanakan dan apa yang seharusnya dihindari atau dicegah agar tidak terjadi penyimpangan moral yang akumulatif. Dalam konteks kenegaraan seorang pemimpin seharusnya ikut merasakan bagaimana penderitaan yang dialami oleh masyarakat bawah di tengah kehidupan dan persaingan yang sulit, terutama dalam suasana krisis keuangan, namun para pemimpin tega berfoya-foya bahkan meningkatkan fasilitas jabatan dan pendapatannya secara berlebihan, sementara sebagian rakyatnya begitu sulit untuk mencapai kehidupan layak.

1006 Struktur jiwa manusia menurut Al Qur'an mencakup seluruh dimensi, sesuai dengan istilah yang digunakan Al Qur'an dalam menjelaskan manusia. Dimensi *al-nafs, al-'aql, al-ruh,* dan *al-fitrah*. Pendekatan Filsafat membagi jiwa manusia kepada *al-nafs al-nabatiyah, al-nafs al-hayawaninyah*, dan *al-nafs al-natiqah*. Pendekatan Tasawuf membagi jiwa manusia menjadi tiga dimensi, yaitu *al-nafs al-nabatiyah, al-nafs al-hayawaniyah*, dan *al-nafs al-insaniyah*. Totalitas diri manusia memiliki tiga aspek dan enam dimensi. Ketiga aspek itu, masing-masing adalah aspek *jismiah*, aspek *nafsiah*, dan aspek *ruhaniah*. Keenam dimensi psikis manusia merupakan bagian-bagian aspek tersebut. Aspek *jismiah* memiliki dimensi *al-jism*, aspek *nafisah* memiliki tiga dimensi, yaitu dimensi al-*nafsu, al-qalb*, dan al-*'aql*. Aspek *ruhaniah* memiliki dua dimensi, yaitu dimensi *al-ruh*, dan *al-fitrah*., Lihat Baharuddin, *Paradigma Psikologi Islami Studi tentang Elemen Psikologi dari Al-qur'an,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007, hlm. 230.

1007 http://www.suaramerdeka.com/v1/index.php/read/cetak/2013/12/03/245096/Akhlak-Antikorupsi-Para-Ulama. diakses, 3/12/2013

1008A. Qodri Azizy, "Islam dan Implementasi Demokrasi di Indonesia", dalam Kamdani, *Islam dan Humanisme*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), hlm.178-180.

1009Musa Asy'arie, *NKRI, Budaya Politik dan Pendidikan* (Yogyakarta: LESFI, 2005), hlm. 178-179.

1010Muhammad Iqbal, *Rekonstruksi Pemikiran Agama dalam Islam*, Terj. Ali Audah, Taufiq Ismail & Gunawan Muhammad (Yogyakarta: Jalasutra, 2008), hlm. 4-5.

1011Musa Asy'arie, *NKRI, Budaya Politik dan Pendidikan*, hlm. 178-179.

Belum lagi moralitas pemimpin yang lebih dahsyat melakukan manipulasi dan korupsi-kolusi menyalahgunakan jabatan untuk kepentingan dirinya atau kelompoknya, merengguk keuntungan pribadi yang berlebihan tanpa mengindahkan nasib rakyatnya yang kelaparan dan kesulitan sandang, pangan dan papan serta menghadapi musibah yang silih berganti. Pembangunan-reformasi dengan berbagai konsepnya hingga kini, masih terus diupayakan untuk merubah keadaan masyarakat dari terbelakang secara pengetahuan, miskin secara materi menuju pencerahan secara moral, intelektual, pengentasan kemiskinan, merubah keadaan alam yang terbengkalai tanpa bermanfaat sepenuhnya untuk mencapai kemakmuran penduduk dunia ini, bukan hanya pasrah terhadap alam yang melimpah, hanya menunggu uluran tangan bantuan orang lain, maupun bangsa lain, tanpa ada upaya dan usaha yang produktif mengerahkan kreatifitas, merubah keadaan menjadi lebih baik.

Dengan mempertanyakan moralitas dan kebenaran diharapkan bisa menggugah para pengambil kebijakan agar tetap konsisten pada reformasi menuju percepatan Indonesia yang berkualitas dan bermartabat.

Penegakan Hukum

Nasi sudah menjadi bubur, pencegahan tindak pidana korupsi tidak mampu lagi dibendung, maka garda terakhir penyelesaikan persoalan korupsi dengan langkah hukum atau penegakkan hukum di ranah peradilan. Penegakkan hukum perlu dicermati dan dikontrol jalannya proses peradilan. Proses peradilan sering muncul perdebatan berkaitan dengan ranah formal prosedural hukum acara dan ranah subtansi keadilan hukum.

Fenomena proses hukum sering muncul berbagai argumentasi untuk menyelamatkan koruptor dari jerat hukum, seperti halnya dalam masalah penggunaan bahasa dalam penegakan hukum, dimana ada permainan bahasa yang muncul saat para terdakwa dalam berbagai kasus perkorupsian dihadirkan ke pengadilan[1012]. Kemunculan bahasa rahasia yang digunakan oleh koruptor bukan hal baru. Kasus korupsi yang terbongkar dan masuk proses persidangan rata-rata menggunakan bahasa sandi. Keahlian khusus bagi hakim dan penegak hukum untuk mengungkap dibalik bahasa rahasia tersebut. Berikut beberapa data bahasa rahasia yang digunakan tersangka dalam persidangan tindak pidana korupsi. Seperti muncul ungkapan *pushtun* dan *jawa syarkiah* (konon merujuk perempuan Pakistan, Iran, atau Afghanistan dan Jawa Timur) yang diungkapkan mantan presiden Partai Keadilan Sejahtera (PKS) Luthfi Hasan Ishaaq kepada Ahmad Fathanah dalam sidang suap daging sapi import..

Percakapan pengusaha Artalyta Suryani dan jaksa Urip Tri Gunawan untuk mengatur persidangan juga menggunakan bahasa sandi. Mereka menyebut diri sebagai bapak dan ibu guru, sedangkan hakim dipelesetkan sebagai rektor. Al Amin Nur Nasution yang terlibat dalam kasus pengalihfungsian hutan lindung juga menyembunyikan berbagai fakta lewat kata-kata sandi yang diungkapkan kepada Sujud Suradjuddin. Mereka mengganti kata uang dengan baju atau tailor sehingga sebelum bisa dimaknai, siapa pun tidak menduga betapa mereka sedang memperbincangkan uang haram. Mindo Rosalina Manulang dan Angelina Sondakh–yang terlibat kasus korupsi Wisma Atlet ternyata juga menggunakan ungkapan "Apel Malang" dan "Apel Washington" untuk mengganti rupiah dan dolar AS. Hakikat bahasa --serahasia apa pun-- untuk berkomunikasi, kita jangan khawatir tak bisa membongkar maknanya. Setiap bahasa sandi selalu ada kuncinya. Karena itu, para penegak hukum memang harus memahami permainan bahasa korupsi dan aturan-aturan pembentukannya.

Semangat penyelenggaraan pemerintahan yang *good governance* harus selalu didengungkan agar sasaran pembangunan berjalan tepat sasaran. Penanganan tindak korupsi di pusat maupun daerah dengan prinsip penyelenggaraan pemerintahan yang bersih dan berwibawa, bersih dari korupsi, kini satu persatu

---

1012http://www.suaramerdeka.com/v1/index.php/read/cetak/2013/05/23/225628/Bahasa-Juga-Dipermainkan-Koruptor. diakses, 23/5/2013

penyimpangan penggunaan anggaran di pusat dan daerah diungkap oleh Kejaksaan setempat bahkan sebagian masuk wilayah kewenangan Komisi Pemberantasan Korupsi (KPK).

Penanganan perkara korupsi di daerah oleh kejaksaan telah banyak membuat jera pelaku korupsi di daerah. Namun beberapa kasus belum sepenuhnya mampu menjerat koruptor, karena persoalan sumber daya dan mentalitas aparat penegak hukum sendiri, sehingga masih ada kasus korupsi yang secara fakta hukum memang terjadi korupsi, tetapi perangkat hukum dan pembuktian tidak mampu menjerat tersangka.

Bergesernya pusat-pusat korupsi dari pusat beranjak ke daerah seiring dengan kewenangan yang diberikan melalui UU No. 22 Tahun 1999 diubah menjadi UU No. 32 Tahun 2004. Kepala daerah berserta perangkat birokrasi daerah mempunyai kewenangan mengelola anggaran belanja daerah, hal ini memicu maraknya kasus korupsi di daerah. sementara upaya untuk mewujudkan *good governance* di daerah belum berjalan maksimal. Hal ini masih banyaknya kasus tindak pidana korupsi di daerah yang masih menjadi pekerjaan rumah aparat penegak hukum.

Di beberapa daerah kasus korupsi merupakan kasus lama yang belum selesai penanganannya lambat tetapi jalan terus, namun demikian ada beberapa kasus yang menjadi pelajaran bagi para pejabat pengelola anggaran yang bersumber dari APBN maupun APBD di daerah. Catatan Kejaksaan Agung pada kurun waktu Januari–September 2009 Kejaksaan menangani 1.114 perkara korupsi di seluruh Indonesia. Sebanyak 811 perkara di antaranya sudah di tahap penuntutan[1013].

Solusi

Penguatan dengan peningkatkan upaya pencegahan dari segala tindak pidana korupsi harus dilakukan terutama memberikan pendidikan antikorupsi sejak usia dini melalui lembaga pendidikan formal maupun informal, pendidikan dalam lingkungan keluarga dan revisi aturan perundangan.

Revisi undang-undang itu merupakan upaya sistematis untuk memperkuat kelembagaan bukan dalam rangka melemahkan wewenang lembaga pemberantas korupsi KPK. Oleh karena itu harus dikawal agar sampai regulasi justru akan menumpulkan lembaga pemberantas korupsi itu sendiri. Revisi justru agar lebih memperkuat dan menyempurnakan regulasi yang tidak tegas, mengambang dan dijadikan alat untuk membonsai lembaga.

Untuk memberantas korupsi dibutuhkan stamina pemimpin yang kuat terhadap antikorupsi, jajaran birokrasi yang bersih untuk melawan korupsi, namun apapun itu celah masih bisa disiasati dengan berbagai cara untuk menembus rapinya sistem kerja koruptor. Jika ada korupsi yang sekecil apa pun di salah satu lini, maka tindakan itu akan berpotensi menjadi lubang besar yang memerosokkan siapa pun. Pemimpin yang sekuat apa pun tidak akan berarti tanpa dukungan aparatur pemerintahan yang bersih, maka seharusnya ikon antikorupsi berada di segala lini. Jika ikon antikorupsi sudah menjadi gelombang, maka ancaman korupsi yang sebesar apa pun akan berhadapan dengan kekuatan sang pembersih. Percayalah, koruptor pun bisa *keder* berhadapan dengan gelombang niat suci orang-orang yang berhasrat hidup jujur, bersih, apa adanya, dan tidak serakah. Penegakan hukum, pemberantasan korupsi, dan transparansi pengelolaan kekuasaan hanya dapat dilakukan oleh pegawai dan pejabat profesional untuk menjadi pelayan rakyat, bukan penguasa rakyat.

Kesimpulan

Agama mempunyai pengaruh persuasif dalam mengembangkan ketaatan beragama. Mempengaruhi para pengambil keputusan strategis dalam masyarakat. Pemberantasan tindak pidana korupsi dibutuhkan stamina yang cukup. Sebab kekuatan korup akan menggunakan segala daya upayanya untuk melawan,

1013 Kompas, 30/10/2009 hlm. 8.

berusaha mencari jalan-celah untuk menutupi perilaku yang menyimpang dalam sistem penyelenggaraan pemerintahan. Keberagamaan bisa menyemai ketaatan pada perintah agama sekaligus ketaatan terhadap segala peraturan perundangan sebagai bagian dari ibadah sosial.

Gerakan masyarakat harus diperkuat dan diperbesar untuk menekan parlemen, pemerintah, penegak hukum, sektor swasta lebih serius memerangi korupsi. Sudah saatnya bangsa ini berbenah dari praktek birokrasi kotor kepada praktek birokrasi yang bersih, bermartabat, serta penegakan hukum yang tak pandang bulu.

Daftar Pustaka

Achmad, Nur., "Menyoal Hubungan Korupsi dan Agama" dalam *Equilibrium,* Vol. 2, No. 3, September-Desember 2004.

Alatas, S.H., *Korupsi Sifat, Sebab dan Fungsi,* penerjemah Nirwono, Jakarta: LP3ES, 1987.

Amrizal, "Korupsi dalam Tinjauan Ekonomi dan Sosial-Politik", dalam *Equilibrium,* Vol. 2, No. 3, September-Desember 2004.

Asy'arie, Musa., *NKRI, Budaya Politik dan Pendidikan,* Yogyakarta: LESFI, 2005

Aunullah, Indi., *Ensiklopedi Fikih Untuk Remaja I,* Yogyakarta: Insan Madani, 2008, hlm. 272.

Azizy, A Qodri., "Islam dan Implementasi Demokrasi di Indonesia", dalam Kamdani, *Islam dan Humanisme*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.

Baharuddin, *Paradigma Psikologi Islami Studi tentang Elemen Psikologi dari Al-Qur'an,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.

Faqih, Mariyadi., Berdaulatnya Negara Tanpa Hukum, http://www.suarakarya-online.com/news.html?id=341210. Diakses, 24/12/2013

http://koran.republika.co.id/koran/47/147018/Budaya_Suap. diakses, 8/11/2011

http://suaramerdeka.com/v1/index.php/read/cetak/2011/12/08/169236/10/Bukan-Berarti-Muda-Tak-Boleh-Kaya. diakses, 12/12/2011

http://www.mediaindonesia.com/read/2012/10/10/352842/70/13/Berhentilah-Membonsai-KPK. diakses, 12/10/2012.

http://www.solopos.com/2010/channel/nasional/berantas-korupsi-muhammadiyah-minta-kesungguhan-pemerintah-78043. diakses, 6/9/2012

http://www.solopos.com/2012/harian-jogja/tajuk/tajuk-berantas-korupsi-sampai-habis-318026. diakses, 6/9/2012.

http://www.suaramerdeka.com/v1/index.php/read/cetak/2012/08/07/195165/Antikorupsi-Seharusnya-Berada-di-Segala-Lini. diakses, 7/8/2012.

http://www.suaramerdeka.com/v1/index.php/read/cetak/2013/05/23/225628/Bahasa-Juga-Dipermainkan-Koruptor. diakses, 23/5/2013.

http://www.suaramerdeka.com/v1/index.php/read/cetak/2013/11/16/243285/Berita-Korupsi-yang-Makin-Rutin. diakses, 16/11/2013

http://www.suaramerdeka.com/v1/index.php/read/cetak/2013/12/03/245096/Akhlak-Antikorupsi-Para-Ulama. diakses, 3/12/2013

Iqbal, Muhammad., *Rekonstruksi Pemikiran Agama dalam Islam*, Terj. Ali Audah, Taufiq Ismail &

Gunawan Muhammad, Yogyakarta: Jalasutra, 2008.

Kompas, 19 April 2014, hlm. 4. "Politik Uang Makin Parah Presiden Berharap Regulasi Terus Disempurnakan",

Kompas, 30/10/2009 hlm. 8.

Kompas, 6/12/2012, "Praktik Korupsi Mengganas", Hlm. 6.

Masduri, *Baju Agamis Tersangka Korupsi*, http://www.solopos.com/2012/kolom/baju-agamis-tersangka-korupsi-197686. diakses, 2/7/2012

Nu'ad, Ismatillah A., *Genderang Perang MUI,* Suara Merdeka, 11 Juli 2012.

Rahardjo, M Dawam., *Ensiklopedi Al-Qur'an Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci,* Jakarta: Paramadina, 1999

Singgih, *Dunia Pun Memerangi Korupsi,* Jakarta: Pusat Study Hukum Bisnis Fakultas Hukum Universitas Pelita Harapan, 2002.

Syamsiyatun, Siti., Ferri Muhammadsyah Siregar at.al, Etika Islam dan Problematika Sosial di Indonesia, Geneva: Globethics.net, 2013.

Tim Majelis Tarjih dan Tajdid PP Muhammadiyah, *Fikih Antikorupsi Perspektif Ulama Muhammadiyah,* Jakarta: Pusat Studi Agama dan Peadaban (PSAP), 2006.

Widodo, Farid., *Berita Korupsi di Media Massa*, http://www.suarakarya-online.com/news.html?id=338884. Diakses, 25/11/2013.

Analisis Komparatif Praktek Shariah Governance Lembaga Keuangan Syariah di Negara-negara ASEAN

Oleh: Ali Rama

Fakultas Ekonomi dan Bisnis UIN Syarif Hidayatullah Jakarta

Abstract

Isu tentang tata kelola perusahaan (corporate governance: GC) dan pencarian suatu model tata kelola yang optimal telah menjadi perbincangan dalam berbagai literatur ekonomi dan perdebatan dalam konteks kebijakan publik. Kerangka keuangan syariah yang sudah ada di berbagai yurisdiksi menunjukkan beragam praktek dan model tata kelola perusahaan, khususnya mengacu kepada tata kelola syariah (shariah governance). Sampai sekarang, lembaga standar global, seperti Islamic Financial Services Board (IFSB) dan Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions (AAOIFI) telah mengeluarkan standar shariah governance untuk lembaga keuangan syariah. Beberapa negara juga telah mengeluarkan berbagai bentuk undang-undang dan peraturan yang berhubungan dengan tata kelola lembaga keuangan syariah, termasuk di dalamnya tentang standar shariah governance. Konsekuensinya adalah tidak terjadinya standarisasi model shariah governance bagi lembaga keuangan syariah secara umum yang selanjutnya berdampak pada munculnya masalah integrasi pasar keuangan syariah. Penelitian ini melakukan analisis perbandingan atas praktek shariah governance khususnya pada kerangka hukum, struktur organisasi, proses dan fungsi di beberapa negara ASEAN, seperti Indonesia, Malaysia, Brunei Darussalam, Singapura, Filipina dan Thailand untuk menemukan praktek ideal standar shariah governance. Penelitian ini menemukan adanya praktek shariah governance yang beragam di masing-masing yurisdiksi. Perbedaan ini menjadi tantangan dalm menciptakan harmonisasi dan integrasi pasar keuangan terutama alam menghadapi integrasi masyarakat ekonomi ASEAN tahun 2015.

Keywords*; corporate governance, shariah governance, lembaga keuangan syariah, Dewan Pengawas Syariah.*

A. Latar Belakang

Industri keuangan syariah seperti perbankan, pasar modal dan asuransi secara global mengalami pertumbuhan yang cukup menjajikan. Tumbuh tidak hanya segi jumlah aset dan variasi produk tetapi juga cakupan geografis termasuk aspek regulasi dan kelembagaannya. Menurut laporan IFSB (IFSB Report, 2013) total aset industri keuangan syariah diperkirakan telah mencapai sekitar USD 1,6 triliun dengan tingkat pertumbuhan sebesar 20,4% pertahun pada akhir tahun 2012, dan telah beroperasi di lebih 300 lembaga yang tersebar di lebih 75 negara di seluruh dunia. Perbankan syariah masih menjadi pilar utama pertumbuhan industri keuangan syariah global, tumbuh rata-rata sebesar 38,5% pertahun dari tahun 2004-2011. Sementara pasar modal syariah global yaitu *sukuk*, reksadana syariah (*Islamic funds*), dan indeks syariah juga terus mengalami pertumbuhan yang cukup signifikan. Penerbitan *sukuk* misalnya tumbuh rata-rata sebesar 44,0% pertahun dari tahun 2004-2011.

Secara geografis, penyebaran lembaga keuangan syariah tidak hanya terkonsentrasi di negara-negara mayoritas Muslim seperti di Timur Tengah, tetapi mulai berkembang di negara-negara muslim minoritas seperti UK, Jerman, Singapura, dan Thailand. Perluasan geografis industri keuangan syariah tersebut berdampak pada penyesuaian peraturan dan perundang-undangan yang sudah berlaku di masing-masing yurisdiksi. Terdapat dua pendekatan yang secara umum diadopsi yaitu *integrated approach* (pendekatan terpadu) dimana lembaga keuangan syariah diatur oleh undang-undang yang

sudah ada, hanya perlu amandemen. Pendekatan ini berlaku di UK, Jerman dan Singapura. Sementara *segregated approach* (pendekatan terpisah) lembaga keuangan syariah diatur oleh undang-undang yang berbeda dengan undang-undang konvensional yang sudah ada. Pendekatan ini biasa disebut *dual-financial system*. Pendekatan ini contohnya berlaku di Malaysia, Indonesia dan Pakistan.

Lembaga keuangan syariah sebagai sebuah perusahaan memerlukan sistem tata kelola perusahaan yang baik. Desain model tata kelola perusahaan (*corporate governance*: CG) dalam perspektif Islam memiliki fitur yang unik dan kharasteristik yang khas dibandingkan dengan konsep tata kelola perusahaan pada umumnya. Berbeda dengan lembaga keuangan konvensional, lembaga keuangan syariah punya kewajiban untuk memastikan kepatuhan terhadap prinsip-prinsip syariah pada seluruh produk, instrumen, operasi, praktek dan manajemennya. Konsekuensinya, Lembaga keuangan syariah membutuhkan suatu sistem tata kelola untuk memastikan kepatuhan terhadap syariah. Istilah *shariah governance* diperkenalkan dalam sistem tata kelola lembaga keuangan syariah sebagai respon ketiadaan istilah *corporate governance* dalam literatur Islam. Meskipun sebenarnya konsep *shariah governance* memiliki kesamaan peran dan fungsi yang sama dengan institusi *hisbah* dalam sejarah masyarakat Islam klasik, yaitu sebagai lembaga khusus yang mengawasi berjalannya pasar sesuai dengan aturan-aturan Islam.

Konsep *shariah governance* adalah struktur kelembagaan yang unik dan khusus di lembaga keuangan syariah. Fungsi utamanya adalah untuk memastikan bahwa seluruh operasi lembaga keuangan syariah sesuai dengan syariah (*shariah compliant*). Kehadiran sistem *shariah governance* di lembaga keuangan syariah akan menumbuhkan kepercayaan dari para *stakeholders* dan publik secara umum bahwa seluruh praktek dan aktivitas yang dilakukan sesuai dengan syariah di sepanjang waktu. Sekaligus juga untuk menghindari potensi munculnya risiko syariah sebagai konsekuensi ketidakpatuhan terhadap prinsip syariah yang berdampak pada kredibilitas dan kepercayaan publik terhadap lembaga keuangan syariah. Elemen penting dalam sistem *shariah governance* adalah keberadaan Dewan Pengawas Syariah (DPS) sebagai bagian dari struktur organisasi perusahaan yang berperan penting dalam proses supervisi, monitoring, audit dan pemberian opini terhadap kepatuhan syariah pada lembaga keuangan atau perusahaan yang menawarkan produk dan layanan syariah.

Peran dewan syariah (*shariah board*) dibagi menjadi dua kateori, yaitu dewan syariah pada level makro dan level mikro (Wardhany dan Arshad, 2012). Pada level makro terdapat dewan syariah yang berkedudukuan pada bank sentral yang fungsi utamanya melakukan harmonisasi dan standarisasi fatwa atau hukum Islam serta bertindak sebagai otoritas tertinggi dalam pengawasan syariah. Sementara dewan syariah pada level mikro adalah dewan pengawas syariah pada tingkat internal perusahaan yang umumnya bertanggungjawab dalam melakukan proses audit pelaksanaan syariah sebelum (ex-ente) dan sesudah (ex-post) transaksi.

Studi yang dilakukan oleh Zulkifli (2010), Pallegrini (2006) dan Hassan, dkk. (2013) menemukan bahwa praktek dan model *shariah governance* diberbagai yurisdiksi bervariasi. Perbedaan tersebut terjadi akibat perbedaan kerangka hukum yang mengatur di masing-masing yurisdiksi. Beberapa yurisdiksi lebih menyukai keterlibatan pihak otoritas (pemerintah, bank sentral atau kementerian keuangan) yang lebih banyak melalui bentuk aturan dan *guideline* dan beberapa negara justru sebaliknya, membiarkan industri untuk mengatur dirinya sendiri (*self-regulated*) (lihat Zulkifli, 2010). Dalam hal legalisasi regulasi keuangan syariah terdapat dua pendekatan yang secara umum diadopsi yaitu; *integrated approach* (pendekatan terpadu) dimana lembaga keuangan syariah diatur oleh undang-undang yang sudah ada, hanya perlu amandemen. Pendekatan ini berlaku di UK, Jerman dan Singapura. Sementara *segregated approach* (pendekatan terpisah) lembaga keuangan syariah diatur oleh undang-undang yang berbeda dengan undang-undang konvensional yang sudah ada. Pendekatan ini biasa disebut *dual-financial system*. Pendekatan ini contohnya berlaku di Malaysia, Indonesia dan Pakistan (IFSB Report, 2013).

Struktur pengawasan syariah di sebagian negara ada yang menganut pengawasan dua tingkat, yaitu level nasional dan internal perusahaan. Malaysia, Indonesia dan Pakistan termasuk di antara negara yang menggunakan dua level pengawasan syariah tersebut Sebaliknya, di sebagian negara pengawasan syariah hanya terpusat pada dewan syariah yang ada di internal perusahaan. Negara yang mangadopsi sistem ini di antaranya Singapura, Qatar, UK dan Kuwait.

Pada level mikro, praktek *shariah governance* juga terdapat perbedaan. Beberapa negara mengharuskan adanya unit pendukung seperti *shariah audit*, *shariah review*, *shariah risk management* dan *shariah research* untuk membantu kerja dewan pengawas syariah. Unit tersebut terpisah dari unit yang lain dalam struktur organsasi perusahaan. Sementara beberapa negara, Indonesia termasuk di dalamnya, tidak memiliki unit tersebut. Unit tersebut sudah terintegrasi dengan unit yang sudah ada dalam struktur organisasi perusahaan (lihat Pallegrini, 2006). Perbedaan praktek *shariah governance* juga terletak pada prosesnya, yaitu terkait dengan ketentuan pengangkatan dan pemberhentian, komposisi, kualifikasi dan pembatasan rangkap jabatan dewan pengawas syariah. Malaysia, misalnya, melarang dewan syariah nasional bertindak sebagai dewan pengawas syariah pada level perusahaan. Sementara Indonesia, justru DPS umumnya berasal dari DSN.

Perbedaan praktek *shariah governance* di berbagai yurisdiksi ini menjadi tantangan tersendiri bagi industri keuangan syariah khususnya pada penciptaan harmonisasi aturan demi menciptakan integrasi keuangan syariah global. Berangkat pada kenyataan tersebut lembaga internasional seperti AAOIFI (Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institution) dan IFSB (Islamic Financial Services Board) mengeluarkan standar *shariah governance* yang bisa dijadikan rujukan oleh berbagai negara atau lembaga keuangan syariah dalam hal praktek *shariah governance*.

Ketidakseragaman praktek *shariah geovernance* di berbagai negara menjadi kendala dalam pencitaan integrasi sistem keuangan syariah global. Mengingat beberapa wilayah regional berencana menciptakan integrasi ekonomi. Negara-negara ASEAN (Association of South-East Asia Countries), misalnya, berencana menciptakan komunitas ekonomi ASEAN pada tahun 2015. Ketidakharmonisan aturan ekonomi antara negara-negara ASEAN akan menjadi kendala dalam prosesn integrasi ekonomi, termasuk di dalamnya aturan-aturan yang berhubungan dengan sektor keuangan syariah di negara-negara ASEAN. Berdasarkan pada latar belakang di atas, penelitian ini berusaha untuk melihat kesenjagangan praktek *shariah goverannce* di antara negara-negara ASEAN khususnya pada aspek regulasi, struktur organisasi, proses dan fungsi tentang *shariah geovernance* di antara negara-negara ASEAN. Sejauh pengetahuan penulis, penelitian ini menjadi penelitian yang pertama yang melakukan analisis komparasi praktek *shariah governance* pada negara-negara ASEAN.

B. Rumusan Masalah Penelitian

Sebagaimana dijelaskan sebelumnya bahwa terdapat praktek *shariah governance* yang berbeda di berbagai yurisidiksi. Perbedaan terjadi disebabkan perbedaan kerangka hukum yang mengaturnya. Sehingga perlu studi komprehensif untuk melihat aspek-aspek *shariah governance* yang meliputi kerangka hukum, struktur organisasi, proses dan fungsi dewan syariah khususnya di negara-negara ASEAN. Berdasarkan hal tersebut, rumusan masalah penelitian ini adalah:

1. Bagaimana kerangka hukum yang mengatur tentang *shariah governance* lembaga keuangan syariah di negara-negara ASEAN, seperti Indonesia, Malaysia, Brunei Darussalam, Singapura, Thailand dan Filipina?
2. Bagaimana struktur *shariah governance* lembaga keuangan syariah di negara-negara ASEAN, seperti Indonesia, Malaysia, Brunei Darussalam, Singapura, Thailand dan Filipina?
3. Bagaimana proses *shariah governance* meliputi proses penunjukan dan pemberhentian, komposisi, kualifikasi, pembatasan rangkap jabatan Dewan Pengawas Syariah pada lembaga keuangan syariah

di negara-negara ASEAN, seperti Indonesia, Malaysia, Brunei Darussalam, Singapura, Thailand dan Filipina?

4. Bagaimana fungsi *shariah governance* terutama peran, hak dan tanggungjawab Dewan Pengawas Syariah pada lembaga keuangan syariah di negara-negara ASEAN, seperti Indonesia, Malaysia, Brunei Darussalam, Singapura, Thailand dan Filipina?
5. Bagaimana isu krusial yang muncul akibat kesenjangan praktek *shariah geovernance* pada lembaga keuangan syariah di negara-negara ASEAN menuju inegrasi sektor keuangan syariah melalui Masyarakat Ekonomi ASEAN pada tahun 2015?

C. Tujuan Penelitian

Berdasarkan pada rumusan masalah yang telah dikemukakan, tujuan yang ingin dicapai oleh penelitian ini adalah:

1. Untuk mendapatkan gambaran (perbedaan dan persamaan) kerangka hukum yang mengatur tentang penerapan *shariah governance* lembaga keuangan syariah di negara-negara ASEAN, seperti Indonesia, Malaysia, Brunei Darussalam, Singapura, Thailand dan Filipina;
2. Untuk memahami struktur *shariah governance* lembaga keuangan syariah di negara-negara ASEAN, seperti Indonesia, Malaysia, Brunei Darussalam, Singapura, Thailand dan Filipina;
3. Untuk mendapatkan gambaran proses *shariah governance* meliputi penunjukan dan pemberhentian, komposisi, kualifikasi, pembatasan rangkap jabatan Dewan Pengawas Syariah lembaga keuangan syariah di negara-negara ASEAN, seperti Indonesia, Malaysia, Brunei Darussalam, Singapura, Thailand dan Filipina;
4. Untuk memahami fungsi *shariah governance* terutama peran, hak dan tanggungjawab Dewan Pengawas Syariah lembaga keuangan syariah di negara-negara ASEAN, seperti Indonesia, Malaysia, Brunei Darussalam, Singapura, Thailand dan Filipina; dan
5. Untuk mengidentifikasi isu krusial yang muncul akibat dari kesenjangan praktek *shariah governance* lembaga keuangan syariah di negara-negara ASEAN.

D. Manfaat dan Kontribusi Penelitian

Berdasarkan pada tujuan yang ingin dicapai oleh penelitian yang telah dikemukakan sebelumnya, adapun manfaat dan kontribusi dari penelitian ini adalah:

1. Penelitian ini akan memberikan gambaran praktek shariah governance yang meliputi aspek regulasi, struktur, proses, dan fungsi pada lembaga keuangan syariah di negara-negara ASEAN;
2. Penelitian ini akan berkontribusi pada pengembangan sistem tata kelola yang baik pada lembaga keuangan syariah, khususnya pada tingkat kepatuhaannya terhadap syariah, serta meningkatkan peran Dewan Pengawas Syariah sebagai bagian dari sistem *shariah governance*.
3. Dapat menambah literature tentang tata kelola perusahaan, khususnya tata kelola syariah (*shariah governance*) dalam khazanah pengembagan keilmuan ekonomi dan keuangan syariah begtupula pada pengembangan institusinya.
4. Standarisasi sistem *shariah governance* yang dijadikan acuan dan pedoman pada lembaga keuangan syariah di dunia demi menghindari terjadinya *regulatory gap*, yang dapat menghambat terjadinya integrasi pasar sistem keuangan syariah, khususnya pada sektor keuangan syariah di ASEAN

E. Metode Penelitian

Penelitian ini berusaha melakukan analisis komparatif terhadap praktek dan model *shariah governance* pada lembaga keuangan syariah di berbagai yurisdiksi, khususnya negara-negara ASEAN yang meliputi Indonesia, Malaysia, Brunei Darussalam, Singapura, Thailand dan Filipina. Untuk mencapai tujuan tersebut dilakukan analisis komparatif terhadap berbagai bentuk dokumen hukum berupa undang-undang, peraturan, surat edaran dan dokumen terkait lainnya untuk mendapatkan gambaran perbedaan dan persamaan aplikasi *shariah governance* di masing-masing yurisdiksi tersebut. Adapun rincian metodologi untuk mencapai tujuan penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Jenis Data dan Sumber Data

   Jenis data yang digunakan dalam penelitian ini adalah jenis data primer-kualitatif yang diperoleh melalui berbagai bentuk dokumen hukum seperti undang-undang, peraturan, surat edaran dan dokumen terkait lainnya.

2. Metode Pengumpulan Data

   Pengumpulan data penelitian ini dilakukan dengan cara menelusuri dokumen yang tersedia di lembaga-lembaga terkait di berbagai negara yang menjadi objek penelitian ini. Pengumpulan sumber kajian pustaka berupa buku, jurnal dan hasil penelitian lainnya juga dilakukan untuk memperkaya sumber referensi penelitian ini.

3. Metode Analisis

   Penelitian ini akan menggunakan metode analisis konten terhadap berbagai dokumen hukum berupa undang-undang, peraturan, surat edaran dan dokumen penunjang lainnya dari negara-negara yang menjadi objek penelitian ini. Selanjutnya analisis komparatif dilakukan untuk mendapatkan gambaran praktek, perbedaan, persamaan, dan berbagai isu yang relevan tentang konsep *shariah governance* pada lembaga keuangan syariah di masing-masing yurisidksi.

F. Kajian Pustaka Tentang Shariah Governance: Suatu Pengantar

Konsep *corporate governance* (CG) telah menjadi tema yang sering dibahas dalam literatur ekonomi dan kebijakan publik. Namun demikian, sampai saat ini para ahli masih mengalami kesulitan dalam mendefinisikan CG yang dapat mengakomodasi berbagai kepentingan. Konsep CG yang diterapkan beranekaragam dan di sepanjang waktu, definisinya pun mengalami dua ekstrim pendapat–mulai dari konsep yang sempit tentang bagaimana mekanisme untuk melindungi kepentingan investor, sampai kepada konsep yang lebih luas tentang bagaimana melindungi semua kepentingan *stakeholders* baik internal maupun eksternal (Iqbal dan Mirakhor, 2011).

Organisation for Economic Co-operation and Development (OECD) mendefinisikan *corporate governance* sebagai: "*A set of relationship between a company's management, its board, its shareholders and other stakeholders, thereby plays essential function to provide the structure through which the company goals are set and the means of attaining those objectives and monitoring performance are determined*" (lihat OECD 2010). Dari definisi tersebut menunjukan bahwa CG adalah suatu mekanisme pengaturan organisasi tentang bagaimana suatu perusahaan diarahkan, dikelola dan kendalikan dimana didukung oleh struktur tata kelola yang dapat melindungi kepentingan seluruh *stakeholder*-nya dan pencapaian tujuan perusahaan. Definisi yang sama dikemukakan oleh Bank Dunia, yaitu aturan, standar dan organisasi di bidang ekonomi yang mengatur perilaku pemilik perusahaan, direktur, dan manajer serta perincian dan penjabaran tugas dan wewenang serta pertanggungjawabannya kepada investor (pemegang saham dan kreditur). Tujuannya untuk menciptakan sistem pengendaliaan dan keseimbangan *(check and balances)* untuk mencegah kemungkinan penyalahgunaan sumber daya perusahaan dan tetap mendorong terjadinya pertumbuhan perusahaan.

Bank Indonesia menerangkan bahwa CG adalah suatu tata kelola bank yang menerapkan lima

prinsip,yaitu a) transparansi, yaitu keterbukaan dalam mengemukakan informasi yang material dan relevan serta keterbukaan dalam proses pengambilan keputusan; b) akuntabilitas, yaitu kejelasan fungsi dan pelaksanaan pertanggungjawaban organ bank sehingga pengelolaannya berjalan secara efektif; c) pertanggungjawaban, yaitu kesesuaian pengelolaan bank dengan peraturan perundang-undangan yang berlaku dan prinsip-prinsip pengelolaan bank yang sehat; d) profesional, yaitu memiliki kompetensi, mampu bertindak obyektif dan bebas dari pengaruh atau tekanan dari pihak manapun (independen) serta memiliki komitmen yang tinggi untuk mengembangkan bank syariah; dan e) kewajaran, yakni keadilan dan kesetaraan dalam memenuhi hak-hak *stakeholders* berdasarkan perjanjian dan peraturan perundang-undangan yang berlaku (lihat PBI No. 11/33/PBI/2009 tentang Pelaksanaan GCG bagi BUS dan UUS, Pasal 1, Ayat 10).

Lembaga keuangan syariah sebagai sebuah perusahaan tentunya juga dituntut untuk memiliki sistem tata kelola perusahaan yang dapat menjaga kepentingan para *stakeholders*-nya. Lembaga keuangan syariah memiliki perbedaan mendasar dengan perusahaan-perusahan pada umumnya. Ia harus memenuhi ketentuan-ketentuan syariah dalam seluruh proses aktivitasnya. Dengan demikian lembaga keuangan syariah harus memiliki sistem tata kelola perusahaan yang dapat memastikan seluruh proses kegiatannya berjalan sesuai dengan prinsip dan aturan syariah. Sistem tata kelola yang menjamin kepatuhan terhadap syariah di lembaga keuangan syariah biasa disebut sebagai *shariah governance* (Isra, 2010).

Definisi *shariah governance* menurut IFSB (2009) adalah "*a set of institutional and organisational arrangements through which Islamic financial institutions ensure that there is an efective independent oversight of shariah compliance over the issuence of relevant shariah pronouncements, dissemination of information and an internal shariah compliance review*". Menurut Isra (2010), definisi *shariah governance* tersebut memiliki tiga komponen utama, yaitu (1) struktur organisasi perusahaan terdapat Dewan Pengawas Syariah dan fungsi yang terkait seperti Divisi Syariah dan Internal Audit; (2) pendapat atau opini yang bersifat independen tentang pemenuhan terhadap syariah; dan (3) proses review terhadap pemenuhan syariah.

Konsep *shariah governance* khususnya terkait pengawasan kepatuhan terhadap syariah tidak boleh hanya menjadi tanggung jawab dewan pengawas syariah semata tetapi harus menjadi tanggung jawab semua *stakeholders* lembaga keuangan syariah seperti nasabah, direksi, manajemen, pemilik perusahaan, dan lembaga pengawas. Dengan demikian, kerangka atau *guidelines shariah governance* memberikan penjelasan tentang *sharing* tanggung jawab atas semua pihak dalam internal perusahaan terkait dengan tata kelola syariah. Kerangka konsep *shariah governance* ini bersifat komprehensif. IFSB dan Malaysia termasuk lembaga atau negara yang telah mengeluarkan kerangka sistem *shariah governance* yang komprehensif.

Dalam kerangka *shariah governance*, system pengawasan syariah dilakukan dalam dua proses, yaitu proses sebelum dan sesudah transaksi. Di dalam proses sebelum transaksi (*ex-ante*), pengawasan dilakukan dengan adanya pihak independen berupa *Shariah Supervisory Board* (SSB) atau Sharia *Advisory Firm* yang memberikan fatwa mengenai operasi dan struktur lembaga keuangan syariah syariah. Selain itu, keberadaan fungsi kepatuhan diperlukan untuk mensosialisasikan prinsip-prinsip syariah serta melakukan pengawasan langsung terhadap kepatuhan prinsip syariah pada setiap tingkatan dan transaksi. Untuk pengawasan sesudah transaksi (*ex-post*) dilakukan oleh fungsi audit syariah internal yang merupakan bagian dari atau terpisah fungsi audit internal. Selain itu pengawasan ini juga dilakukan oleh fungsi audit ekternal independen yang memastikan bahwa penelaahan kepatuhan internal telah memenuhi standar. Proses pengawasan ini dapat melibatkan *Shariah Supervisory Board* atau *Sharia Advisory Firm* (lihat IFSB 2010).

Tabel 1: Perbandingan Konsep Shariah Governance (IFSB 2010)

Functions	Typical Financial Institution	Additions in IIFS
Governance	• Board of directors	• Shariah board
Control	• Internal auditor • External Auditor	• Internal shariah review/audit unit/ department • External shariah review
Compliance	• Regulatory and financial compliance officers, unit or department	• Internal shariah compliance unit/ department

System *shariah governance* melengkapi system tata kelola, control dan fungsi kepatuhan yang sudah ada pada lembaga keuangan syariah. Ilustrasi perbandingan antara praktek *shariah governance* pada lembaga keuangan syariah dengan konvensional sebagaimana terlihat pada Tabel 1.

Dalam sistem *shariah governance*, Dewan Pengawas Syariah berperan penting dalam proses supervisi, monitoring, audit dan pemberian opini terhadap kepatuhan syariah pada lembaga keuangan atau perusahaan yang menawarkan produk dan layanan syariah. Keberadaan Dewan Pengawas Syariah (DPS) dalam struktur organisasi perusahaan atau lembaga keuangan syariah menjadi suatu yang unik dalam sistem tata kelola perusahaan. DPS adalah elemen penting dalam sistem tata kelola syariah (*shariah governance*). DPS adalah merupakan suatu badan yang diberikan wewenang untuk melakukan penasehatan dan atau pengawasan serta melihat secara dekat aktivitas lembaga keuangan syariah agar lembaga tersebut konsisiten mengikuti dan mentaati aturan dan prinsip-prinsip syariah. Menurut AAOFI (1999), DPS atau *shariah supervisory board* adalah suatu badan yang diberikan kewenangan untuk melakukan pengarahan (*directing*), review (*reviewing*), dan pengawasan (*supervising*) seluruh aktivitas lembaga keuangan syariah demi memastikan kepatuhan terhadap aturan dan prinsip syariah. Definisi serupa dikemukakan oleh Bank Indonesia melalui Peraturan Bank Indonesia No. 11/3/PBI/2009 tentang Bank Umum Syariah, yaitu dewan yang bertugas memberikan nasehat dan saran kepada direksi serta mengawasi kegiatan bank agar sesuai dengan prinsip syariah.

Fungsi pengawas syariah (*shariah board*) dapat dikategorikan dalam dua level, yaitu makro dan mikro (Wardhany dan Arshad, 2012). Pada level makro terdapat dewan syariah pada bank sentral sebagai atau level otoritas pengawas. Dewan syariah pada level nasional ini berfungsi signifikan dalam aspek harmonisasi, standarisasi fatwa atau hukum Islam dan bertindak sebagai otoritas tertinggi dalam pengawasan syariah pada lembaga keuangan syariah (lihat Isra, 2010). Level mikro, pada sisi lain, terdapat dewan syariah pada level perusahaan sebagai pengawas syariah internal perusahaan. Dewan syariah ini memiliki fungsi diantaranya melakukan verifikasi dan validasi instrumen keuangan sebelum (ex-ente) dan sesudah transaksi (ex-post) atas kesesuaian terhadap prinsip syariah, pengawasan terhadap penghitungan dan pendistribusian zakat, dan sebagainya (lihat, pallegrini, 2006; Ayub, 2007; dan Isra, 2010). Dengan demikian fungsi umum dewan syariah (*shariah board*) terletak pada tiga (3) area utama, yaitu (i) mengeluarkan fatwa melalui ijtihad kolektif; (ii) pengawasan; dan (iii) review (lihat Isra, 2010).

Dalam menjalankan fungsi pengawasan dewan syariah pada internal perusahaan secara optimal, sistem *shariah governance* membentuk departemen atau unit lain dalam struktur perusahaan dengan nama *shariah review unit*. Unit ini dapat secara independen dari unit lain yang sudah ada atau menjadi bagian yang tak terpisah dari internal audit dan departemen kontrol (Pallegrini, 2006). IFSB guidelines tentang Shariah Governance Framework memberikan standar kualifikasi khusus bagi shariah review unit ini sebagai pihak yang melakukan monitor prinsip syariah setelah transaksi (*ex-post*).

Meskipun istilah *shariah governance* masih relatif baru dalam pembahasan *fiqh* muamalah, akan tetapi pengaturan pasar dan penegakan hukum syariah dalam pasar melalui institusi tertentu telah

dipraktekkan dalam masyarakat Muslim pada periode awal dalam bentuk lembaga khusus bernama *hisbab*, yaitu sebuah institusi formal yang bertujuan untuk mengawasi etika publik dimana mekanisme pasar diatur dan dimonitor oleh *muhtasih* (individu yang ditunjuk untuk meneggakkan hukum). Sistem *hisbah* dan *shariah governance* memiliki beberapa kemiripan khususnya tujuan dan fungsinya untuk mendorong pada sesuatu yang baik dan menghindari keburukan dalam bingkai syariah.

Institusionalisasi Dewan Pengawas Syariah dapat dianggap sebagai bentuk konsep modern dari *muhtasib* dalam masyarakat Muslim modern. Berbeda dengan konsep tradisional *hisbah* yang lebih kepada pengawasan pasar, lembaga Dewan Pengawas Syariah berfungsi dalam tata kelola internal perusahaan/lembaga keuangan syariah yang menjalankan tugas penasehatan (*advisory*) dan pengawasan (*supervisory*) terhadap kepatuhan syariah (Isra, 2010). Adopsi sistem *hisbah* dalam format modern sangat penting untuk memastikan semua aktivitas, transaksi dan operasi lembaga keuangan syariah mematuhi prinsip-prinsip syariah dan moral Islam. Dewan Pengawas Syariah sebagai elemen penting dari *shariah governance* menjadi lembaga ideal yang dapat menjalankan fungsi *muhtasib* sebagai institusi internal dari sistem *hisbah* dalam konteks lembaga keuangan syariah modern.

G. Analisis Komparatif Praktek Shariah Governance di ASEAN

Beberapa studi menunjukkan bahwa sistem *shariah governance* lembaga keuangan syariah di berbagai negara saat ini bervariasi. Beberapa yurisdiksi menerapkan sistem regulasi yang komprehensif yang melibatkan pihak otoritas terkait untuk mengatur industri keuangan secara ketat dan disiplin. Sebaliknya, beberapa yurisdiksi justru membiarkan pelaku industri untuk menentukan kerangka *shariah governance* yang diadopsi berdasarkan pada kebijakan dan model praktis yang terbaik. Kedua model tersebut memiliki kelebihan dan kekurangan masing-masing dan masih sulit untuk menentukan mana model ideal diantara keduanya yang layak untuk dijadikan model terbaik. Untuk menguraikan variasi model *shariah governance* tersebut, studi ini melakukan analisis komparasi terhadap model *shariah governance* berdasarkan kerangka regulasi yang tersedia di negara-negara ASEAN.

Studi ini mengkomparasi empat aspek utama dari sistam *shariah governance* sebagaimana dikembangkan oleh Zulkifli (2010) dan Hassan, dkk (2013) yang meliputi aspek regulasi, struktur organisasi, proses dan fungsi dari kerangkan *shariah governance* di negara-negara ASEAN, yaitu Indonesia, Malaysia, Brunei Darussalam, Singapura, Thailand dan Filipina. Negara-negara tersebut dipilih didasarkan pada keberadaan lembaga keuangan syariah di yurisdiksinya masing-masing.

1. Aspek Regulasi

Aspek ini fokus untuk membandingkan kerangka hukum yang mengatur sistem *shariah governance* lembaga keuangan syariah di negara-negara ASEAN. Terutamanya akan melihat apakah sistem *shariah governance* diatur dalam bentuk undang-undang tersendiri yaitu terpisah dari undang-undang konvensional yang sudah ada, dan juga apakah diatur dalam bentuk undang-undang saja atau juga diikuti dengan peraturan lembaga otoritas terkait seperti bank central dan *guidelines* tentang kerangkan penerapan *shariah governance* lembaga keuangan syariah di masing-masing yurisdiksi. Sekaligus juga melihat apakah praktek *shariah governance* yang diterpakan berisifat komprehensif atau parsial.

a. Indonesia

Dalam hal regulasi perbankan syariah, Indonesia termasuk negara yang menganut pendekatan *segregated approach* yaitu undang-undang tentang perbankan syariah terpisah sendiri dari undang-undang perbankan konvensional, menganut sistem *dual banking system*. Keberadaan perbankan syariah diatur melalui undang-undang tersendiri dengan nama UU No. 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Syariah. Sebelum lahirnya UU Perbankan Syariah, industri perbankan syariah masih diatur secara bersama melalui UU perbankan konvensional, yaitu UU No. 10 Tahun 1998, hasil amandemen UU No. 7 Tahun 1992 tentang Perbankan. Pada periode tersebut, sistem regulasi perbankan syariah masih

menganut *integrated approach*, yaitu diatur secara bersama melalui UU perbankan konvensional. UU tentang Perbankan Syariah selanjutnya dijelaskan lebih detail dan operasional melalui Peraturan Bank Indonesia (PBI) dan Surat Edaran Bank Indonesia (SEBI). UU, PBI dan SEBI yang berhubungan dengan bank syariah dapat dilihat pada Tabel 2.

Tabel 2: Aspek Regulasi Sistem *Shariah Governance* Indonesia

Regulasi	Uraian tentang sistem *Shariah Governance* dan Dewan Pengawas Syariah
1. UU No. 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Syariah - Dewan pengawas syariah (Bab V Pasal 32), - Tata kelola bank syariah (Bab VI pasal 34)	a. Kewajiban bank syariah membentuk DPS melalui RUPS atas persetujuan MUI. b. Fungsi DPS untuk memberikan nasehat dan saran bagi direksi dan pengawasan bank terkait kepatuhan terhadap prinsip syariah. c. Ketentuan lebih lanjut diatur melalui PBI. d. Bank syariah wajib menerapkan tata kelola yang baik yang mencakup prinsip transparansi, akuntabilitas, pertanggungjawaban, profesional dan kewajaran e. Bank syariah wajib menyusun prosedur inetrnal mengenai pelaksanaan prinsip-prinsip tersebut.
2. UU No. 10 Tahun 1998 tentang Perbankan - Penjelasan Pasal 6	a. Hasil amandemen UU No. 7 Tahun 1992 tentang Perbankan. UU ini secara spesifik menjelaskan adanya jenis bank yang beroperasi sesuai dengan prinsip syariah. Dan pada bagian penjelasan pasal disebutkan tentang Dewan Pengawas Syariah meskipun tidak diuraikan lebih lanjut lagi.
3. PBI No. 11/3/PBI/2009 tentang Bank Umum Syariah - Pasal 34, 35, 36, 37, 38, 39	a. Bank berkewajiban membentuk DPS di tingkat pusat. b. Syarat-syarat menjadi anggota DPS dilihat dari segi integritas, kompotensi, dan reputasi keuangan. c. Tugas dan tanggungjawab DPS. d. Komposisi DPS dan batasan rangkap jabatan sebagai DPS pada bank lain e. Mekanisme pemilihan dan pengangkatan DPS
4. PBI No. 11/33/PBI/2009 tentang Pelaksanaan Good Corporate Governance bagi Bank Umum Syariah dan Unit Usaha Syariah - Pasal 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51	a. Usulan pengangkatan DPS dan masa jabatan. b. Tugas dan tanggungjawab DPS. c. Pembuatan laporan hasil pengawasn oleh DPS d. Ketentuan rapat bagi DPS e. Aspek transparansi DPS
5. PBI No. 6/24/PBI/2004 tentang Bank Umum yang Melaksanakan Kegiatan Usaha Berdasarkan Prinsip Syariah - Pasal 21, 26, 27,32, 33	a. Persyaratan anggota DPS b. Komposisi DPS, ketentuan rangkap jabatan di DSN dan di bank syariah c. Tugas, wewenang dan tanggung jawab DPS d. Mekanisme pengangkatan DPS
6. SEBI No. 12/13/DPbS/2010 tentang Pelaksanaan Good Corporate Governance bagi Bank Umum Syariah dan Unit Usaha Syariah	a. Mekanisme pengangkatan calon anggota DPS b. Tugas dan tanggungjawab DPS c. Ruang lingkup pengawasan DPS d. Laporan hasil pengawasan DPS e. Fasilitas yang diterima oleh DPS dalam menjalankan pengawasan di bank f. Batasan-batasan bagi DPS g. Sanksi bagi DPS yang tidak melaksanakan tugasnya h. Kewajiban untuk membuat laporan penilaian (*self assessment*) pelaksanaan GCG pada bank syariah
7. SEBI No. 8/19/DPbS/2006 tentang Pedoman Pengawasan Syariah dan Tata Cara Pelaporan Hasil Pengawasan bagi Dewan Pengawas Syariah	a. Ketentuan isi laporan hasil pengawasan DPS pada bank syariah

8. Surat Keputusan DSN-MUI No. 03/2000 tentang Petunjuk Pelaksanaan Penetapan Anggota DPS pada Lembaga Keuangan Syariah	a. Ketentuan keanggotan DPS b. Syarat-syarat keanggotan DPS c. Tugas dan fungsi DPS d. Prosedur pengangkatan DPS e. Kewajiban anggota DPS terkait hubungannya dengan DSN-MUI f. Ketentuan perangkapan keanggotan DPS di lembaga keuangan syariah yang lain

Dalam UU No. 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Syariah, pihak yang bertugas untuk melakukan pengawasan kepatuhan bank syariah terhadap prinsip-prinsip syariah disebut sebagai Dewan Pengawas Syariah (DPS). Setiap bank syariah atau bank konvensional yang membuka Unit Usaha Syariah (UUS) wajib membentuk DPS yang bertugas memberikan nasehat dan saran kepada direksi serta mengawasi kegiatan bank agar sesuai dengan prinsip syariah (lihat UU No. 21 Tahun 2008, Pasal 33). Dengan demikian, DPS adalah elemen penting dari sistem *shariah governance* pada level perusahaan (mikro). Pada level nasional, ada lembaga bernama Dewan Syariah Nasional (DSN) yang dibentuk oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI) yang bertugas dan memiliki kewenangan untuk menetapkan fatwa tentang produk dan jasa dalam kegiatan usaha bank yang melaksanakan kegiatan usaha berdasarkan prinsip syariah (lihat PBI No. 6/24/PBI/2004, bagian Ketentuan Umum). Hakekatnya, DPS adalah perpanjangan tangan dari DSN untuk melakukan pengawasan atas kesesuaian kegiatan operasional bank terhadap fatwa yang dikeluarkan oleh DSN.

Meskipun UU Perbankan Syariah tidak memberikan penjelasan yang rinci tentang DPS, tetapi Bank Indonesia melalui PBI dan SEBI yang dikeluarkan memberikan perincian dan *guidelines* terkait dengan dewan pengawas syariah beserta pelaksanaan GCG pada bank syariah. Setidaknya terdapat tiga PBI dan dua SEBI yang menguraikan tentang sistem tata kelola syariah atau *shariah governance* pada bank syariah. Uraian masing-masing peraturan dan surat edaran tersebut dapat dilihat di Tabel 1.

Pelaksanaan GCG pada bank syariah dijelaskan melalui PBI No. 11/33/PBI/2009. PBI ini secara umum menjelaskan tentang konsep GCG bagi bank syariah dan UUS serta bagaimana peran masing-masing dari Dewan Komisaris, Direksi, Komite-Komite, dan Dewan Pengawas Syariah. Dalam PBI ini juga dijelaskan tentang format *self assessment* pelaksanaan GCG pada bank syariah. Pada bagian pengawasan syariah dijelaskan tentang mekanisme pengangkatan anggota DPS, masa jabatan, tugas dan tanggung jawab, mekanisme pelaporan hasil pengawasan DPS dan sanksi bagi DPS yang tidak melaksanakan kewajibannya. Meskipun *guidelines* ini cukup menyeluruh tapi belum bisa disebut sebagai model kerangka *shariah governance* yang menyeluruh bagi bank syariah. Format *guidelines* GCG ini cenderung hasil penyesuaian dengan *guidelines* GCG bagi bank konvensional (lihat PBI No. 8/4/PBI/2006 tentang Pelaksanaan GCG bagi Bank Umum) yang sudah dikeluarkan oleh Bank Indonesia sebelumnya. Bedanya hanya terletak pada keberadaan Dewan Pengawas Syariah dalam struktur organisasi perusahaan. Penjelasan lebih detail tentang teknis pelaksanaan GCG bagi bank syariah diuraikan melalui Surat Edaran BI (SEBI) No. 12/13/DPbS/2010.

Selain undang-undang dan peraturan yang dikeluarkan oleh Bank Indonesia, Dewan Syariah Nasional MUI juga mengeluarkan Surat Keputusan No. 03 Tahun 2000 tentang Penunjukan Pelaksanaan Penetapan Anggota Dewan Pengawas Syariah pada Lembaga Keuangan Syariah. Pada surat keputusan tersebut dijelaskan tentang syarat, tugas dan fungsi dan perangkapan keanggotan DPS. Sebagaimana diketahuan DSN-MUI bukanlah organisasi pemerintah, sehingga produk fatwa yang dikeluarkannya tidak bersifat mengikat dan final. Namun berdasarkan pada PBI No. 6/24/PBI/2004 sebenarnya telah menjadikan fatwa-fatwa tentang perbankan syariah dan keuangan syariah yang dikeluarkan oleh DSN-MUI wajib menjadi rujukan bagi lembaga keuangan yang menawarkan produk dan jasa layanan keuangan syariah.

Berdasarkan uraian aspek regulasi dari kerangka *shariah governance* dapat disimpulkan bahwa

terdapat tiga pihak utama yang berperan penting dalam pengawasan syariah dalam sistem perbankan di Indonesia, yaitu Bank Indonesia yang saat ini beralih ke Otoritas Jasa Keuangan (OJK), Dewan Syariah Nasional di bawah keorganisasian Majelis Ulama Indonesia dan Dewan Pengawas Syariah yang dibentuk pada level perusahaan. Undang-undang dan peraturan yang mengatur tentang DPS diatur secara terpisah dengan undang-undang perbankan konvensional. UU yang diterbitkan diuraikan lebih lanjut melalui PBI dan SEBI termasuk di dalamnya terkait dengan pengawasan aspek syariah. Meskipun regulasi terkait sistem *shariah governance* cukup banyak namun belum bisa dikatakan Indonesia sudah memiliki sistem regulasi kerangka *shariah goverannce* yang komprehensif. Hal ini disebabkan karena *guidelines* dalam bentuk PBI dan SEBI yang diterbitkan oleh Bank Indonesia tidaklah bersifat komprehensif sebagai kerangka sistem *shariah goverannce*. Sistem *shariah goverance* dalam peraturan tersebut masih menjadi sub bagian khususnya hanya terletak pada Dewan Pengawas Syariah.

2. Malaysia

Malaysia termasuk salah satu negara yang menganut dua sistem hukum yaitu hukum sipil (*common law*) dan hukum syariah (*Islamic law*). Hukum sipil mengacu pada peradilan (*civil court*) umum. Sementara hukum syariah mengacu pada peradilan agama (*shariah court*). Hukum syariah misalnya terkait dengan perkawinan dan pewarisan. Praktek perbankan syariah meskipun sebenarnya masuk lingkup hukum Islam namun diatur melalui hukum sipil, karena dianggap berhubungan dengan aspek keuangan berdasarkan konstitusi negara (*Federal Constitution*). Bank Central Malaysia (Bank Negara Malaysia: BNM) kerjasama dengan lembaga pengadilan membentuk Pengadilan Tinggi (High Court) yang bersifat khusus (High Court) untuk menangani perkara bank syariah (Zulkifli, 2010).

Fase perkembangan industri perbankan syariah di Malaysia dimulai pada tahun 1983 dan mengalami proses liberalisasi sektor keuangan syariah pada tahun 1994 dengan memberikan keleluasaan pihak asing untuk membuka bank syariah di Malaysia. Perkembangan industri keuangan tersebut difasilitasi dan didukung oleh berbagai bentuk infrastruktur regulasi seperti Islamic Banking Act (IBA) 1983, Takaful Act (TA) 1984, Banking and Financial Institutions Act (BAFIA) 1989, Central Bank of Malaysia Act (CBA) 2009, dan Islamic Financial Services Act (IFSA) 2013. Malaysia termasuk negara yang cukup akomodatif dan progresif dalam memfasilitasi perkembangan industri keuangan syariah. Umumnya, pembentukan lembaga keuangan syariah terlebih dahulu dimulai dengan pembuatan undang-undang pendukungnya. Negara Malaysia termasuk negara yang menggunakan *segregated approach* dalam pengaturan regulasi keuangan syariah, yaitu undang-undang atau aturan tentang keuangan syariah diatur secara mandiri dan terpisah dengan undang-undang atau aturan keuangan konvensioal yang sudah ada.

Sistem *shariah governance* merupakan fondasi dasar dalam membangun sistem keuangan syariah yang kuat dan stabil. Sistem tersebut menjadi inti dari regulasi dan pengawasan atas kepatuhan syariah pada keuangan syariah. Malaysia merupakan salah satu negara yang percaya bahwa sistem keuangan yang kuat bertumpuh pada keberadaan sistem *shariah governance* yang efisien. Oleh karenya, Malaysia mengembangkan kerangkan *shariah governance* yang komprehensif untuk memastikan operasi perbankan syariah dilakukan secara efisien dan efektif.

Pada awal mulanya, lembaga yang melakukan pengawasan aspek syariah pada level perusahaan disebut sebagai *Shariah board* (SB). Lembaga ini mulai dibentuk pada tahun 1983 oleh Bank Islam Malaysia Berhard. Semenjak *Guidelines* tentang tata kelola *shariah committee* pada lembaga keuangan syariah diterbitkan oleh BNM pada tahun 2004 (lihat Tabel 3) istilah *shariah board* kemudian diganti menjadi *shariah committee* (SC). Keberadaan SC didasarkan pada undang-undang tentang perbankan dan lembaga keuangan syariah (BAFIA) tahun 1989. Undang-undang jasa keuangan syariah (IFSA) 2013 yang terbaru di Malaysia memberikan penjelasan yang cukup komprehensif tentang SC. Lembaga SC dalam undang-undang terbaru tersebut dianggap sebagai bagian penting dalam sistem kerangka *shariah governance*.

Tabel 3: Aspek Regulasi Sistem *Shariah Governance* Malaysia

Regulasi	Uraian tentang sistem *Shariah Governance* dan Dewan Pengawas Syariah
1. Islamic Financial Services Act (IFSA) 2013 - Sec./Pasal 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38	a. Regulasi ini menggabungka seluruh regulasi yang terkait dengan bisnis keuangan syariah, yaitu regulasi dan supervisi tentang lembaga keuangan syariah, takaful, sistem pembayaran, pasar uang syariah dan entitas terkait lainnya b. Komponen shariah governance terdiri dari fungsi dan kewajiban dari dewan direksi, direktur dan SC untuk memastikan kesesuaian lembaga terhadap syariah, kualifikasi menjadi SC, keberadaan fungsi *internal shariah compliance*. c. Kewajiban lembaga keuangan syariah untuk membentuk SC d. Persyaratan keanggotaan SC e. Penjelasan tentang kewajiban bagi setiap anggota SC f. Ketentuan tentang pemberhentian keanggotan sebagai SC g. Sejumlah informasi yang harus disesiakan oleh lembaga keuangan syariah untuk menunjang kinerja SC h. Kewajiban untuk mengangkat pihak ayang akan melakukan fungsi audit *shariah compliance*
2. Central Bank of Malaysia Act (CBA) 2009 - Sec./Pasal 27, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60	a. Adanya pernyataan tentang sistem keuangan yang dianut di Malaysia menganut *dual banking system*, yaitu sistem perbankan konvensional dan perbankan syariah b. Pendirian SAC c. Fungsi SAC d. Pengankatan keanggotan SAC e. Bank (sentral) menyediakan kesekretariatan untuk menjalankan tugas SAC f. Lembaga keuangan dapat konsultasi dengan SAC terkait dengan bisnis keuangan syariah g. Jika terjadi sengketa terkait dengan bisnis keuangan syariah maka pengadilan dapat merujuk pada fatwa (*rulings*) yang telah dikeluarkan oleh SAC atau dapat konsultasi langsung ke SAC h. Kekuatan hukum dari fatwa SAC bersifat mengikat dan finanl i. Jika terdapat perbedaan "fatwa" antara SAC dan SC maka "fatwa" SAC lebih diutamakan j. Bank central dapat menerbitkan surat edaran, *guidelines* dan lainnya yang berhubungan dengan syariah. k. Promosi Malaysia sebagai "*an international Islamic financial centre*"
3. Islamic Banking Act (IBA) 1983 - *Sec.*/Pasal 13	a. Undang-undang ini mengatur tentang lisensi (pembukaan) dan regulasi bisnis perbankan syaraih (*Islamic Banking Business*) b. Bank syariah dapat berkonsultasi terkait masalah syariah yang berhubungan dengan bisnis perbankan syariah dengan SAC
3. Central Bank of Malaysia Act (CBA) 1958 - Sec./Pasal 16b	a. Bank central Malaysia dapat membentuk SAC yang berwewenang mengeluarkan hukum Islam terkait bisnis perbankan syariah b. Kualifikasi untuk menjadi anggota SAC c. Status hukum "fatwa" SAC menjadi rujukan jika terjadi sengketa tentang bisnis perbankan syariah. Fatwa yang dikeluarkan bersifat mengikat dan final d. Lembaga keuangan selain bank seperti takaful, asuransi dapat berkonsultasi dengan SAC e. Bank sentral dapat menyediakan sekretariat bagi SAC untuk menjalankan tugasnya
4. Takaful Act (TA) 1984 - *Sec.*/Pasal 8, 53A	a. Takaful dapat melakukan konsultasi terkait dengan permasalahan syariah dengan SAC b. Takaful harus membentuk SAB (shariah advisory board)
5. Banking and Financial Institution Act (BAFIA) 1989 - Sec./Pasal 124	a. Perbankan dan lembaga keuangan syariah dapat melakukan konsultasi dengan SAC terkait dengan urusan syariah b. Pembentukan shariah committee pada lembaga keuangan syariah

6. Shariah Governance Framework (SGF) for Islamic Financial Institutions (IFIs) 2010	a. Sebuah *guidelines* tentang kerangka *shariah governance* yang komprehensif bagi perbankan syariah dan takaful b. Menjelaskan tentang struktur *shariah goverannce*, proses dan pengaturan bank syariah untuk memastikan kepatuhan terhadap syariah c. Memberikan petunjuk (*guidence*) bagi Direktur, SC dan Manajemen yang berhubungan dengan kewajiban mereka terkait dengan pengawasan dan kepatuhan syariah d. Penjelasan tentang fungsi (bidang) shariah review, shariah audit, shariah risk management dan shariah research pada lembaga keuangan syariah e. Fit dan Proper kriteria keanggotan SC meliputi proses pengajuan, prosedur, pengunduran dan pemecatan, kualifikasi dan diskualifikasi f. Kewajiban, tanggung jawab dan akuntabilitas SC g. Standar operasional pelaksanaan tugas SC h. Bentuk laporan hasil pengawasan SC
7. Guidelines oh the Governance of Shariah Committee for the Islamic Financial Institutions 2004	a. Menjelaskan tentang aturan, regulasi dan prosedur pembentukan SC pada lembaga keuangan syariah termasuk didalamnya tentang kualifikasi, komposisi, diskualifikasi, pengunduran dan pemberhentian, pembatasan SC b. Mendefinisikan tentang peran, ruang lingkup tugas dan tanggung jawab SC c. Menjelaskan tentang hubungan antara SC dan SAC

Pada level nasional dibentuk Shariah Advisory Council (SAC) pada tahun 1997 berdasarkan undang-undang BAFIA 1989 yang berfungsi sebagai pemegang otoritas tertinggi terkait dengan perbankan, keuangan dan takaful syariah di Malaysia (lihat BNM Malaysia). Undang-undang bank central Malaysia (CBA) 2009 memberikan penjelasan yang cukup rinci terkait dengan SAC ini, seperti mekanisme pengangkatan keanggotaan, kualifikasi, fungsi, dan status hukum atas fatwa yang dikeluarkannya. Dalam undang-undang tersebut juga dijelaskan bahwa BNM dapat membentuk lembaga SAC yang berwenang untuk megeluarkan fatwa terkait dengan bisnis keungan syariah (lihat CBA 2009) yang sekretariatnya difasilitasi oleh bank sentral. Dengan demikian, SAC adalah lembaga resmi pemerintah dibawah koordinasi dengan bank sentral Malaysia. Dampaknya, produk hukum yang dikeluarkannya bersifat mengikat dan final bagi para pelaku industri keuangan syariah.

Berdasarkan pada undang-undang CBA 2009 Pasal 59, IBA 1983 Pasal 53A, dan BAFIA 1989 Pasal 124, BNM (Bank Negara Malaysia) dapat menerbitkan peraturan dan surat edaran serta *guidelines* terkait dengan peraturan dan pengawasan lembaga keuangan syariah. Olehnya, BNM pada tahun 2010 menerbitkan Shariah Governance Framework bagi seluruh lembaga keuangan syariah yang berada di bawah naungan BNM. *Guidelines* tersebut merupakan kerangkan sistem *shariah governance* yang komprehensif bagi lembaga keuangan syariah di Malaysia. Dalam *framework* tersebut dijelaskan tentang struktur (*structures*), proses (*process*) dan pengaturan (*arrangement*) lembaga keuangan syariah agar sesuai dengan prinsip syariah. *Guidelines* tersebut juga menyediakan petunjuk (*guidance*) yang komprehensif bagi direktur (*board*), shariah committee (SC), dan manajemen (*management*) pada lembaga keuangan syariah terkait dengan tugasnya yang berhubungan dengan syariah. *Guidelines* terebut juga memberikan kerangka kerja bagi unit *shariah review*, *shariah udit*, *shariah risk management* dan *shariah research* yang ada pada lembaga keuangan syariah dalam kerangka *shariah governance*. Garis petunjuk (*guidelines*) *shariah governance* tahun 2010 yang bersifat komprehensif ini sebenarnya adalah hasil pengembangan dari *guidelines* tata kelola Shariah Committee yang diterbitkan oleh BNM pada tahun 2006 (lihat Tabel 2). *Guidelines* ini hanya mencakup tata kelola SC tidak mencakup direktur dan managemen.

Undang-undang IFSA 20013 yang terbaru secara tegas menyebutkan istilah *shariah governance* serta memberikan penjelasan tentang ruang lingkup sistem *shariah governance*, yaitu (i) meliputi fungsi dan tugas dewan direksi, direktur, *senior officer*, dan anggota SC dalam organisasi perusahaan dalam kaitan pemenuhan syariah; (ii) Ketentuan tentang kriteria, *fit* dan *proper test* serta diskualifikasi anggota

SC; dan (iii) pembentukan unit (fungsi) *shariah compliance* (lihat IFSA 2013, *Sec.* 29).

Berdasarkan pada undang-undang IFSA 2013 dan kerangka *shariah governance* tahun 2010, Malaysia telah menganut sistem *shariah governance* yang komprehensif, yaitu sebuah sistem tata kelola syariah yang tidak hanya menekankan pada peran SC dalam kaitan pemenuhan syariah tetapi menjadi tanggung jawab bersama semua organ (dewan direksi, direktur, SC, Manajemen, dan unit-unit) dalam organisasi melalui perincian peran dan fungsi masing-masing dalam kaitan pemenuhan syariah. Dengan demikian, Malaysia menjadi salah satu negara yang menjadi model pengembangan sistem *shariah governance* yang komprehensif bagi industri syariah. Hal ini tidak terlepas dari keinginan Malaysia sebagaimana tertulis dalam CBA 2009 Pasal 60, yaitu untuk menjadi pusat keuangan syariah global (*Malaysia as an international Islamic financial centre*).

3. Brunei Darussalam

Industri keuangan syariah di Brunei Darussalam diatur di bawah otoritas "Autoriti Monetari Brunei Darussalam (AMBD)" atau Monetary Authority of Brunei Darussalam. AMBD dibentuk dan diresmikan pada tahun 2011 melalui peraturan Autoriti Monetari Brunei Darussalam Order 2010. AMBD berfungsi sebagai bank sentral di Brunei Darussalam (lihat keterangan resmi di situs AMBD).

Sebelum pembentukan AMBD sebagai otoritas bank sentral, industri perbankan dibawah pengawasan kementerian keuangan (Finance Ministery). Sementara regulasi yang mengaturnya adalah Brunei Banking Act 1957 (Hasan dan Chachi, 2001). Tahun 2008, Finance Ministry menerbitkan peraturan (*order*) berupa Islamic Banking Order yang mengatur dan memberikan izin bagi operasional bank syariah. Sebelum undang-undang bank syariah tersebut disahkan, perbankan syariah di Brunei diatur melalui Brunei Banking Act 1957 dan Banking Order 2006.

Tabel 4: Aspek Regulasi Sistem *Shariah Governance* Brunei Darussalam

Regulasi	Uraian tentang sistem *Shariah Governance* dan Dewan Pengawas Syariah
1. Islamic Banking Order 2008	a. Peraturan (order) bermaksud untuk mengatur dan memberikan izin atas praktek bisnis perbankan syariah
2. Banking Order 2008	a. Peraturan (order) ini bermaksud untuk mengatur dan memberikan izin atas praktek bisnis perbankan
3. Banking Act, revised edition 2002	a. Undang-undang (act) ini bermaksud untuk mengatur dan memberikan izin atas praktek bisnis perbankan
4. Shariah Finnacial Supervisory Board Order 2006	a. Peraturan ini dimaksudkan untuk mengatur pembentukan shariah financial advisory board (SFAB) untuk mengawasi administrasi dan bisnis lembaga keuangan yang menawarkan layanan keuangan syariah b. Menjelaskan tentang fungsi, sekretariat, rapat, laporan, dan lainnya SFAB,

Terkait dengan sistem *syariah governance*, Finance Ministry Brunei menerbitkan peraturan berupa Syariah Financial Supervisory Board Order tahun 2006. Peraturan ini mengatur tentang pendirian Syariah Financial Supervisory Board (SFSB) yang berfungsi untuk mengatur administrasi dan bisnis lembaga keuangan yang beroperasi sesuai syariah. Lembaga pengawas syariah ini pada awalnya berada di bawah otoritas Finance Ministry, tetapi kemudian berpindah di bawah naungan AMBD sejak didirikan pada tahun 2011.

Syariah Financial Supervisory Board didirikan pada tahun 2006 dengan tujuan untuk meningkatkan sistem *shariah governance* dan pengawasan serta untuk mendorong pertumbuhan industri keuangan syariah di Brunei. Keanggotaan lembaga pengawas syariah ini terdiri dari *ex-officio* dari Ministry of Finance dan Mufti Kerajaan Brunei serta tidak kurang dari enam orang yang diangkat oleh Sultan dan Yang Di-Pertuan Agung berdasarkan rekomendasi dari Ministry of Finance atau Authoriti Monetari Brunei Darussalam. Dengan demikian, Syariah Financial Supervisory Board adalah lembaga pengawas

syariah tertinggi yang berkedudukan pada tingkat nasional yang dibentuk oleh otoritas moneter (bank sentral Brunei) atau menteri keuangan.

Perihal kewenangan, SFSB adalah lembaga resmi pemerintah yang berwenang untuk mengeluarkan pendapat bahwa produk yang dikeluarkan oleh bank atau takaful sudah memenuhi prinsip syariah. Setiap lembaga keuangan syariah harus terlebih dahulu mengajukan persetujuan dari SFSB perihal kesesuaian syariah atas produk keuangannya sebelum ditawarkan secara umum (*sec.* 14). Opini yang dikeluarkan oleh SFSB bersifat final dan tidak bisa dibandingkan (*not be subject to any appeal*) (*sec.* 15(3)). Kewenangan SFSB hanya pada pemberian opini kesesuaian terhadap *hukum syara'*. Yang dimaksud dengan *hukum syara'* adalah hukum Islam berdasarkan mazhab Syafi'i, Hanafi, Maliki atau Hambali dari Ahlus Sunnah waljamaah (*sec.* 2). Berdasarkan konstitusi tertinggi di Brunei, Mufti kerajaan adalah lembaga yang berwewenang untuk mengeluarkan fatwa. Di sisi lain, SFSB juga bertindak sebagai pusat lembaga yang berwewenang untuk menunjuk anggota Shariah Advisory Body (SAB) pada lembaga keuangan syariah (Islamic Banking Order 2008, *sec*. 98). Selanjutnya, SFSB dapat diangkat menjadi Shariah Advisory Board pada lembaga keuangan syariah (lihat Shariah Financial Supervisory Board Order 2006, *sec.* 14 dan 15).

Berdasarkan pada Emergency Islamic Banking Order 1992, Banking Order 2006 dan Companies Act 1956 Pasal 138, setiap bank syariah harus memiliki setidaknya tujuh anggota Dewan Direksi (Board of Directors) dan tiga Shariah Advisory Body (SAC) (Hassan dan Chachi, 2001). Namun demikian, penjelasan tentang SAB secara jelas dan rinci tidak ditemukan dalam Shariah Financial Supervisory Board Order 2006 maupun Islamic Banking Order 2008. Status SAB hanya dijelaskan bahwa dibentuk berdasarkan persetujuan oleh SFSB melalui mekanisme pengajuan oleh bank syariah terkait (Islamic Banking Order 2008, *sec*. 98). Bank Islam Brunei Darussalam Berhad (BIBD), misalnya, menggunakan istilah Shariah Advisory Body (SAB) sebagai Syariah Advisory Board pada level perusahaan yang berfungsi untuk melakukan pengawasan terhadap kesyariahan operasional bisnis bank tersebut (lihat financial report BIBD, 2013). Tata kelola SSB pada setiap lembaga keuangan syariah mengikuti standar yang dikeluarkan oleh lembaga internasional seperti AAOIFI dan IFSB. Berdasarkan dokumen yang dikeluarkan oleh Authoriti Monetery Brunei Darussalam (AMBD), Brunei termasuk dalam daftar keanggotaan IFSB.

Dapat disimpulkan bahwa sistem *shariah governance* yang diterapkan di Brunei berdasarkan kerangka regulasi yang dimilikinya memiliki sistem pengawasan syariah pada level nasional berupa SFSB dan pada level perusahaan berupa SAB. Sistem *shariah governance* lembaga keuangan syariah yang diterapkan belum bersifat komprehensif, masih meletakkan aspek *shariah governance* sebagai kewajiban dari SFSB atau SAB saja. Seyogyanya sistem *shariah governance* menjadi sistem tata kelola yang menyeluruh dalam organisasi perusahaan untuk memastikan kepatuhan terhadap syariah dan bukan hanya fungsi dari dewan pengawas syariah saja.

4. Singapura

Singapura merupakan salah satu negara di dunia yang memiliki sistem keuangan yang canggih yang didukung oleh infrastruktur regulasi yang lengkap (Venardos, 2005). Negara minoritas Muslim tersebut saat ini menjadi pusat keuangan di Asia bahkan di dunia. Lingkungan bisnis yang menarik, situasi politik yang stabil dan promosi yang efektif membuat para pelaku bisnis dan lembaga keuangan datang ke negeri tersebut. Seiring dengan perkembangan sistem keuangan syariah di dunia, Singapura dengan reputasi sebagai pusat keuangan dunia ingin turut andil bagian dari industri keuangan tersebut (Kuo, 2012). Bahkan pemerintah Singapura memproklamirkan diri untuk menjadi pusat jasa keuangan syariah (Venardos, 2005). Dalam rangka untuk mencapai tujuan tersebut, Monetary Authority of Singapore (MAS) melakukan beberapa penyesuaian regulasi berupa amandemen Banking Act untuk mengakomodir transaksi berbasiskan syariah khususnya *murabahah*. Selain itu MAS juga melakukan amandemen terahadap Income Tax Act melalui perubahan anggaran 2005 dan 2006. Undang-undang

tersebut disesuaikan dengan karakter alamiah dari struktur produk keuangan syariah (Khan dan Bashar, 2008).

Semua aktivitas bisnis perbankan di Singapura, baik konvensional maupun syariah, diatur oleh undang-undang perbankan (Banking Act) di bawah pengawasan Monetary Authority of Singapore (MAS). Seiring dengan perkembangan sistem keuangan syariah di negeri tersebut maka dibutuhkan regulasi yang mengaturnya selain dari undang-undang yang sudah ada. Pada tahun 2008, MAS menerbitkan sebuah garis perunjuk (*guidlines*) dengan nama Guidelines on the Application of Banking Regulation to Islamic Banking. *Guidelines* ini bertujuan untuk menyediakan petunjuk bagi bank tentang peraturan bank syariah di Singapura, terutama tentang.kerangka petunjuk bagi lembaga keuangan yang berkeinginan untuk membuka produk dan jasa keuangan syariah.

Guidelines tahun 2008 tersebut tidak banyak memberikan informasi tentang kerangka hukum bagi praktek *shariah governance* lembaga keuangan syariah di Singapura. *Guidelines* tentang perbankan syariah tersebut secara jelas menyebutkan bahwa sistem regulasi yang digunakan bagi bank syariah sama dengan sistem konvensional dikarenakan kedua sistem tersebut memiliki jenis risiko yang sama. Meskipun bagian lain dari *guidelines* tersebut menyebutkan adanya jenis risiko yang khusus bagi bank syariah berupa *shariah compliance* risk tetapi bank harus mengelola sendiri jenis risiko tersebut dalam proses manajemen risiko secara keseluruhan. MAS tidak menetapkan standar *shariah compliance* dan juga aturan syariah (*shariah rullings*).

Tabel 5: Aspek Regulasi Sistem *Shariah Governance* Singapura

Regulasi	Uraian tentang sistem Shariah Governance dan Dewan Pengawas Syariah
1. Guidelines on the Application of Banking Regulations to Islamic Banking	a. Guidelines ini tidak mengatur tentang shariah governance bank syariah. Bank diberikan kebebasan untuk menerapkan kebijakan sendiri dan pengawasan yang berhubungan dengan pembentukan dewan syariah (shariah board) b. Bank syariah menghadapi satu jenis risiko yang berbeda dengan bank konvensional yaitu shariah compliance risk. Bank harus mengelola sendiri jenis risiko tersebut dalam proses manajemen risiko secara keseluruhan. MAS tidak menetapkan apa yang merupakan kepatuhan syariah atau mengesahkan aturan syariah (shariah rullings) c. Bank syariah harus mematuhi aturan-aturan yang berhubungan dengan aturan perbankan yang sudah ada d. MAS menerapkan kriteria penerimaan yang sama baik bagi bank syariah maupun bank konvensional yang ingin beroperasi di Malaysia
1. Banking Act, Banking (Amandement No.2) Regulations 2006	a. Hasil amandemen undang-undang ini memperbolehkan transaskis keuagan dengan sistem murabahah (the marked-up price)
2. Income Tax Act, Chapter 134, Sec. 43N	a. Penerbitana debt securities atau trust certificates yang sesuai syariah harus mendapatkan pengakuan kepatuhan syariah dari Shariah Council atau Body atu Committee.

Dalam hal kriteria pembukaan bank syariah, MAS tidak menerapkan kriteria yang berbeda antara bank syariah dan bank konevsional yang ingin beroperasi di Singapura. Pemerintah tidak mensyaratkan adanya persetujuan dari lembaga tertentu misalnya Dewan Syariah atau persyaratan pendirian Dewan Pengawas Syariah pada bank yang ingin membuka produk dan jasa keuangan syariah (lihat *sec*.2.2). Hal yang sama pula bagi bank konvensional yang sudah beroperasi di sana yang ingin membuka produk keuangan syariah. Bank tersebut hanya diharuskan untuk memberitahukan rencana tersebut dan menginformasikan kembali saat memulai aktvitas perbankan syariah. Bank juga disyaratkan untuk memiliki sistem tata kelola dan manajemen risiko sesuai dengan yang diperlukan untuk menawarkan layanan perbankan syariah (*sec*. 2.3). Mungkin, salah satu kemampuan yang dimaksud oleh *guidelines* tersebut adalah memiliki pengawas syariah atau komite untuk memverifikasi kepatuhan produk terhadap Syariah.

Undang-undang pendapatan pajak (Income Tax Act) menyatakan bahwa *debt securities* atau *trust certificates* dinyatakan sesuai dengan syariah jika sudah mendapatkan pengakuan dari dewan syariah (*shariah council*). Namun, undang-undang tersebut tidak menjelaskan adanya persyaratan yang sama dalam proses verifikasi produk perbankan syariah.

Dapat disimpulkan bahwa *guidelines* tetang perbankan syariah tahun 2008 yang dikeluarkan oleh MAS tidak menjelaskan secara jelas tentang *shariah governance* pada setiap bank. Dengan demikian, bank diberikan kebebasan untuk menerapkan kebijakan dan aturan tentang sistem tata kelola perusahaan khususnya terkait dengan pembetukan dewan pengawas syariah pada level perusahaan. Kekesongan aturan tersebut memungkinkan setiap bank yang beroperasi sesuai syariah dapat menggunakan standar tata kelola yang dikeluarkan oleh lembaga internasional seperti IFSB dan AAOIFI. Apalagi saat ini MAS telah menjadi anggota kedua organisasi internasional tersebut.

5. Filipina

Filipin merupakan negara berpenduduk mayoritas beragam Keriten, hanya sekitar 8,5 persen dari total penduduknya beragama Islam. Penduduk Muslim Filipina biasa disebut sebagai bangsa Moros. Mereka mayoritasnya tinggal di Bagian selatan dari wilayah Mindanau (Mohamad, dkk, 2013). Keberadaan komunitas Muslim Filipina tersebut mendorong munculnya permintaan keberadaan suatu bank yang dapat beroperasi sesuai dengan prinsip syariah di tengah-tengan komunitas mereka.

Pada tahun 1973, presiden Filipina Ferdinand Marcos meresmikan berdirinya bank Islam pertama di Filipina dengan nama Philippine Amanah Bank (PAB) sebagai respon dari permintaan penduduk Muslim Filipina. Namun ada juga yang menilai bahwa pendirian PAB bermuatan politik yaitu sebagai bentuk respon pemerintan terhadap pemberontakan Muslim di wilayah selatan agar dapat membantu untuk melakukan rekonsiliasi dan pembangunan kembali akibat pemberontakan (Mohamad, 1998).

Meskipun PAB didesain untuk memenuhi kebutuhan komunitas Muslim khususnya di Filipina atas sistem perbankan yang sesuai dengan syariah, tetapi tujuan utamanya adalah untuk membatu proses rekonsiliasi dan rekonstruksi di Mindanau, Sulu dan Palawa (Huq, 2007). Seiring dengan waktu PAB sebagai sebuah bank komersial mengalami perkembangan yang relatif baik. Saat ini sudah memiliki beberapa cabang yang tersebar di beberapa kota utama di provinsi bagian selatan Filipinan. Pada tahun 1989, Philippine Amanah Bank (PAB) berubaha nama menjadi Al-Amanah Islamic Investment Bank. Satu tahun kemudian, tepat tahun 1990, Senat dan Dewan Perwakilan Filipinan dalam sidang kongresnya mensahkan undang-undang Republic Act. No. 6848 Tahun 1990 dengan nama "The Charter of the Al-Amanah Islamic Investment Bank of the Philippine. Undang-undang ini dikeluarkan secara khusus untuk bank Amanah Islamic Investment dalam melakukan aktivitas bisnis perbankan.

Penjabaran atas undang-undang Republic Act No. 6848/1990 tentang bank syariah di Filipinan melalui BSP Circular No. 105-96 Tahun 1996 Impelementing Rules and Regulations of the Islamic Bank Chapter. Surat edaran ini hanyalah penjabaran secara rinci tentang implementasi undang-undang tentang perbankan syariah khususnya bank Al-Amanah Islamic Investment.

Tabel 6: Aspek Regulasi Sistem *Shariah Governance* Filipina

Regulasi	Uraian tentang sistem Shariah Governance dan Dewan Pengawas Syariah
1. Republic Act No. 6848 Tahun 1990 tentang Charter of the al-Amanah Islam Investment Bank of the Philippines	a. Semua aktivitas bank syariah harus dijalankan sesuai dengan prinsip dasar dan aturan syariah b. Bank membentuk Shariah Advisory Council (SAC) yang bertugas untuk memberi nasehat dan melakukan review atas pelaksanaan prinsip dan aturan syariah dalam setiap transaksi bank syariah c. Komposisi SAC tidak lebih dari 5 anggota yang berasal pemuka agama (Islamic scholar) dan ahli hukum syariah yang dipilih melalui rapat umum pemegang saham d. SAC dapat hadir dalam rapat direksi untuk mengemukakan pandangan syariah tentang praktek transaksi pada bank syariah
2. BSP Circular No. 106-96 1996	a. Pembentukan SAC pada bank syariah b. Fungsi SAC sebagai pemberi nasehat dan review terhapap pelaksanaan prinsip dan aturan syariah dalam setiap transaksi bank syariah c. Komposisi keanggotan SAC tidak lebih dari 5 orang yang berasal dari pemuka agama dan ahli hukum Islam yang ditunjuk melalui rapat umum pemegang saham.

Terkait dengan sistem *shariah governance*, undang-undang tentang bank Amanah Islamic Investment khususnya bagian ke 5 dan 6 menyinggung tentang Shariah Advisory Council (SAC). Bank syariah (Al-Amanah Islamic Investment) memiliki Dewan Pengawas Syariah yang diajukan oleh Dewan Direksi dan disetujii melalui rapat umum pemegang saham. SAC pada level perusahaan ini berfungsi untuk memberikan nasehat (*advices*) dan review terhadap pelaksanaan prinsip dan aturan syariah setiap transaksi perbankan syariah.

Bank Al-Amanah Islamic Investmen dibawah pengawasan dan regulasi bank central Filipina. Oleh karenanya, semua ketentuan tentang perbankan bank syariah ini tunduk undang-undang dan aturan tentang perbankan yang ada di Filipina, kecuali terkait dengan prinsip-prinsip syariah (lihat Republic Act No.6848/1990, *sec*. 46). Artinya, bank sentral Filipina tidak membentuk otoritas tertinggi pada level nasional yang melakukan pengawasan terhadap prinsip-prinsip syariah pada perbankan syariah. Pengawasan kepatuhan syariah hanya dilakukan oleh SAC pada level perusahaan.

6. Thailand

Agama Islam merupakan agama terbesar kedua setelah agama Budha di Thailand, hanya terdapat sekitar 6 juta penduduk atau sekitar 10 persen dari total penduduk yang beragama Islam. Penduduk Muslim mayoritasnya tinggal di bagian selatan Thailand (Mohamad, 2013). Kehadiran komunitas Muslim di beberapa daerah di bagian selatan Thailand mendorong munculnya permintaan terhadap sistem perbankan. Tentunya sistem keuangan yang mereka inginkan adalah sistem keuangan yang beroperasi sesuai dengan ajaran Islam.

Keuangan syariah telah hadir di Thailand sejak tahun 1984 dalam bentuk tabungan koperasi dengan nama Pattani Saving Cooperative yang bertujuan untuk mengumpulkan dana-dana dari masyarakat khususnya yang tinggal di bagian selatan Thailand. Koperasi ini berdiri berdasarkan undang-undang koperasi (Corporative Act), Thailand Muamalat Law 1968 dalam kategori Tabungan Koperasi dan di bawah pengawasan Lembaga Islam (Islamic Council) Provinsi Pattani (Fatimah, 2010).

Tabel 7: Aspek Regulasi Sistem *Shariah Governance* Thailand

Regulasi	Uraian tentang sistem Shariah Governance dan Dewan Pengawas Syariah
1. Islamic Bank of Thailand Act 2002	a. Bank syariah dapat mendirikan Shariah Advisory Board (SAB) peda level perusahaan b. SAC memiliki tugas dan kewenangan untuk memberikan nasehat dan rekomendasi kepada Direksi tentang prinsip-prinsip syariah dalam operasional bank c. Komposisi anggota SAC pada setiap bank tidak lebih dari 4 anggota d. Meksnisme pengangkatan SAC oleh direksi dan masa jabatannya dua tahun dan dapat diperpanjang kembali atas persetujuan Direksi e. Kompotensi SAC

Ide tentang pembentukan Bank Syariah di Thailand muncul seiring dengan perkembangan penduduk Muslim khususnya yang tinggal di tiga provinsi perbatasan selatan Thailand. Tahun 1998, Pemerintah terdorong untuk mengembangkan sistem perbankan syariah dalam berbagai bentuk untuk melayani umat Muslim dalam melakukan aktivitas perbankan yang sesuai dengan prinsip syariah. Hasilnya, melalui kementerian keuangan Thailand undang-undang tentang perbankan syariah yaitu The Islamic Bank of Thailand Act disahkan oleh parlemen bulan oktober 2002. Berdasarkan undang-undang tersebut, Islamic Bank of Thailand didirikan pada tahun 2002 di bawah pengawasan keuangan Thailand. Islamic Bank of Thailand ini berkembang tidak hanya di wilayah selatan saja tetapi juga di daerah lain di Thailand. Saat ini, Bank Islam Thailand sudah memiliki 130 cabang yang tersebar di seluruh wilayah Thailand.

Dalam konteks tata kelola perusahaan khususnya pengawasan prinsip syariah, undang-undang bank syariah Thailand (Islamic Bank of Thailand Act 2002) mengatur tentang Shariah Advisory Council. Undag-undang tersebut menyebutkan bahwa setiap bank syariah dapat membentuk Shariah Supervisory Council yang bertugas untuk memberikan saran dan rekomendasi kepada direksi terkait dengan prinsip-prinsip syariah dalam operasi bank. Dengan demikian Shariah Advisory Coucil (SSC) atau Shariah Advisory Council (SAC) adalah lembaga resmi yang ada dalam perusahaan atau bank yang memiliki fungsi untuk melakukan pengawasan atas pelaksanaan prinsip syariah pada operasional bank. Sementara sistem pengawasan syariah pada level nasional dalam sistem perbankan syariah di Thailand belum ada.

Tabel 8: Regulasi dan Kerangka Shariah Governance Negara ASEAN

Negara ASEAN	Regulatory Approach		Shariah Governance Framework	
	Integrated	Segregated	Comprehensive	Partial
Indonesia				
Malaysia				
Brunei Darussalam				
Singapura				
Filipina				
Thailand				

Praktek *shariah governance* berdasarkan kerangka regulasi yang digunakan di masing-masing negara ASEAN terutama di Indonesia, Malaysia, Brunei Darussalam, Singapura, Filipina dan Thailand cukup mengalami beberapa kesamaan. Hampir semua negara-negara ASEAN kecuali Singapura menggunakan pendekatan terpisah (*segregated approach*), yaitu udang-undang yang mengatur tentang lembaga keuangan syariah terpisah dengan undang-undang keuangan konvensional. Sementara model kerangka *shariah governance* yang dipraktekkan hanya Malaysia yang mennggunakan pendekatakn

komprehensif, yaitu model yang relatif sama dengan standar *shariah goverannce* yang dikeluarkan oleh IFSB. Model *shariah governance* yang comprehensif adalah suatu model tidak hanya terpusat pada dewan shariah semata tetapi masing-masing *stakeholders* lembaga keuangan syariah seperti manajemen, direksi, otoritas pengawas, pemegang saham juga memilik porsi peran dan tanggung jawab dalam kerangka mencapai tujuan *shariah govenance*.

2. Aspek Struktur Organisasi

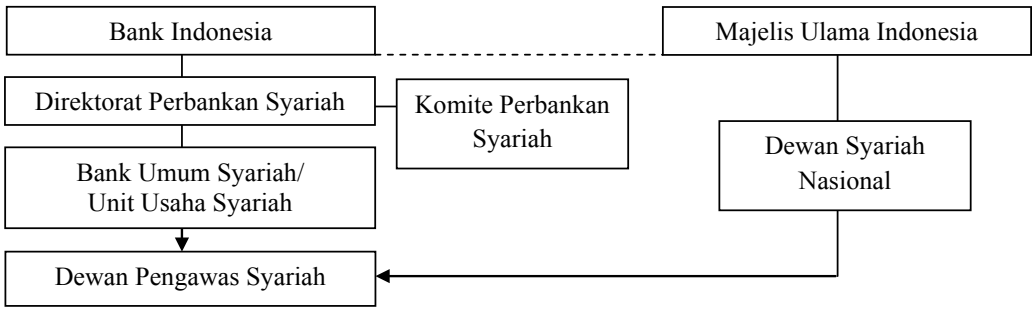
Pada aspek ini, praktek *shariah governance* di negara-negara ASEAN khususnya Indonesia, Malaysia, Brunei Darussalam, Singapura, Filipina dan Thailand akan dianalisis komparasi bagaimana bentuk struktur *shariah governance* pada level perusahaan begtupula pada level nasional. Apakah sistem *shariah governance* pada sistem keuangan syariah di negara ASEAN memiliki lembaga yang tersentralisasi atau independen yang memiliki otoritas berbeda.

a. Indonesia

Struktur *shariah governance* di Indonesia mengakui adanya dua level pengawasan syariah. Level pengawasan pertama adalah dewan syariah pada level nasional yang biasa disebut sebagai Dewan Syariah Nasional (DSN), dan kedua adalah dewan syariah pada level perusahaan yang disebut Dewan Pengawas Syariah (DPS). Kedua lembaga tersebut disebutkan secara jelas dalam UU No. 21 Tahun 2008 dan PBI No.6/24/PBI/2004.

DSN adalah lembaga yang dibentuk oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI) yang mempunyai fungsi melaksanakan tugas-tugas MUI dalam mengenai masalah-masalah yang berhubungan dengan aktivitas keuangan syariah. MUI adalah oraganisasi perkumpulan ulama yang berasal dari berbagai organisasi Islam di Indonesia yang berstatus sebagai organisasi non-pemerintahan. Salah satu tugas pokok DSN adalah mengkaji, menggali dan merumuskan nilai dan prinsip-prinsip hukum Islam (syariat) dalam bentuk fatwa untuk dijadikan pedoman dalam kegiatan transaksi di lembaga keuangan syariah (lihat Kumpulan Fatwa MUI, 2000-2007). Fatwa yang dikeluarkan oleh DSN menjadi pedoman bagi lembaga keuangan yang menawarkan layanan keuangan syariah. Meskipun status keorganisasian DSN adalah organisasi non-pemerintah tetapi fatwa yang dikeluarkan khususnya terkait dengan transaksi keuangan bersifat megikat bagi pelaku industri keuangan syariah sebagaimana termaktub dalam Pasal 26 UU No. 21/2008 tentang Perbankan Syariah. Sementara hubungan antara DSN dan Bank Sentral Indonesaia adalah bersifat kordinasi.

Gambar 1: Struktur Organisasi DSN dan DPS



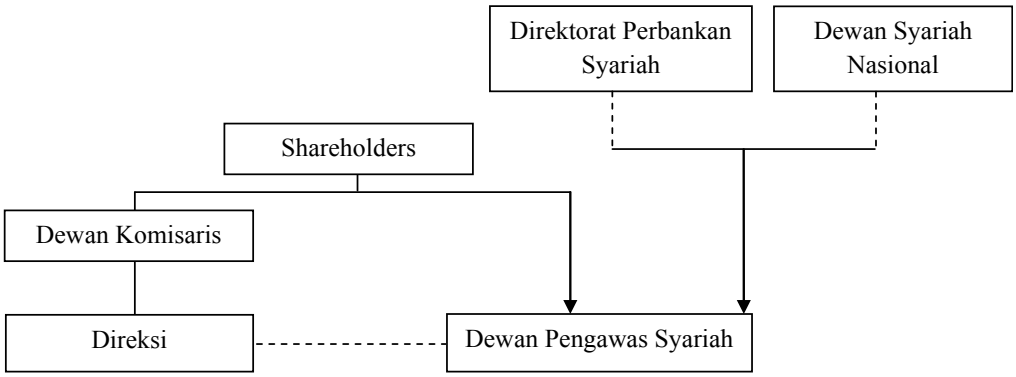
Pengawasan terhadap pelaksanaan fatwa yang dikeluarkan oleh DSN dilakukan oleh Dewan Pengawas Syariah (DPS) pada level perusahaan. DSN sebagaimana dijelaskan oleh PBI No.11/33/PBI/2009 adalah dewan yang bertugas memberikan nasehat dan saran kepada Direksi serta mengawasi kegiatan bank agar sesuai dengan syariah. Proses pengangkatan DPS melalui proses pengajuan oleh bank kepada Bank Indonesia atas calon DPS yang telah mendapatkan rekomendasi DSN-MUI (SEBI No.12/13/DPbs/2010). Bank Indonesia berwewenang untuk menerima dan

menolak atas calon aggota DPS yang diajukan.

Dengan demikian, DPS merupakan lembaga unik dalam sistem *shariah governance* di Indonesia yang merupakan perpanjangan tangan DSN berdasarkan persetujuan dari Bank Indonesia. DSN berperan dalam menjembatani hubungan antara Bank Indonesia dan Dewan Syariah Nasional. Dalam artian, DSN memperantarai fatwa DSN ke dalam peraturan Bank Indonesia. Pengawasan DSN meliputi dua hal, yaitu (i) pengawasan terhadap proses pengembangan produk baru bank; dan (ii) pengawasan terhadap kegiatan bank. Hasil pengwasan DPS disampaikan kepada Bank Indonesia dengan menggunakan format yang telah ditentukan oleh BI.

Keputusan yang dikeluarkan oleh DPS terkait dengan pelaksanaan prinsip syariah pada bank bersifat mengikat (*binding*). Hal demikian dikarenakan DPS adalah lembaga resmi yang dibentuk berdasarkan pada PBI. Hubungan antara DPS dengan direksi dalam struktur organisasi perusahaan adalah hubungan koordinasi, yaitu DPS dapat memberikan nasehat dan saran kepada direksi terkait pelaksanaan prinsip syariah pada bank (lihat Gambar 2). Di sisi lain, fatwa yang dikeluarkan oleh DSN tidak bersifat mengikat kecuali jika diadopsi menjadi peraturan bank Indonesia.

Gambar 2: Struktur Organisasi DSN pada Perusahaan



b. Malaysia

Bank Negara Malaysia (BNM) memiliki peran penting dalam memastikan seluruh sistem keuangan syariah beroperasi sesuai dengan prinsip syariah. Malaysia mengadopsi dua tingkat struktur *shariah governance* untuk memastikan sistem pengawasan syariah yang komprehensif dan efisien pada industri keuangan syariah. Sistem pengawasan syariah terdiri atas dua komponen utama, yaitu sentralisasi Shariah Advisory Council (SAC) pada Bank Sentral Malaysia dan Internal Shariah Committee (SC) yang dibentuk di masing-masing lembaga keuangan syariah.

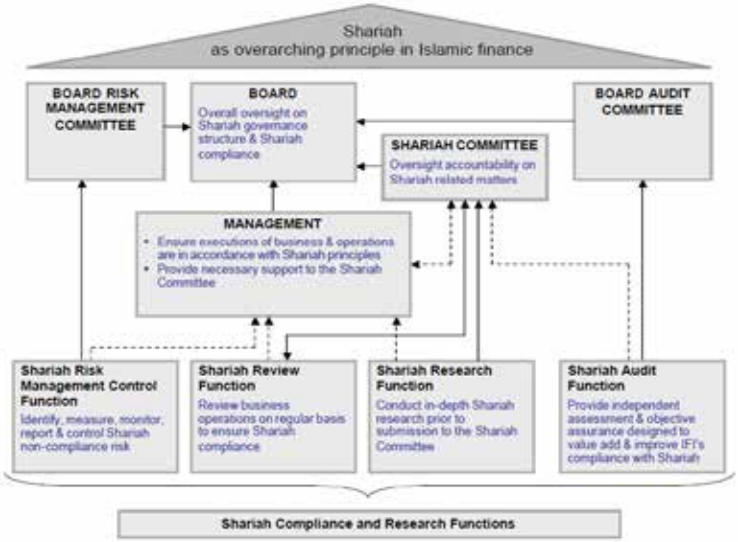
SAC pada Bank Negara Malaysia adalah merupakan lembaga yang dibentuk berdasarkan CBA 2009 yang memiliki posisi sebagai pihak otoritas tertinggi dalam menentukan hukum Islam atau fatwa terkait dengan bisnis keuangan syariah. Lembaga otoritas fatwa tertinggi ini memiliki fungsi diantaranya adalah (i) untuk menentukan hukum Islam dalam urusan keuangan dan mengeluarkan fatwa sebagai pedomann dalam melakukan transaksi keuangan; dan (ii) untuk memberikan nasehat kepada bank dan lembaga keuangan syariah lainnya terkait dengan persoalan syariah dalam transaksi, aktivitas atau operasional bisnis keuangan syariah.

Anggota SAC yang ditunjuk oleh Yang di-Pertuan Agong setelah mendapatkan masukan dari kementerian dan Bank Negara Malaysia berasal dari mereka yang memiliki kompotensi di bidang syariah (hukum Islam), dan perbankan, keuangan, hukum atau disiplin ilmu lain yang terkait. BNM menyediakan sekretariat bagi anggota SAC untuk menjalakan tugas dan fungsinya. Setiap keputusan atau fatwa yang dikeluarkan oleh SAC bersifat mengikat dan final. Jika terjadi sengketa

tentang transaksi keuangan, maka pengadilan dapat merujuk kepada fatwa yang dikeluarkan oleh SAC.

Shariah Committee (SC) adalah lembaga khusus yang dbentuk di tiap lembaga keuangan syariah yang bertugas untuk melakukan pengawasan pelaksanaan prinsip-prinsip syariah di masing-masing bank. SC akan melakukan review atas seluruh aktivitas lembaga keuangan syariah yang hasilnya akan dipulikasikan dalam bentuk laporan Shariah Committee (SC).

Gambar 3: Kerangka Model Shariah Governance Lembaga Keuangan Syariah Malaysia



Dengan demikian, struktur *shariah governance* di Malaysia menempatkan SAC sebagai otoritas tertinggi dalam pengawasan keuangan syariah. SAC melakukan pengawasan urusan keuangan syariah pada level makro. Anggota SAC ditunjuk oleh Yang di-Peruan Agong (lihat CBA 2009). Di sisi lain, SC memiliki wewenang untuk melakukan pengawasan operasional dan aktivitas perbankan syariah. Dalam artian, SC melakukan pengawasn pelaksanaan prinsip syariah pada level mikro, yaitu lembaga keuangan syariah. Anggota SC ditunjuk oleh direksi setelah mendapatkan persetujuan Bank Negara Malaysia (lihat Guidelines Shariah Governance for IFIs 2004). Pada level internal perusahaan, terdapat beberapa unit seperti shariah review, shariah audit, shariah research dan shariah risk manajemen yang berfungsi untuk membantu SC dalam pengawasan syariah.

c. Brunei Darussalam

Berdasarkan undang-undang yang dimiliki, Brunei Darussalam termasuk negara yang juga menganut sistem pengawasan syariah pada level nasional dan level perusahaan. Shariah Financial Supervisory Board (SFSB) merupakan lembaga pengawas syariah yang berkedudukan pada level nasional di bawah otoritas Authoriti Moneteri Brunei Darussalam. Lembaga ini memiliki wewenang untuk memastikan pelaksanaan hukum Islam pada bisnis perbankan syariah, takaful, keuangan syariah, dan bisnis keuangan syariah lainnya (lihat Financial Supervisory Board Order 2006).

SFSB adalah lembaga resmi pemerintah yang berwewenang untuk mengeluarkan pendapat tentang pelaksanaan prinsip-prinsip syariah pada lembaga keuangan syariah. Keputusan, fatwa atau opini yang dikeluarkan oleh SFSB terkait dengan hukum syariah pada keuangan syariah bersifat final dan tidak bisa dibandingkan (lihat *sect*. 15.3).

Pengawasan internal syariah pada level perusahaan bagi lembaga keuangan syariah di Brunei dilakukan oleh Shariah Advisory Body (SAB). Anggota SAB ditunjuk oleh SFSB (lihat *sect*. 15.1.a

dan Islamic Banking Order 2006). Dengan demikian, SAB adalah lembaga pengawas syariah pada level perusahaan yang bertugas untuk mengawasi pelaksanaan prinsip-prinsip syariah dalam aktivitas lembaga keuangan syariah.

Dapat disimpulkan bahwa sistem keuangan syariah di Brunei Darussalam menganut sistem pengawasan syariah pada level nasional dengan nama SFSB dan pada level perusahaan dengan nama SAB. Kedua lembaga pengawas syariah tersebut berfungsi untuk menjamin kepatuhan operasional lembaga keuangan syariah terhadap prinsip-prinsip syariah.

d. Singapura

Pengawasan lembaga keuangan di Singapura baik syariah maupun konvensional dilakukan oleh Monetary Authority of Singapore (MAS). Meskipun demikian, MAS tidak memiliki tugas untuk memastikan produk, jasa, atau manajemen lembaga keuangan syariah sesuai dengan prinsip syariah. MAS juga tidak mengeluarkan standar aturan tentang hukum Islam tentang keuangan syariah yang menjadi pedoman bagi seluruh pelaku keuangan syariah di Singapura (lihat Guidelines on the Application of Banking Regulation to Islamic Banking 2010, *sect*. 2.7).

MAS memberikan kebebasan kepada setiap bank yang memberikan layanan keuangan syariah untuk mengatur operasionalnya sendiri dan memastikan sesuai dengan prinsip syariah. Lembaga otoritas keuangan teryinggi di Malaysia tersebut mengakui bahwa lembaga keuangan syariah menghadapi suatu bentuk risiko yang tidak dihadapi oleh lembaga keuangab konvensional yaitu *shariah compliance risk*. Untuk mengelola risiko tersebut, lembaga keuangan syariah diminta untuk membentuk dewan pengawas syariah sebagai bagian dari mitigasi risiko tersebut. Dengan demikian, keberadaan Dewan Syariah atau Shariah Board adalah merupakan bentuk khusus yang hanya berlaku bagi lembaga keuangan syariah.

Dapat disimpulkan bahwa praktek struktur *shariah goverance* yang diterapkan di Singapura tidak memiliki sentralisasi pengawas syariah yang berfungsi untuk menyatukan standar *shariah governance* bagi seluruh lembaga keuangan syariah. Namun demikian, setiap lembaga keuangan syariah diberikan kebebasan untuk membentuk semacam internal lembaga pengawas syariah pada tingkat perusahaan untuk memastikan pelaksanaan prinsip-prinisp syariah.

e. Filipina

Republic Act No. 6848 Tahun 1990 menyebutkan bahwa setiap bank syariah dapat membentuk Shariah Advisory Council (SAC) yang berfungsi untuk memberikan nasehat dan melakukan review atas pelaksanaan prinsip dan aturan syariah dalam setiap transaksi bank syariah. Anggota SAC diajukan oleh direksi dan diputuskan melalui Rapat Umum Pemegang Saham. Dengan demikian, SAC adalah bagian dari struktur internal perusahaan yang dibentuk secara khusus untuk mengawasi pelaksanaan prinisp syariah pada bank syariah.

Struktur *shariah governance* di Filipinan tidak memiliki lembaga otoritas tertinggi pada level nasional yang berfungsi untuk mengeluarkan fatwa atau hukum syariah dalam bidang keuangan syariah. Pengawasan syariah hanya terjadi pada level perusahaan yang dilakukan oleh SAC.

f. Thailand

Struktur pengawasan syariah pada lembaga keuangan syariah yang diterapkan di Thailand terpusat pada internal lembaga keuangan syariah melalui Shariah Supervisory Board (SSB). Lembaga pengawas syariah ini memiliki wewenang dan tanggung jawab untuk memberikan nasehat dan rekomendasi kepada direksi terkait dengan prinsip syariah dalam operasional bank (lihat Islamic Bank of Thailand Act 2002).

Sentralisasi pengawasan keseluruhan industri keuangan syariah melalui otoritas dewan syariah

tertinggi pada level nasional tidak ditemukan dalam sistem keuangan syariah di Thailand. Pengawasan terkait dengan kegiatan perbankan secara umum termasuk di dalamnya bank syariah di Thailand diatur dan diawasi oleh Bank Sentral Thailand. Dengan demikian, struktur shariah governance perbankan syariag di Thailand terpusat pada Shariah Supervisory Body (SBB) pada internal perbankan syariah.

Tabel 9: Struktur Praktek Shariah Governance Negara ASEAN

Negara ASEAN	Dewan Pengawas Syariah	
	Level Perusahaan	Level Nasional
Indonesia		
Malaysia		
Brunei Darussalam		
Singapura		No
Filipina		No
Thailand		No

Umumnya negara-negara berpenduduk Muslim minoritas seperti Singapura, Filipina dan Thailand menganut sistem pengawasan syariah terpusat pada internal perusahaan. Pengawasan aspek syariah hanya dilakukan oleh dewan syariah di bentuk pada tingkat lembaga keuangan masing-masing. Masing-masing negara tersebut tidak memiliki dewan syariah pada level nasional sebagai otoritas tertinggi dalam pengawasan syariah. Sementara negara-negara berpenduduk mayoritas Muslim seperti Indonesia, Malaysia dan Brunei Darussalam memiliki dua level pengawasan syariah, yaitu pada level makro dan mikro. Pada level makro terdapat dewan syariah (*shariah board*) di tingkat nasional di bawah bank sentral kecual Indonesia di bawah Majelis Ulama Indonesia (MUI) yang memiliki fungsi utama dalam harmonisasi dan standarisasi fatwa sekaligus juga bertindak sebagai otoritas tertinggi dalam pengawasan aspek syariah.

3. Aspek Proses

Aspek proses dari praktek *shariah governance* meliputi (i) pengangkatan dan pemberhentian; (ii) komposisi; (iii) persyaratan; dan (iv) batasan rangkap jabatan bagi anggota Dewan Pengawas Syariah (DPS) dan Dewan Syariah Nasional (DSN).

a. Indonesia

Undang-undang perbankan syariah tahun 2008 mewajibkan pembentukan Dewan Pengawas Syariah (DPS) pada setiap bank syariah dan bank umum konvensional yang memiliki UUS. Mekanisme pengangkatan dan pemberhentian DPS pada bank syariah diatur melalui PBI No.11/3/PBI/2009 dan SEBI No. 12/13/DPbS/2010. Langkah pertama adalah bank syariah wajib mengajukan proposal pengajuan calon anggota DPS yang disertai dengan dokumen pendukung kepada Bank Indonesia setelah mendapatkan rekomendasi Majelis Ulama Indonesia. Bank Indonesia kemudia melakukan persetujuan atau penolakan atas permohonan yang diterima berdasarkan pada pemeriksaan kelengkapan dokumen dan wawancara yang dilakukan. Dengan demikian, Bank Indonesia dan DSN bertanggungjawab dalam memastikan calon anggota DSN yang ditunjuk sudah memenuhi persyaratan peraturan yang ada. Hal yang menarik dari ketentuan prosedur ini adalah bahwa DPS tidak ditunjuk semata oleh masing-masing bank tetapi berdasarkan pada hasil fit dan proper tes yang dilakukan oleh BI dan DSN. Ini mengindikasikan bahwa DSN sebagai lembaga pengawas syariah pada level perusahaan bersifat independen dari proses pengangkatannya. Di sisi lain, pemberhentian anggota DPS dapat terjadi jika yang bersangkutan tidak melaksanakan tugasnya dengan baik seperti tidak melakukan penasehatan, penilaian, pengawsan dan review terhadap pelaksanaan prinsip-prinsip syariah pada bank.

Jumlah anggota DPS berdasarkan PBI No. 11/3/PBI/2009 dalam struktur organisasi suatu bank

tidak kurang dua orang atau paling banyak 50 persen dari jumah anggota direksi. Satu orang dari anggota DPS bertindak sebagai ketua. Ketentuan bagi anggota DPS adalah hanya dapat merangkap jabatan sebagai anggota DPS tidak lebih dari empat (4) lembaga keuangan syariah, yaitu dua (2) bank lain dan dua (2) lembaga keuangan syariah non bank (lihat PBI No. 6/24/PBI/2004). DPS juga tidak boleh merangkap jabatan sebagai konsultan di seluruh BUS dan atau UUS (lihat SEBI No. 12/13/DPbS/2010). Tambahan, sebanyak-banyaknya dua (2) anggota DPS dapat merangkap jabatan sebagai anggota DSN.

Perangkapan jabatan sebagai anggota DPS sampai empat lembaga keuangan syariah lainnya dapat memunculkan masalah bias keputusan yang dikeluarkan. Begitupula dengan keanggotaaan ganda sebagai anggota DPS dan di saat bersamaan sebagai anggota DSN. Keanggotaan ganda tersebut dapat berimplikasi pada masalah independensi. Mengingat bahwa DPS harus secara periodik melakukan laporan hasil pengawasan kepada DSN terkait dengan pelaksanaan prinsip syariah pada suatu bank.

Sementara segi persyaratan, anggota DPS adalah harus memiliki (i) integritas berupa akhlak yang baik, komitmen terhadap perundang-undangan dan pengembangan bank syariah; (ii) kompotensi berupa pengetahuan dan pengalaman di bidang muamalah dan pengetahua di bidang perbankan dan keuangan secara umum; dan (iii) reputasi kuangan yang baik. Namun demikian, PBI tersebut tidak mensyaratkan perlunya keanggota DPS berasal dari latar belakang yang berbeda terutama dari segi kualifikasi, pengalaman dan pengetahuan. Keragaman tatar belakang tersebut akan membantu anggota DPS dalam melakukan pengawasan syariah.

Dewan Syariah Nasional sebagai lembaga otoritas tertinggi yang berwewenang mengeluarkan fatwa terkait dengan transaksi keuangan syariah dibentuk oleh Majelis Ulama Indonesia. Adapun keanggotaan DSN diambil dari pengurus MUI, Komisi Fatwa MUI, Ormas Islam, Perguruan Tinggi Islam, Pesantren dan para praktisi perekonomian yang memenuhi kriteria dan diusulkan oleh Badan Pelaksana Harian DSN melalui Rapat Pleno DSN-MUI.

b. Malaysia

Undang-undang Bank Central Malaysia atau CBA 2009 mengatur tentang pembentukan Shariah Advisory Council SAC sebagai lembaga otoritas tertinggi dalam pengawasan syariah lembaga keuangan syariah di Malaysia. SAC berwewenang untuk memastikan kesesuaian prinsip syariah atas seluruh aktivitas lembaga keuangan yang berada di bawah pengawasan BNM. Pasal 51 menyatakan bahwa BNM dapat membentuk SAC pada keuangan syariah yang bertindak sebagai otoritas tertinggi dalam pengawasan pelaksanaan hukum Islam pada bisnis keuangan syariah. Dengan demikian, BNM melalui SAC yang dibentuknya berperan penting dalam mewujudkan sistem keuangan yang beroperasi sesuai dengan prinsip syariah secara menyeluruh.

Prosedur pengangkatan anggota SAC melalui Yang di-Pertuan Agong setelah mendapatkan masukan dan saran dari menteri dan BNM. Pihak yang ditujuk sebagai SAC memiliki kompotensi di bidang syariah atau memiliki pengetahuan dan pengalaman dalam bidang syariah, dan perbankan, keuangan, hukum atau disiplin ilmu terkait. Anggota SAC yang terpilih berhak mendapatkan gaji dan remunerasi yang berasal dari dana BNM (lihat CBA 2009).

Shariah Committee (SC) merupakan pengawas syariah yang ditunjuk oleh lembaga keuangan syariah untuk melakukan penasehatan syariah dalam transaksi perbankan syariah. Anggota SC dinominasikan dan diangkat oleh direksi setelah mendapatkan persestujuan secara tertulis dari BNM dan SAC. Jika terjadi pengunduran diri atau pemberhentian anggota SC maka lembaga keuangan syariah harus menginformasikan kepada BNM tidak lebih dari 16 hari beserta alasan pengunduran diri atau pemberhentiannya (lihat Shariah Governance for IFIs 2010). Framework *shariah governance* tersebut tidak menjelaskan lebih lanjut tentang hal-hal atau tindakan yang dapat menyebabkan anggota SC dapat diberhentikan.

Adapun komposisi anggota SC tidak boleh kurang dari 5 anggota. Dengan jumlah demikian maka diharapkan opini yang dikeluarkan oleh SC sudah melalui diskusi dan perdebatan yang panjang di antara anggota SC. Sehingga dapat menghindarkan terjadinya konflik kepentingan.

Kompotensi mayorita anggopta SC berdasarkan Shariah Governance Framework 2010 adalah bahwa anggota SC harus beragama Islam yang berpendidikan sarjana strata satu (S1) di bidang syariah termasuk studi ushul fiqh atau fiqh muamalah yang berasal dari kampus ternama. Anggota SC harus memiliki kemampuan bahasa arab yang baik, lisan maupun tulisan begtupula mampu memahami bahasa Melayu dan Inggris. Anggota SC dapat pula berasal dari latar belakang keuangan dan hukum tapi jumlahnya tidak mayoritas. Keanggotaan SC lebih dtekankan berasal dari latar belakang yang berbeda baik dari segi kompotensi, pengalaman maupun pengetahuan.

Selanjutnya, setiap anggota SC dapat didiskualifikasi dengan berbagai alasan, diantaranya jika yang bersangkutan tidak lagi cocok menjadi anggota SC, atau tidak menghadiri rapat anggota SC sebanyak 70 persen dari keseluruhan rapat SC dalam satu tahun tanpa alasan yang jelas, atau melakukan pelanggaran kriminal serius yang dapat berdampak pada hukuman penjarah (lihat Shariah Governance Framework 2010).

Perihal batasan rangkap jabatan, CBA 1958 membatasi setiap anggota SAC untuk tidak menjadi anggota SC di berbagai lembaga kuangan syariah di Malaysi. Hal ini dimaksudkan untuk mencegah terjadinya konflik kepentingan antara SAC sebagai pihak otoritas fatwa tertinggi dengan SC sebagai pengawas syariah pada level perusahaan. Seorang dewan syariah hanya dapat menjadi anggota SC pada satu lembaga keuangan syariah yang sama.

c. Brunei Darussalam

Undang-undang terkait keuangan syariah di Brunei yaitu Islamic Banking Order 2008 dan Shariah Financial Supervisory Board Order 2006 secara jelas menunjukkan struktur *shariah governance* sistem perbanka syariah, tetapi undang-undang tersebut tidak memberikan penjelasaan lebih lanjut tentang komposisi, kompotensi, dan tugas dan tanggung jawab anggota Shariah Advisory Body (SAB) pada internal perusahaan.

Studi yang dilakukan oleh Hassan dan Chachi (2001) tentang *Corporate Governance of the Islamic Financial Services Industry in Brunei Darussalam* menunjukkan bahwa berdasarkan Emergency Islamic Banking Order 1992, Banking Order 2006 dan Companies Act 1956 setiap bank syariah harus memiliki setidaknya tujuh anggota direksi (Board of Directors) dan tiga Shariah Advisory Body (SAB). Anggota SAB diangkat oleh direksi melalui rapat umum pemegang saham setelah mendapatkan persetujuan dari Shariah Financial Supervisory Board (SFSB). Anggota SAB harus memiliki keahlian di bidang fiqh muamalah, menganut mazhab ahlussunnah waljama'ah dan memiliki pengalam di perbankan, keuangan, hukum dan bidang terkait lainnya. Terkait masalah rangkap jabatan bagi SAB tidak ditemukan adanya pembatasan tersebut.

Sementara itu, anggota SFSB diangkat oleh Sultan dan Yang di-Pertuan Agung berdasarkan rekomendasi dari Authoriti Moneteri Brunei Darussalam. Keanggotaan SFSB terdiri dari ex-officio dari kementerian keuangan dan Mufti Kerajaan serta tidak kurang lebih dari enam (6) anggota yang ditunjuk yang memiliki pengetahuan tentang fiqh muamalah dan pengalaman dalam bidang perbankan, keuangan dan hukum serta bidang terkait lainnya. Satu diantara anggota SFSB tersebut diangkat sebagai ketua. Anggota SFSB bertidak sebagai dewan pengawas syariah pada level nasional selama tiga (30) tahun semenjak penunjukannya.

d. Singapura

Monetray Authority of Singapore (MAS) tidak menerbitkan aturan yang mengatur tentang pelaksanaan *shariah governance* khususnya terkait dengan pengawasan aspek syariah oleh

lembaga khusus baik pada level nasional maupun internal perusahaan. Hal ini mengindikasikan bahwa lembaga keuangan syariah memiliki independensi untuk mengatur tata kelola mereka sendiri khususnya terkait urusan intenal perusahaan. Ketiadaan hukum atau peraturan memungkinkan setiap perusahaan untuk mengikuti standar tata kelola lembaga keuangan syariah yang dikeluarkan oleh lembaga internasional seperti IFSB dan AAOIFI. Apalagi, Singapura tercatat sebagai anggota dari kedua lembaga inetrnasional tersebut.

Tata kelola tentang prosedur pengangkatan dan pemberhentian, komposisi, kompotensi dan fungsi dewan pengawas syariah pada setiap lembaga keuangan syariah dapat merujuk pada standar yang telah dikeluarkan oleh salah satu dari kedua lembaga internasional tersebut. dibuat oleh masing-masing direksi perusahaan. Meskipun begitu, masing-masing perusahaan memiliki keleluasaan untuk mengikuti dan menentukan kebijakan masing-masing.

Umumnya, pengangkatan dewan pengawas syariah pada inetrnal perusahaan diajukan dan diangkat oleh masing-masing direksi melalui rapat umum pemegang saham. Standar prosedur ini berlaku secara umum pada lembaga keuangan syariah secara global termasuk di Singapura.

e. Filipina

Struktur praktek *syariah governance* di Filipina hanya menganut sistem pengawasan syariah melalui internal lembaga keuangan syariah yang disebut sebagai Shariah Advisory Council (SAC). Menurut Republic Act No.6848 Tahun 1990, prosedur pengankatan anggota SAC melalui proses nominasi oleh direksi yang kemudian dibawa dan disetujui pada Rapat Umum Pemegang Saham. Direksi memiliki kewenangan untuk menyeleksi dan menentukan jumlah remunerasi bagi anggota SAC.

Komposisi anggota SAC pada masing-masing lembaga keuangan khususnya bank syariah tidak lebih dari lima (5) anggota yang dipilih di antara pemuka agama dan ahli hukum Islam. Dengan demikian, kompotensi yang harus dimiliki oleh anggota SAC adalah menimimal memiliki pengetahuan yang mendalam dalam bidang hukum Islam. Adapun masalah rangkap jabatan SAC pada berbagai lembaga keuangan syariah tidak diatur dalam undang-undang tersebut.

f. Thailand

Sistem pengawasan syariah pada lembaga keuangan syariah di Thailand diatur melalui Islamic Bank of Thailand Act Tahun 2002. Pengawasan syariah pada internal perusahaan dilakukan oleh Shariah Supervisory Board (SSB). Prosedur pengakatan anggota SSB melalui mekanisme nominasi oleh Direksi yang selanjutnya diajukan dan disetujui melalui Rapat Umum Pemegang Saham.

Komposisi anggota SSB tidak lebih dari empat (4) anggota. Masa jabatan anggota SSB selama dua (2) tahun dan dapat diperpanjang atau diangkat kembali berdasarkan pada persetujuan Direksi. Adapun kriteria yang harus dimiliki oleh anggota SSB adalah memiliki integritas keuangan, kompotensi dalam bidang hukum Islam, perbankan dan keuangan, kejujuran dan tidak konflik kepentingan. Dalam hal pembatasan rangkap jabatan anggota SSB tidak diatur dalam undang-undang bank syariah tersebut.

Tabel 10: Prosedur Proses Shariah Governance Negara ASEAN

Negara ASEAN	Pengangkatan dan Pemberhentian	Komposisi	Fit dan Proper Test	Batasan Rangkap Jabatan	Pendekatan
Indonesia					Moderat
Malaysia					Ketat
Brunei Darussalam					Moderat
Singapura	No	No	No	No	Fleksibel
Filipina					Fleksibel
Thailand					Fleksibel

Aspek proses dari *shariah governance* yang meliputi prosedur pengangkatan dan pemberhentian, komposisi, kompotensi dan batasan rangkap jabatan bagi dewan syariah (shariah board) relatif diatur di masing-masing negara ASEAN kecuali Singapura. Singapura sebagai negara yang memiliki sistem keuangan terbaik di negara-negara ASEAN memberikan kebebasan bagi lembaga keuangan syariah untuk menentukan proses pengawasan masing-masing. Lembaga keuangan syariah dapat merujuk kepada standar internasional yang telah dikeluarkan oleh organisasi internasional di bidang keuangan syariah seperti IFSB dan AAOIFI.

Pendekatan pada aspek proses *shariah governance* yang dipraktekkan oleh masing-masing negara di ASEAN dapat dibagi menjadi ketat moderat, dan fleksibel. Malaysia termasuk negara yang menggunakan pendekatan ketat pada aspek proses dewan pengawas syariah. Sementara Indonesia dan Brunei Darussalam relatif moderat dalam praktek proses *shariah governance*. Pendekatan yang relatif fleksibel dapat ditemui di negara Singapura, Filipina, dan Thailand.

4. Aspek Peran dan Fungsi

Aspek penting dari sistem *shariah governance* mencakup tentang peran dan fungsi dewan pengawas syariah pada lembaga keuangan syariah. Bagian ini akan menganalisi perbedaan peran dan fungsi dewan pengawas syariah pada praktek *shariah governance* di negara-negara ASEAN.

a. Indonesia

Undang-Undang Perbankan Syariah Tahun 2008 secara umum menyebutkan tugas dari Dewan pengawas Syariah (DPS) pada setiap bank adalah untuk memberikan nasehat dan saran kepada direksi serta mengawasi kegiatan bank agar sesuai dengan prinsip syariah. Tugas, wewenang dan tanggung jawab DPS menurut PBI No. 6/24/PBI/2004 antara lain meliputi: (i) memastikan dan mengawasi mengawasi kesesuaian kegiatan operasional Bank terhadap fatwa yang dikeluarkan oleh DSN; (ii) menilai aspek syariah terhadap pedoman operasional, dan produk yang dikeluarkan Bank; (iii) memberikan opini dari aspek syariah terhadap pelaksanaan operasional Bank secara keseluruhan dalam laporan publikasi Bank; (iv) mengkaji produk dan jasa baru yang belum ada fatwa untuk dimintakan fatwa kepada DSN; dan (v) menyampaikan laporan hasil pengawasan syariah sekurang kurangnya setiap enam (6) bulan kepada Direksi, Komisaris, Dewan Syariah Nasional dan Bank Indonesia. Sementara SEBI No.12/13/DPbS/2010 meringkas bagaimana DPS melakukan tugas tanggung jawabnya dengan cara antara lain: (i) melakukan pengawasan terhadap proses pengembangan produk baru; dan (ii) melakukan pengawasan terhadap kegiatan bank.

Penjelasan yang tidak jauh berbeda tentang peran, fungsi dan tanggung jawab DPS tercantum dalam Surat Keputusan DSN-MUI No. 3 Tahun 2000 tentang petunjuk Pelaksanaan Penetapan Anggota DPS pada Lembaga Keuangan Syariah. Adapun fungsi utama DPS adalah (i) sebagai penasehat dan pemberi saran kepada direksi, pimpinan unit usaha syari'ah dan pimpinan kantor cabang syari'ah mengenai hal-hal yang terkait dengan aspek syari'ah; dan (ii) sebagai mediator antara lembaga keuangan syari'ah dengan DSN dalam mengkomunikasikan usul dan saran pengembangan produk dan jasa dari lembaga keuangan syari'ah yang memerlukan kajian dan fatwa dari DSN. Sementara kewajiban anggota DPS meliputi (i) mengikuti fatwa-fatwa DSN; (ii) mengawasi kegiatan usaha lembaga keuangan syari'ah agar tidak menyimpang dari ketentuan dan prinsip syari'ah yang telah difatwakan oleh DSN; dan (iii) melaporkan kegiatan usaha dan perkembangan lembaga keuangan yang diawasinya secara rutin kepada DSN, sekurang-kurangnya dua kali dalam satu tahun.

Berdasarkan pada BPI dan Surat Keputusan DSN-MUI yang menjelaskan tentang peran, fungsi dan tanggung jawab DSN sebelumnya menunjukkan bahwa seorang anggota DSN harus memiliki kompotensi dalam bidang fiqh muamalah untuk menjalakam tugas dan perannya secara maksimal. Namun penjelasan PBI No. 11/3/2009 tentang kompotensi bagi anggota DPS hanya menekankan perlunya pengetahuan dan pengalaman di bidang syariah muamalah dan pengetahuan perbankan

dan keuangan secara umum. Tidak dipersyaratkan setidaknya harus memiliki latar belakang pendidikan di bidang syariah (hukum Islam) atau batas minimal pengalaman di bidang perbankan dan keuangan.

Keputusan yang dikeluarkan oleh DPS terkait dengan hasil pengawasan kegiatan usaha lembaga keuangan syariah bersifat mengikat yaitu memiliki kekuatan hukum. Hal ini mengingat DPS adalah lembaga resmi yang dibentuk melalui Peraturan Bank Indonesia.

b. Malaysia

Penjelasan tentang fungsi Shariah Advisory Council (SAC) terdapat pada CBA 2009. Adapun fungsi SAC meliputi: (i) memastikan hukum Islam pada setiap masalah keuangan dan mengeluarkan fatwa tentang transaksi keuangan syariah; (ii) menasehati BNM terkait masalah syariah pada bisnis keuangan syariah; (iii) memberikan saran kepada lembaga keuangan syariah; dan (iii) fungsi lain dapat ditentukan oleh BNM. Bank Negara Malaysia dapat menyediakan sekretariat kepada anggota SAC untuk menjalankan tugasnya. BNM dan lembaga keuangan syariah dapat melakukan konsultasi dengan SAC terkait dengan bisnis keuangan syariah, fatwa dan minta saran.

Jika terjadi perbedaan pendapat antara SAC dan SC maka pendapat SAC lebih diutamakan. Hal ini dikarenakan SAC adalah otoritas tertinggi dalam hal penentuan hukum Islam dalam bisnis keuangan sayriah.

Adapun tugas dan tanggung jawab SC berdasarkan Shariah Governance Framework 2010 adalah meliputi: (i) bertanggungjawab atas semua keputusan sayriah, opini dan pandangan yang dikeluarkan oleh anggota komite shariah; (ii) memberikan saran kepada direksi dan lembaga keuangan syariah berkaitan dengan operasi bisnis mereka dalam memastikan bahwa kegiatan sehari-hari beroperasi sesuai dengan prinisp syariah; (iii) mendukung kebijakan dan prosedur yang disapkan oleh lembaga keuangan syariah dan memastikan bahwa tidak terdapat elemen yang bertentangan dengan syariah di dalamnya; (iv) memvalidasi dokumen sehari-hari yang meliputi syarat dan kondisi dari transaksi yang dilakukan oleh lembaga keuangan syariah; (v) menilai hasil kerja yang dilakukan oleh shariah review dan shariah unit; (vi) membatu bidang hukum, konsultan atau auditor terkait dengan urusan syariah; (vii) menyarankan lembaga keuangan untuk melakukan konsultasi dengan SAC terkait dengan masalah sayraih yang belum terpecahkan; dan (viii) membuat opini tertulis jika lembaga keuangan syariah membutuhkan saran dari SAC terkait dengan urusan syariah atau persetujuan produk baru.

c. Brunei Darussalam

Dewan shariah baik pada level nasional dan perusahaan memiliki fungsi untuk mengawasi kepatuhan lembaga keuangan syariah terhadap prinsip-prinsip syariah. Selain itu, dewan syariah juga dapat memberikan pendapat tentang pelaksanaan hukum Islam pada lembaga keuangan syariah. Shariah Financial Supervisory Board (SFSB) merupakan lembaga otoritas tertinggi yang dapat mengeluarkan fatwa atau hukum Islam tentang keuangan syariah di Brunei Darussalam.

d. Singapura

MAS memberikan keleluasaan pada masing-masing lembaga keuangan syariah untuk membentuk dewan pengawas syariah pada internal perusahaan. Dewan pengawas syariah merupakan struktur unik dalam sistem tata kelola lembaga keuangan syariah yang berfungsi untuk melakukan pengawasan pelaksanaan prinsip-prinsip syariah pada lembaga keuangan syariah.

Meskipun tidak diatur melalui undang-undang atau peraturan, tugas dan tanggung jawab internal dewan pengawas syariah umumnya sama di semua lembaga keuangan syariah secara global termasuk di Singapura. IFSB misalnya menjelaskan tentang fungsi dewan pengawas syariah diantaranya (i) memberikan nasehat kepada direksi terkait urusan syariah; (ii) melakukan review dan mengesahkan

kebijakan dan *guidelines* yang terkait dengan syariah; (iii) mengesahkan dan memvalidasi dokumen-dokumen tentang produk yang baru; (iv) mengawasi proses penghitungan dan distribusi zakat; (v) membantu dan memberikan saran kepada pihak-pihak tertentu yang membutuhkan input terkait urusan syariah; (vi) melakukan laporan opini secara tertulis terkait dengan persoalan syariah; dan (vii) merujuk fatwa yang dikeluarkan oleh dewan syariah tertinggi dalam menyelesaikan masalah syariah yang muncul.

e. Filipina

Republic Act No.6848 Tahun 1990 sebagai undang-undang yang mengatur tentang perizinan bank syariah atau Al-Amanah Islamic Investent Bank of the Philippines menyebutkan fungsi Shariah Advisory Council (SAC) adalah untuk memberikan nasehat bagi direksi terkait dengan masalah syariah pada lembaga keuangan syariah. SAC juga bertugas untuk melakukan review terhadap pelaksanaan prinsip dan aturan syariah pada transaksi bank syariah. Meskipun bertugas untuk melakukang review atas pelaksanaan prinsip syariah, SAC tidak boleh terlibat secara lagsung pada operasional bank (lihat *sect*.5).

SAC sebagai struktur penting dalam kerangka shariah governance berperan penting dalam melakukan pengawasan kepatuhan syariah lembaga keuangan syariah. Meskipun tidak dijelaskan secara rinci tentang peran dan tanggung jawab SAC dalam undang-undang perbankan syariah di Filipina tetapi SAC umumnya memiliki fungsi yang sama sebagaimana pada lembaga keuangan syariah di dunia.

f. Thailand

Strutur *shariah governance* yang dipraktekkan berdasarkan kerangka regukasi yang berlaku di Thailand adalah pengawasan syariah yang terpusat pada internal perusahaan oleh Shariah Supervisory Board (SSB). Tugas dan tanggung jawab SSB sebagaimana tercantum dalam Islamic Bank of Thailand Act Tahun 2002 adalah untuk memberikan nasehat dan rekomendasi kepada Direksi tentang prinsip syariah pada operasional bank syariah.

SSB tentunya akan melakukan proses review atas semua transaksi yang dilakukan oleh bank syariah untuk memastikan kepatuhan terhadap prinsip dan aturan syariah. SSB juga akan melakukan pengawasan atas penghitungan dan distribusi zakat bank syariah.

Secara umum peran dan fungsi dewan syariah di negara-negara ASEAN disebutkan melalui undang-undang atau peraturan yang mengatur tentang lembaga keuangan syariah di masing-masing negara. Dewan pengawas syariah pada level perusahaan berfungsi untuk melakukan validasi sebelum transaksi dilakukan (*ex-ente*) dan setelah transaksi dilakukan (*ex-post*) terkait dengan kepatuhan terhadap prinsip syariah atau fatwa yang telah dikeluarkan oleh otoritas fatwa tertinggi.

Tabel 11: Prosedur Proses Shariah Governance Negara ASEAN

Negara ASEAN	Fungsi Dewan Pengawas Syariah	Independen Unit Internal Shariah Review	Terintegrasi Unit Internal Shariah Review
Indonesia			
Malaysia			
Brunei Darussalam			
Singapura			
Filipina			
Thailand			

Dalam menjalankan fungsi pengawasan aspek syariah oleh dewan syariah pada level perusahaan dapat dibentuk inetrnal shariah unit. Unit ini membantu dewan pengawas syariah dalam melakukan

proses audit kepatuhan syariah setiap saat di internal lembaga keuangan syariah. Model struktur internal shariah review unit ini pada masing-masing lembaga keuangan ada yang secara terpisah dengan unit internal review seperti yang diterapkan di Malaysia. Sementara negara lainnya, tidak dijelaskan secara khusus keberadaan unit internal shariah review dalam struktur organisasi lembaga keuangan syariah. Boleh jadi unit tersebut bagian tak terpisahkan dari internal review yang sudah ada pada lembaga keuangan syariah.

H. Kesimpulan

Berdasarkan pada studi dokumen hukum terkait dengan praktek *shariah governance* di negara-negara ASEAN seperti Indonesia, Malaysia, Brunei Darussalam, Singapura, Thailand, dan Filipina ditemukan beberapa kesamaan dan perbedaan dari aspek regulasi, struktur organisasi, proses dan fungsi dewan pengawas syariah. Perbedaan praktek disebabkan oleh perbedaan hukum legal yang mengatur di masing-masing yurisdiksi.

Aspek struktur *shariah governance*, terdapat dua model pengawasan syariah, yaitu sentralisasi dan non-sentralisasi. Pendekatan sentralisasi mengacu pada negara yang memiliki otoritas pengawas syariah tertinggi pada level nasional yang umumnya di bawah bank sentral. pada level makro dan mikro. Sementara pendekatan non-sentralisasi mengacu kepada negara yang hanya mensyaratkan adanya dewan pengawas syariah pada level perusahaan.

Selanjuntnya, aspek proses dari *shariah governance* ditemukan beberapa pendekatan, yaitu ketat, moderat dan fleksibel. Pendekatan ketat ditemukan di Malaysia misalnya dari segi komptensi bagi anggota *shariah committee*. Indonesia dan Brunei termasuk negara yang menganut pendekatan moderat pada proses *shariah goveranance*. Sebaliknya, Singapura, Filipina dan Thailand termasuk negara yang menganut fleksibel. Bahkan Singapura memberikan keleluasaan bagi lembaga keuangan syariah untuk mengatur sendiri perihal pengawasan aspek syariahnya.

Pada aspek fungsi pengawas syariah ditemukan hal yang menarik. Masing-masing negara mensyaratkan terbentuknya dewan pengawas syariah pada internal perusahaan. Namun tidak semuanya memberikan penjelasan yang rinci tentang tugas dan tanggungjawabnya. Sebagian negara, fungsi *shariah board* meliputi penasehatan, pengawasan, dan penelitian. Namun sebagian lainnya, hanya meliputi pengawasan dan penasehatan.

DAFTAR PUSTAKA

AAOIFI, *Statement on Governance Principles and Disclosure for Islamic Financial Institutions*.

AAOIFI, *Governance Standard for islamic Financial Institutions*, No. 1-3, 1999, Bahrain.

Ayyub, Muhammad, *Understanding Islamic Finance* (England: John Wiley&Sons, 2007).

Grais, W dan Pellegrini, M., "Corporate Governance and Shariah Compliance in Institutions Offereing Islamic Financial Sevices, September 2006, World Bank.

Hasan, Zulkifli, "Regulatory Framework of Shariah Governance System in Malaysia, GCG Countries and the UK". Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies, 3-2 2010, pp. 82-115.

Hassan, Abul dan Chachi, Abdelkader, "Corporate Governance of the Islamic Financial Services Industry in Brunei Darussalam", Journal of Islamic Economics, Banking and Finance, pp. 40-59.

Hassan, dkk., "A Comparative Analysis of Shariah Governance in Islamic Banking Institutions Across Jurisdiction". Isra Research Paper, No. 50/2013.

IFSB Report 2013.

IFSB, *Guiding Principles on Shariah Governance Systems for Institutions Offering Islamic Financial Sevices*, December 2009.

Iqbal dan Mirakhor, *An Introduction to Islamic Finance: Theory and Practice* (Singapore: John Wiley, 2011).

Iqbal dan Mirakhor, *An Introduction to Islamic Finance: Theory and Practice* (Singapore: John Wiley, 2011).

Iqbal, Zamir dan Mirakhor, Abbas, *An Introduction to Islamic Finance* (Singapore: John Wiley & Son, 2011).

Islamic Financial Services Board (IFSB), *Guiding Priciples on Shariah Governance System for Institutions Offering Islamic Financial Services*, December 2009.

Isra, *Islamic Financial System: Principles and Operations*, (Isra Press: Kuala Lumpur, 2010)

Mohammad, Taqiuddin, dkk., "The Historical Development of Modern Islamic Banking: A Study in South-East Asia Counties". African Journal of Business Mangement, Vol. X(XX), 2013.

OECD "OECD Principles of Corporate Governance", (Paris: The Organization for Economic Coorporation and Development, 2004).

Peraturan Menteri Negara BUMN No.: Per-01/Mbu/2011 tentang Penerapan Tata Kelola Perusahaan yang Baik (*Good Corporate Governance*) pada Badan Usaha Milik Negara, Pasal 1, Ayat 1.

Wardhany, Nurhastuty dan Arshad, S., "The Role of Shariah Board in Islamic Banks: A Case Study of Malaysia, Indonesia, and Brunei Darussalam". 2nd Isra Colloquium, 2012.

Dokumen Hukum

Indonesia

1. PBI No. 11/33/PBI/2009 tentang Pelaksanaan GCG bagi BUS dan UUS
2. UU No. 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Syariah
3. UU No. 10 Tahun 1998 tentang Perbankan
4. PBI No. 11/3/PBI/2009 tentang Bank Umum Syariah
5. PBI No. 11/33/PBI/2009 tentang Pelaksanaan Good Corporate Governance bagi Bank Umum Syariah dan Unit Usaha Syariah
6. SEBI No. 12/13/DPbS/2010 tentang Pelaksanaan Good Corporate Governance bagi Bank Umum Syariah dan Unit Usaha Syariah
7. SEBI No. 8/19/DPbS/2006 tentang Pedoman Pengawasan Syariah dan Tata Cara Pelaporan Hasil Pengawasan bagi Dewan Pengawas Syariah
8. Surat Keputusan DSN-MUI No. 03/2000 tentang Petunjuk Pelaksanaan Penetapan Anggota DPS pada Lembaga Keuangan Syariah

Malaysia

1. Islamic Financial Services Act (IFSA) 2013
2. Central Bank of Malaysia Act (CBA) 2009
3. Islamic Banking Act (IBA) 1983
4. Central Bank of Malaysia Act (CBA) 1958

5. Takaful Act (TA) 1984
6. Banking and Financial Institution Act (BAFIA) 1989
7. Shariah Governance Framework (SGF) for Islamic Financial Institutions (IFIs) 2010
8. Guidelines oh the Governance of Shariah Committee for the Islamic Financial Institutions 2004

Brunei Darussalam

1. Islamic Banking Order 2008
2. Banking Order 2008
3. Banking Act, revised edition 2002
4. Shariah Finnacial Supervisory Board Order 2006

Singapura

1. Guidelines on the Application of Banking Regulations to Islamic Banking in Singapore
2. Banking Act, Banking (Amandement No.2) Regulations 2006
3. Income Tax Act, Chapter 134, Sec. 43N

Filipina

1. Republic Act No. 6848 Tahun 1990 tentang Charter of the al-Amanah Islam Investment Bank of the Philippines
2. BSP Circular No. 106-96 1996

Thailand

1. Islamic Bank of Thailand Act 2002

Pemaknaan Sholawat dalam Komunitas Joged Sholawat Mataram: Studi Living Hadis

Oleh: Dr. Muhammad Alfatih Suryadilaga, M.Ag.

Abstrak

Penelitian ini mengkaji tentang tradisi tarian spiritual Joged Shalawat Mataram (JSM). JSM adalah tarian spiritual yang berasal dari Kasultanan Mataram Yogyakarta. Fakus kajian dalam penelitian ini adalah mengetahui pemaknaan shalawat dalam komunitas JSM. Penelitian ini adalah penelitian lapangan, yaitu tentang fenomena living hadis. Penelitian ini bersifat deskriptif, kualitatif, induktif yang artinya suatu penelitian yang dilakukan untuk mendapatkan gambaran umum atau deskripsi tentang living hadis. Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan sosial-budaya-keagamaan. Penelitian ini menyimpulkan bahwa pertama, Joged Sholawat Mataram (JSM) merupakan fenomena tradisi sosial-budaya-keagamaan. JSM tergolong tarian spiritual atau bisa juga disebut sebagai gerakan spritual art. Kedua, Joged Sholawat Mataram (JSM) adalah sebuah fenomena living hadis. Ada beberapa hadis-hadis Nabi yang dijadikan prinsip dasar dalam JSM: (1) hadis-hadis tentang perintah bershalawat kepada Nabi saw.; (2) hadis-hadis tentang perintah meneladani akhlak Nabi. Ketiga, Joged Sholawat Mataram (JSM) merupakan fenomena "Syiar Budaya Relegius". Keempat, Joged Sholawat Mataram (JSM) geraka sosial keagamaan yang ingin menyampaiakn nilai-nilai pendidikan karakter(budi pekerti) melalui seni yang Islami.

Kata Kunci: JSM, Living Hadis, Agama-Seni-Budaya,

A. Pendahuluan

Sosok Nabi Muhammad saw. merupakan sesuatu yang penting dalam Islam.[1014] Interaksi ummat Islam dengan Nabi terakhir tersebut senantiasa terpelihara antara lain dengan adanya tradisi sholawatan yang terus berkembang di masyarakat. Keberadaan sholawat pada awalnya merupakan perintah dari Allah swt. dan dalam Hadis Nabi saw.[1015] Ucapan sholawat kepada Nabi saw. paling tidak dilakukan seorang ummat Islam ketika sholat lima waktu[1016] dan sholat jenazah.[1017] Amalan sunnah lain yang sering dianjurkan terkait sholawat adalah pembacaan sholawat di malam Jum'at.[1018]

Namun, kini sholawat telah berkembang dengan pesat dan tidak hanya dilaksanakan dalam konteks amalan rutinitas dalam ibadah yang wajib dan sunnah. Sholawat telah melampaui berbagai ranah kehidupan yang pada awalnya tidak ditemukan pada masa kenabian. Seperti sholawat tarhim yang dikumandangkan pada waktu sebelum shubuh atau tepatnya ketika waktu imsak.[1019] Selain itu, kebiasaan pembacaan sholawat sering dilakukan berkaitan dengan kelahiran Nabi Muhammad saw. Keberadaan sholawat telah menjadi daya pikat tersendiri dengan adanya Habib Syekh dengan adanya pengikut yang luar biasa yang dikenal syekher mania.

1014Fungsi Nabi antara lain sebagai penjelas al-Qur'an. Nabi adalah mufassir awal dalam Islam. Salah satu tafsir Nabi adalah yang dikenal dengan Hadis. Oleh karenanya, sosok Nabi Muhammad sangat penting bagi Islam dan perkembangannya.

1015Lihat QS. Al-Ahzab (33): 49 dan beberapa hadis antara lain doa yang tidak wushul kecuali dengan bacaan sholawat, dan lain-lain.

1016Lihat, Abdul Manan bin Haji Muhammad Sobari, *Keagungan Rajab dan Sa'ban* (Jakarta: Republika, 2006), 20.

1017Shalawat kepada nabi pada shalat jenazah di baca setelah takbir kedua. Lihat, M. Quraish Shihab, *Panduan Shalat Bersama Quraish Shihab* (Jakarta: Republika, 2003), h. 103.

1018Lihat HR. Abu Dawud dalam as-Sunan no. 1528.

1019Lihat sejarah lengkap sholawat etrsebut dan asal-usulnya sampai ke Indonesia dalam http://tanbihun. com/sejarah/asal-usul-tarhim-menjelang-subuh/#.UUurHWqRwWY, diakses jum'at 22 Maret 2013.

Berbeda dengan fenomena di atas, di Yogyakarta berkembang joged sholawat mataram. Sholawat yang berkembang dengan perpaduan Joged Shalawat Mataram merupakan tarian khas dengan memakai pakaian tertentu dengan diiringi oleh bacaan sholawat dan rebana. Sebuah kesenian kuno peninggalan jaman Kerajaan Mataram kembali dipentaskan di kompleks petilasan Panembahan Senopati Selo Gilanglipuro di Kecamatan Pandak, Bantul. Seni shalawat joged Mataram merupakan wujud pemujaan kepada Tuhan Yang Maha Kuasa dan nabi melalui tarian dengan diiringi rebana. [1020]

Melihat kostum yang digunakan para penari yang menggunakan busana ala Sunan Kalijaga[1021] menjadikan tradisi joged sholawat mataram memiliki keunikan tersendiri. Selama ini budaya sholawat berkembang dalam radisi pesantren dan menggunakan busana muslim/muslimah dan jarang sekali yang menggunakan kostum zaman lampau. Nampak dari sekilas adegan tersebut adanya nuansa Jawa yang dibalut dalam tradisi Islam berupa sholawatan.

Kajian tentang akulturasi Islam[1022] dengan budaya Islam dalam hal ini bukan menjadi tujuan penelitian ini. Yang hendak dikaji adalah persoalan pemahaman hadis tentang sholawat dalam komunitas Joged Mataram. Penelitian tentang sholawat khususnya Joged Sholawat Mataram perlu dikaji kaitannya dengan perseolan living hadis.[1023] Pemaknaan hadis Nabi saw. yang berkembang di masyarakat terhadap sholawat. Pada hakikatnya komunitas terebut merupakan pengejawntahan teks hadis yang sudah mentradisi di masyarakat. Tentunya, dalam pola interaksi pemahaman komunitas tersebut akan memiliki makna tertentu yang berbeda dengan apa yang terjadi di komunitas lain bahkan dalam teks sendiri. Berdasarkan permasalahan di atas pertanyaan akademik yang muncul adalah bagaimana pemaknaan sholawat dalam komunitas joged sholawat mataram? Dan mangapa fenomena komunitas joged sholawat mataram ini sampai hari ini masih tetap dilakukan?

B. Mengenal Joged Shalawat Mataram

1. Sejarah Lahirnya JSM

Di dalam gama Islam ada sebuah ajaran ajaran tasuwuf yang disebut dengan Tarekat Sufi.[1024] Praktek-praktek tarekat sufi ini sudah ada sejak zaman Rasulullah saw. kemudian berkembang terus sejak zaman sekarang. Kemudian pada perkembangan selanjutnya praktek tarekat sufi ini muncul dengan tarian sufi. Tarian sufi ini sangat popular di daerah Timur Tengah.[1025] Tarian ini juga lazim di kawasan Asia.[1026]

1020Lihat, http://manteb.com/berita/12688/Pementasan. Kesenian. Keraton. Shalawat. Joged.Mataram/akses 8 April, 2013.

1021Lihat, Agus Wahyudi, *Joko Tingkir Berjuang Demi Tahta Pajang* (Yogyakarta: Narasi, 2010), 22.

1022Proses akulturasi terjadi bila suatu unsur kebudayaan tertentu dari masyarakat yang satu berhadapan dengan unsur kebudayaan masyarakat lain, sehingga lambat laun unsur kebudayaan asing itu terserap ke dalam kebudayaan penerima tanpa harus menghilangkan ciri khas kebudayaan sendiri. Dalam tema kajian ini, proses akulturasi terjadi kerena pertemuan budaya sepanjang sejarah nusantara dengan berbagai kebudayaan Hindu, Budha, Islam dan lain sebgainya. Lihat, Entik Padmini Dewabrata, *Tatanan Baru Rangkaian Janur Gaya Indonesia* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, t.th.), 9.

1023Living hadis adalah tradisi sunnah yang hidup di tengah-tengah masayarakat. Sunnah dengan pengertian sebagai sebuah praktek yang disepakati secara bersama. Dengan demikian sunnah yang hidup adalah sunnah nabi yang secara bebas ditafsirkan oleh para ulama, punguasa dan hakim sesui dengan situasi yang mereka hadapi. Lihat, Lihat, Sahiron Syamsuddin (ed), *Metodologi Penelitian Living Qur'an dan Hadis,* (Yogyakarta: Teras, 2007), 93. Menurut John Middleton, fenomena Living Hadis seperti ini sebagai penelitian yang bersifat keagamaan *(religious research)* menempatkan agama sebagai sistem keagamaan, yakni sistem sosiologis, suatu aspek organisasi sosial dan hanya dapat dikaji secara tepat jika karakteristik itu diterima sebagai titik tolak.lihat, John Middleton, *The Religious System* dalam Raul Naroll (ed), *A Honbook of Method in Cultural Anthropology* (New York: Columbia University Press, 1973), 502 dan 507.

1024 Istilah "Sufi" dapat dilacak pada kata Arab, dilafalkan *shuuf*, yang secara harfiah berarti wool, menunjuk pada bahan yang digunakan untuk jubah sederhana para mistikus Muslim awal. Lihat, Idries Shah, *Jalan Sufi: Reportase Dunia Ma'rifat,* tej. Joko S. Kahhar dan Ita Masyitha (Surabaya: Risalah Gusti, 1999), hlm. 6. Pembahasan lebih jelas tentang definisi "sufi" bisa dilihat lebih lengkap dalam, Martin Lings, *What is Sufim?* (California: University California Press, 19975).

1025 Tarian sufi (*Whirling Dervishes)* juga disebut dengan tarian spiritual Seman. Tarian Seman ini dipraktekkan di negara-negara Timur Tengah seperti Libya, Sudan, Mesir, Tunisia dan Maroko. Lihat, Kariamu Welsh, *African Dance* (USA: Chelsea Hause Publishers, 2004), hlm. 84.

1026 Lihat, Azyumardi Azra, *Jejak-jejak Jaringan Kaum Muslim: dari Australia hingga Timur Tengah* (Jakarta: Hikmah,

Sedangkan tarekat sufi yang paling terkenal adalah Maulawiyah yang anggota-anggotanya di Barat dikenal sebagai "darwis-darwis yang berputar" (*whirling dervishes*).[1027]

Jika di Timur Tengah dikenal dengan tarian sufi, maka dalam konteks Indonesia ada Joged Shalawat Mataram (JSM). JSM adalah tarian seperitual yang memadukan antara agama dan buaya. JSM digagas oleh kerabat keraton bernama Wibbie Maharddika. Wibbie Maharddika adalah R. Kushariyono Arief Wibowo. Ia merupakan alumnus Filsafat UGM. Ia juga merupakan Penyiar Budya dan Trah Purbaningrat Suryomentaram.[1028]

Tarian spiritual ini pada mulanya merupakan kreasi dari Joged Mataram yang merupakan tarian khas Kasultanan Yogyakarta. Joged Mataram didirikan oleh Sultan Hamengkubuwono I sebagai aspek batiniah Tari Gaya Khas Yogyakarta, memiliki makna yang paradoksal, sebagaimana umumnya idiom-idiom Jawa. Dengan menggali konsep aslinya yang diciptakan oleh Sri Sultan HB I.[1029]

Pada perkembangan selanjutnya Joged Mataram oleh Wibbie dikreasikan dengan sholawat, sehingga nuansa kesilamannya lebih tampak.[1030] Sejarah lahirnya JSM adalah pada bulan Muharram tepatnya bulan Desember 2012. Namun baru ditampilkan di depan public pada bulan Februari 2013 di Masjid Kagungan Ndalem Rotowijayan. Sejarah yang melatar belakangi berdirinya JSM adalah berawal dari kegelisahan Wibbie mengenai ruh Islam yang menurutnya semakin kering.[1031] Menurut Wibbie nilai-nilai Islam pada era sekrang sudah mulai luntur dan ditinggalkan oleh umat Islam. Umat Islam era sekarang lebih suka hidup dengan gaya modern, sehingga melupakan nilai-nilai leluhur. Nilai-nilai Islam pada era sekarang tenggelam oleh nilai-nilai budaya Barat. Pengaruh globalisasi ini dampaknya besar bagi bangsa Indonesia, khususnya bagi kaum muda.[1032] Mereka menurut Wibbie lupa dengan nilai-nilai Islam yang diajarkan oleh Islam melalui Rasulullah saw.

Pada tahun 1995 Wibbie mengalami gejolak spiritual. Puncaknya ketika ia mengikuti Khotmil Qur'an yang dilaksankan di Pondok Pesantren Mbah Kyai Marzuki, Giriloyo Bantul. Pada saat itu Wibbie menyempatkan untuk ziarah ke makam Imogiri (makam raja-raja) yang berdekatan dengan Pesantren Kyai Marzuki. Di depan makam Sultan Hamengku Buwono I (Pendiri Joged Mataram) Wibbie merenung apa sebenarnya hubungan antara agama dengan tradisi keraton. Wibbie terus merenungkan hubungan antara agama Islam dan budaya keraton Yogyakarta. Pada saat itulah ia menemukanbahwa ada hubungan yang sangat erat antara Agama Islam dengan budaya atau tradisi keraton. Salah satu budaya tersebut adalah Tarian Khas keraton, Joged Mataram.

Menurut Wibbie, Joged Mataram adalah tarian sufistik. Joged Mataram merupakan tarian spiritual yang didedikasikan untuk Tuhan. Jadi, menari adalah untuk Tuhan. Menurut Wibbie, pada zaman dulu ketika orang-orang mau joged atau menari, terlebih dahulu berpuasa, baca Qur'an dan wirid. Hal tersebut dilakuan agar tariannya mampu dipersembahkan kepada Allah. Menurut Wibbie, pada

---

2007), hlm. 113.

1027 Karen Armstrong, *Sejarah Tuhan: Kisah Pencari Tuhan yang dilakukan oleh Orang-orang Yahudi, Kristen dan Islam Selama 4.000 Tahun,* terj. Zaimul Am (Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2007), hlm. 319.

1028 Wibbie Maharddika, "Renungan 40 Hari Perusakan Makam Kyai Ageng Prawiro Purbo" (Rrtikel tidak diterbitkan: t.th), hlm 1.

1029 Lihat artikel singkat, "Joged Sholawat Mataram: Javanese Sufi Dance" dalam http://rumahcahaya.blogspot.com/2013/09/joged-sholawat-mataram-javanese-sufi. html/akses 21 Oktober 2013

1030 Wawancara penulis dengan Wibbie Maharddika (penggagas JSM) di Angkringan daerah Kadipaten, Yogyakarta pada 20.15-21.15 WIB 22 Oktober 2013.

1031 Wibbie dulu adalah seorang penari Keraton. Ia menari sejak SMA sekitar tahun 1985 sampai mahasiswa. Ayahnya bernama KRT Purbowijoyo, seorang pengendang Keraton. Kakeknya juga pengendang Keraton, sedangkan kemudian ayah dari kakeknya (eyang buyut) bernama KRT Purbaningrat adalah pujangga tari Keraton Yogyakarta. KRT Purbaningrat adalah pujangga tari zaman HB VII, HB VIII sampai masa awal HB IX. KRT Purbaningrat adalah penyempurna tari klasik Kraton Yogyakarta sekaligus pencipta gendhing tari. Namun kemudian Wibbie lama tidak menari. Pada tahun 1990-an Ia lebih banyak mengikuti pengajian sema'an al-Qur'an bersama para Ulama dan para Kyai.

1032Lihat, M. Faishal Aminuddin dkk., *Globalisasi dan Neoliberalisme: Pengaruh dan Dampaknya Bagi Demokratisasi Indonesia* (Yogyakarta: Logung Pustaka, 2009).

era sekarang telah terjadi degradasi moral terhadap joged atau tarian sufistik ini. Sehingga banyak orang bisa menari namun tariannya tidak memiliki ruh di dalamnya. Pada waktu penulis wawancara, ia mengatakan: "orang-orang menari hanya mengerti tekniknya saja. Apalagi di zaman modern ini, zaman pariwisata. Akhirnya cenderung untuk komoditas wisata. Tidak ada grengnya. Kalau orang Bali bilang tidak ada spiritnya."[1033]

Mengapa jogged mataram tergolong tarian sufistik? Menurut Wibbie, orang-orang kasultanan filosofisnya dalam hidup adalah mengikuti Nabi Muhammad saw. Begitupun dengan jogged mataram. Joged mataram penuh dengan nuansa Dzikrullah, shalawat kepada Nabi saw. Karena pada era sekarang telah terjadi degradasi moral terhadap joged mataram ini, akhirnya Wibbie berpikir untuk memberikan kembali ruh Islam di dalamnya yang hilang, yaitu dengan memasukkan shalat di dalamnya. Terciptalah *Joged-Shalawat-Mataram.* Kata "shalawat" sengaja diletakkan di tengah-tengah antara kata Joged dan Mataram. Oleh karena itu, JSM disebut oleh Wibbie sebagai *spiritual art.*[1034]

Dengan demikian dimaksudkan agar orang bukan hanya bisa menarisaja, namun juga mengerti bahwa di dalamnya mengandung nilai-nilai Islamnya. Dari sini Wibbie berusaha untuk mencari jalan pintas agar orang tidak hanya sekedar bisa menari saja, namun juga mengerti hakikat dari tariannya. Karena hakikat menari menurut Wibbie adalah untuk mendekatkan diri kepada Allah dan untuk membentuk kepribadian. Melalui JSM Wibbie ingin menunjukkan bahwa Budaya Jawa mempunyai sebuah kesenian religius yang Islami. Karena pada dasarnya Keraton Yogyakarta adalah Kerajaan Islam.

C. Ruang Lingkup Joged Shalawat Mataram

Joged Mataram yang digagas oleh Hamengkubuwono I adalah sebuah Seni Kebatinan dari Karaton Ngayogyakarta yang agamis. Guna mengisi hari-hari keistimewaan dan menghidupkan serta mengembangkan Seni Kebatinan Kraton tersebut, Wibbie Maharddika menggagas dan meramu JOGED SHOLAWAT MATARAM sebagai wujud mengaplikasikan ajaran seni budaya Sunan Kalijaga dan Walisanga, serta wujud cinta dan kepedulian pada DIY, NKRI serta jauh ke depan untuk turut *Hamemayu Hayuning Bawana*.[1035]

Salah satu faktor yang mendorong adanya citra dari dekadensi peradaban, kebudayaan dan pribadi manusia modern secara umum. Hanya dengan seni spiritual yang menghaluskan raga, irama dan rasa, maka meka menurut Wibbie perilaku manusia di bumi akan tertata kembali.[1036] JSM memiliki slogan yang menjadi ciri khasnya, yaitu *Arab digarap, Jawa digawa, Cina dirahsa–Jagad diruwat, Bumi ditata, Nuswantara diupakara.*

Dalam melaksanakan JSM ada beberapa rangkaian acara yang mengirinya. Diantaranya berupa majelis dzikir dan budaya dengan rangkaian Mujahadah Dzikrul Ghofilin, pembacaan Sholawat Simthud Duror, Parade Tembang, Puisi & Macapat, Joged Mataram, Dongeng, Taushiah Budaya, Sholawat Jawa dan Donga Syingir.

JSM terdiri dari perpduan antara gama dan budaya. Sehingga di dalam SJM selain ada nilai Islamnya, di dalamnya terdapat nilai-nilai budayanya. Nilai Islamnya adalah shalawat sedangkan nilai budayanya dalah tarian keraton. Selain sholawat juga terdapat Mujahadah Dzikrul Ghofilin. Sedankan bacaany shalawatnya dalah Sholawat Simthud Duror. Sedangkan nilai kebudayaannya adalah Parade Tembang, Puisi & Macapat, Joged Mataram, Dongeng, Taushiah Budaya, Sholawat Jawa dan Donga Syingir.[1037]

1033 Wawancara penulis dengan Wibbie Maharddika (penggagas JSM) di Angkringan daerah Kadipaten, Yogyakarta pada 20.15-21.15 WIB 22 Oktober 2013.

1034 Lihat Vidio, "Profile Joged Sholawat Mataram" dalam *YouTube*_4 Published on Jan 31, 2013-akses 21 des 2013.

1035Wibbie Maharddika, "Safari Selapanan Seni *", Ibid*

1036 *Ibid.*

1037 *Ibid.*

Tarian yang digunakan di dalam JSM adalah tarian joged mataram yang sudah sejak lama digagas oleh leluhur Keraton Yogyakarta. Gerakan-gerakannya dalah gerakan tarian tradisional klasik keraton. Sedangkan pakaiannya adalah pakain keraton yang berbentuk baju jawa khas keraton. Baju tersebut bisa berwarna apapun, namun biasanya berwarna hitam dan coklat berbgaris keemasan. Sedangkan bawahannya adalah sarung atau jarik bermotifkan batik dengan menggunakan penutup kepala yang disebut dengan istilah belangkon.[1038]

Di dalam tarian tersebut diringi dengan musik gamelan khas keraton Yogyakarta. Sedangkan sholawatnya adalah shalawat Simthud Duror yang dilagukan dengan lagu khas jawa keraton Yogyakarta. Para penari JSM dalah para penari yang sudah memiliki keahlian menari. Bisanya para penari JSM terdiri antara tiga sampai lima orang. Walaupun tidak menutup kemungkinan para penonton yang menyaksikan bisa mengikutinya dengan bebas. Jadi tidak ada larangan bagi para penonton untuk ikut membaur bersama para penari JSM. Asal mereka bisa mengikutinya.

1. Prinsip-prinsip dalam JSM

Di dalam JSM mengandung empat unsur nilai pendidikan penting, yang masing-masing unsurnya memuat makna yang dualistis. Menurut Kuswarsantyo (KRT Condrowaseso), koreografi dari JSM mengatakan bahwa Joged Mataram itu sebenarnya didasari oleh filosofi. Filosofi kehidupan Keraton yang berlaku ketika itu. Orang menyebutnya itu Golong Gilig *Sawiji, Greged, Sengguh, Ora Mingkuh*.[1039]

Pertama **"sawiji"** adalah konsentrasi atau penjiwaan total tanpa menjadi tidak sadarkan diri atau *in-trance*. Jadi, ketika melakukan tarian JSM harus dengan penjiwaan secara total, namun bukan berarti tidak sadarkan diri. Pikirannya menyatu dan tertuju hanya kepada Allah swt.

Kedua **"greget"** adalah semangat atau dinamika batin tanpa menjadi kasar. Di dalam greget ini mengandung nilai semangat dalam menjalani hidup. Tegas dalam bersikap namun tidak berarti kasar dalam bertindak. Greget di dalam JSM adalah sangat esensial. Greget sangat menantang dengan kekerasan dalam bentuk apapun. Kerena di dalam JSM kesejukan dan kedamaian.

Kedua **"sengguh"** adalah sikap yang penuh percaya diri namun low profile. Sikap percaya diri ini harus dimiliki seorang penari, namun tanpa menjadi sombong. Seorang penari harus memiliki sikap yang pasti dan optimis. Jangan menampak kankeraguan di dalamnya. Seogang penari tidak boleh bersikap sombong karna kepercayaan dirinya. Karena sombong adalah milik Allah. Seorang penari adalah seorang hamba yang tunduk kepada Alah.

Keempat **"ora mingkuh"** adalah istiqomah, tetap terus menerus bertanggung jawab terhadap apa yang telah dilakukan. Sikap pantang mundur dengan tetap menjaga disiplin diri. Mengapa disebut paradoksal, karena jika salah dalam mengekspresikan "sengguh", misalnya, seorang penari bisa terkesan tinggi hati, yang tidak mencirikan karakter khas Joged Salawat Mataram. Jadi, seorang penari JSM haus memiliki sikap pantang menyerah, namun jangan sampai terjebak dengan sikap tinggi hati.[1040]

Seorang penari yang mampu menguasai empat unsur dalam seni tari JSM dengan sempurna, menurut Wibbie dapat dikatakan secara kultural-spiritual dia sudah mencapai pada tataran "manunggaling kawula-Gusti", yaitu menyatunya insan kepada Sang Khalik.[1041] Keempat prinsip tersebut merupakan filosofi yang bukan hanya berlaku ketika menari JSM saja. Namun juga berlaku untuk berperilaku, sikap

---

1038 Untuk melihat lebih jelas deskripsi tentang JSM, gerakan tarian, seragam juga dan bacaan shalawatnya, bisa dilihat di Vidio "Joged Sholawat Mataram di Masjid Jendral Sudirman" dalam *Youtube* Yogyakarta Published on Sep 2, 2013.

1039 Wawancara penulis dengan Kuswarsantyo (koreografi JSM))di Angkringan daerah Kadipaten, Yogyakarta pada 20.15-21.15 WIB 22 Oktober 2013.

1040 Lihat Vidio, "Profile Joged Sholawat Mataram" dalam *YouTube*_4 Published on Jan 31, 2013-akses 21 des 2013.

1041 Wawancara penulis dengan Wibbie Maharddika (penggagas JSM) di Kediaman Bapak Kuswarsantyo (Koreografi JSM) di Graha Gladi: Bale Seni Condroradono, Kadipaten, Kraton, Yogyakarta, antara pukul 22.00-23.30 WIB. 3 November 2013.

dan karakter. Jadi, menurut Kuswarsantyo, kalau orang sekarang menyebutnya pendidikan karakter, di Keraton sudah sejak zaman HB I sebenarnya sudah ada prinsip-prinsip dan nilai-nilai pendidikan karakter. Jadi Pangeran Pakubumi I sudah mencetuskan bagaimana golong gilig sikap kebersamaan, kemudian dilandasi dengan *Sawiji, Greged, Sengguh, Ora Mingkuh.*[1042] Keempat prinsip tersebut digunakan JSM sebagai landasan teknik menari yang baik dan benar. Kemudian implementasinya dalam teknik diperkuat dengan 3 unsur, yaitu *wirogo, wiromo, wiroso.*[1043] Ketiga unsur tersebut kaitannya teknik menari. Kalo wirogo itu terkait dengan fisik, sedangkan wiromo dan wiroso itu kaitannya dengan penghayatan.[1044]

2. Perpaduan Musik Rebana dan Musik Gamelan Jawa

Sebagaimana tarian sufi di Timur Tengah yang diiringi dengan musik, JSM adalah tarian sufi yang juga diiringi dengan musik. Hanya bedanya JSM menggunakan penggabungan dua aliran music yang berbeda. Kedua aliran music ini dipadukan dalam rangka menemukan aliran music yang unik namun bis diterima oleh masyarakat. Kedua lairan music tersebut adalah music marawis kelompok shalawat Muhayyijul Asywaq, di bawah pimpinan Habib Husein bin Muhammad bin Ahmad Bafaqih, Kemusuh, Tempel.[1045] Music marawir tersebut dipadukan dengan kelompok penari Joged Mataram yang sebelumnya sudah menggunakan aliran music khas keraton Yogyakarta yang menggunakan gamelan. Music gamelan Jawa ini biasanya terdiri dari Kendang, Bonang Barung, Bonang Penerus, Demung, Saron, Peking, Kenong, Kethuk, Slenthem, Gong Besar dan Suwukan.[1046]

Menurut Wibbie, music sangat penting dan tidak bisa dipisahkan dengan tarian spiritual seperti JSM ini. sebagaimana ungkapan Wibbie Maharddika dalam suatu wawancara dengan penulis sebagai berikut:

"Tarian spiritual semacam ini adalah sebentuk perjalanan, atau tepatnya manifestasi dari perjalanan ke Yang Maha Indah. Menurut Wibbie, Para sufi adalah orang-orang yang peka terhadap suara-suara Ilahi, "musik kreatif" dari perintah Allah. Dalam setiap pergerakan ada musik, dalam desir darah ada musik, dalam setiap detak jantung terdengar musik, dan dalam musik itu tersimpan "asma Allah" yang bisa didengar oleh mereka yang memiliki telinga batin. Maka tembang Ilahi tidak pernah berhenti, dan tarian, sesungguhnya, tak pernah usai, sebab Allah selalu "menarikan" ciptaannya. Karenanya, sufi yang mendengar sapaan suara Ilahi akan terus menari, walau secara lahir ia tampak duduk diam".[1047]

Wibbie mengatakan kalau setiap zarrah (atom) semesta selalu bergerak, setiap zarrah berzikir, dan setiap ucapan zikir dari atom-atom itu merealisasikan Asma Ilahi, dan setiap Asma memiliki lidah berbeda, dan setiap lidah melantunkan tembang. Dan tembang-tembang Ilahiah-inilah yang didengar para pecinta Tuhan, menguasai kesadarannya. Menari adalah manifestasi paradoks kesatuan: kepatuhan pada pakem tari (syariat) dan kebebasan batiniah (ekstasi). Dengan cara ini maka mereka menari, menampilkan pantulan tarian-tarian keindahan Ilahi.[1048]

1042 Wawancara penulis dengan Kuswarsantyo (koreografi JSM) di Angkringan daerah Kadipaten, Yogyakarta pada 20.15-21.15 WIB 22 Oktober 2013.

1043 *Ibid.*

1044 *Ibid.*

1045 Wawancara penulis dengan Wibbie Maharddika di Angkringan daerah Kadipaten, Yogyakarta pada 20.15-21.15 WIB 22 Oktober 2013.

1046 Lihat, Farika Namira Saraswati, "Bentuk Pertunjukan Seni Sufi di Kota Pekalongan: Kajian Kolaborasi Musik Marawis dengan Gamelan Jawa" *Skripsi* Fakultas Bahasa dan Seni Universitas Negeri Semarang, 2011, hlm. viii.

1047 Wawancara penulis dengan Wibbie Maharddika (penggagas JSM) di Angkringan daerah Kadipaten, Yogyakarta pada 20.15-21.15 WIB 22 Oktober 2013. Apa yang diungkapkan oleh Wibbie senada dengan bunyi al-Qur'an surat an-Naml [27]:88:

وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَّهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِۗ صُنْعَ اللّٰهِ الَّذِيْٓ اَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍۗ اِنَّهٗ خَبِيْرٌۢ بِمَا تَفْعَلُوْنَ ﴿٨٨﴾

Artinya: "Dan kamu Lihat gunung-gunung itu, kamu sangka Dia tetap di tempatnya, Padahal ia berjalan sebagai jalannya awan. (Begitulah) perbuatan Allah yang membuat dengan kokoh tiap-tiap sesuatu; Sesungguhnya Allah Maha mengetahui apa yang kamu kerjakan".

1048 *Ibid.*

3. Pelaksanaan dan Komuitas JSM

Pada awal berdirinya sampai sekerang, JSM tidak menentukan secara pasti kapan dan dimana pelaksanaannya. Selama ini JSM sudah di adakan kurang lebih sebanyak empat sampai enam kali. Dan sebagian di lakukan di Masjid. Namun pelaksanaan JMS bukan berarti harus dilakukan di Masjid.[1049] SJM bisa dilaksanakan kapanpun dan dimanapun. misalnya tampil di acara televise, TVRI dan juga JogjaTV. Selain itu JSM juga pernah tampil dalam acara pagelaran Festival Kota Gede. Pertama kali JSM ditampilkan yaitu pada bulan Februari 2013 di Masjid Kagungan Ndalem Rotowijayan. Sedangkan terakhir–sampai penelitian ini dilakukan–JSM di pentas di Masjid Jedral Sudirman, Kolombo sekitar bulan Agustus 2013.

Namun untuk perkembangan selanjutnyam–karena memang JSM menurut Wibbie masih dalam masa pematangan–akan dibuat jadwal rutin pelaksanaannya.[1050] Rencana ke depan JSM akan di buat jadwal rutinan yang disebut dengan istilah Safari Selapanan Seni Spiritual Joged Sholawat Mataram. Safari Selapanan tersebut memiliki slogan *Arab digarap, Jawa digawa, Cina dirahsa–Jagad diruwat, Bumi ditata, Nuswantara diupakara.* Mengapa ada Cina di dalamnya? Menurut Wibbie, kesempurnaan Islam itu dihayati melalui 3 budaya; Arab, Jawa, dan Cina.[1051] Sebab itulah kenapa sampai Rasulullah mengeluarkan hadis tentang perintah mencari ilmu samapi ke negeri Cina.[1052] Jadi Arab digarap, Jowo digowo. Ditambah Cino diroso. JSM kedepan akan memadukan ketiga unsur budaya Arab, Jawa, dan Cina. Mengapa Cina? Karena orang cina menurut Wibbie daya kepekaan spiritual orang Cian lebih tinggi diabanding dengan orang Jawa. Hal tersbut terbukti mengapa Rasul sampi memerintahkan umat Islam untuk menuntut ilmu sampai ke negeri Cina. Selain itu, menurut Wibbie para wali Sembilan (wali songo) mempunyai isteri orang Cina, Puteri Campa (Cempo).[1053]

Dalam JSM, nuansa Cina akan dimasukan kedalam lirik lagu dan nuga bisa pada musiknya. sedangkan untuk gerakan tariannya tetap menggunakan Joged Keraton Mataram yang sudah sejak lama ada. Kalau ketiga budaya ini sudah menyatu,menurut Wibbie, sentuhan rasanya akan lebih *ngeh.*[1054] Melalui JSM inilah menurut Wibbie syiar *rahmatan lil'alamin* akan meluas dan berkembang dimulai dari tanah Jawa. Memancar karena mampu meramu dari berbagai budaya penting di dunia. Menurut Wibbie, jika ketiga unsur budaya tersebut sudah menyatu bisa menjadi bahasa komunikasi dan diplomasi dunia. Apalagi ini nanti dengan Nusantara, luar biasa. Jadi, Indonesia 2045! Menurut Wibbie melaluie JSM abad kemerdekaan ini sedang mempersiapkan, yaitu kejayaan Bangsa Majapahit kedua, "Itu yang ditakuti oleh Amerika", menurut Wibbie.[1055]

1049 *Ibid.*

1050 Dalam suatu kesempatan, tepatnya pada waktu rapat yang penulis hadiri dalam rangka menentukan jadwal rutin JSM pada tangggal Minggu 3 November 2013, Wibbie mangatakan kalau JSM masih dalam tahap pematangan.

1051 Di Indonesia sendiri perpaduan antara tiga budaya ini sebenarnya sudah ada. Misalnya adalah bahasa yang dituturkan oleh orang Cirebon adalah gabungan dari Bahasa Jawa, Sunda, Arab dan China. Gabungan beberapa bahasa tersebut kemudian disebut dengan Bahasa Cirebon. Bahkan di Cirebon sendiri juga ada Petilasan Sunan Kalijaga. Patilasan ini diperkirakan sudah ada sejak abad ke-17.

1052 Adapun redaksi hadisnya adalah sebagai berikut: نِيْصِّلابِ وْلَوَ مَلْعِلا اوبُلُطْأُ (*tuntutlah ilmu walaupun sampai ke negeri Cina.* Hadis ini diriwayatkan oleh: (1) Ibnu Adi (2/207), (2) Abu Nu'aim dalam *Akhbar Ashbahan* (2/106), (3) Al-Khotib dalam *Tarikh* (9/364) dan *Ar-Rihlah* 1/2, (4) al-Baihaqi dalam *al-Madkhal* (241, 324), dan (5) Ibnu Abdil Barr dalam *Jami' Bayanil Ilmi* (1/7-8) dari jalan Hasan bin Athiyah, menceritakan kami Abu A'tikah Tharif bin Sulaiman dari Anas secara marfu' (sampai kepada Rasulullah *shallallahu 'alaihi wa sallam*). Beberapa ulama berpendapat bahwa hadis ini bathil (dhoif). Salah satunya Ibnul Jauzi *rahimahullah* mencantumkan hadits ini dalam *al-Maudhu'at* (1/215) dan berkata, "Ibnu Hibban berkata: "Hadits bathil, tidak ada asalnya." Dan disetujui as-Sakhawi. Lihat, *Al-Maqashid al-Hasanah* hal. 63, dalam Ustadz Abu Ubaidah Yusuf bin Mukhtar as-Sidawi, *Hadits Bathil: Menuntut Ilmu Meskipun Harus Ke Negeri Cina* dalam abiubaidah.com yang di Publication: 1434 H_2013 M. hlm. 2-4.

1053 Wawancara penulis dengan Wibbie Maharddika (penggagas JSM) di Angkringan daerah Kadipaten, Yogyakarta pada 20.15-21.15 WIB 22 Oktober 2013.

1054*Ibid.*

1055 *Ibid.*

Dalam Safari Selapanan tersebut, bentuk acaranya adalah berupa majelis dzikir dan budaya dengan rangkaian Mujahadah Dzikrul Ghofilin, pembacaan Sholawat Simthud Duror, Parade Tembang, Puisi & Macapat, Joged Shalawat Mataram, Dongeng, Taushiah Budaya, Sholawat Jawa dan Donga Syingir. Acara Safari Selapanan tersebut rencana akan dilaksanakan selama enam kali dalam waktu lima minggu (selapan). Acara ini diselenggarakan dari hari Sabtu Pahing hingga Sabtu Wage. Adapun deskripsi waktunya adalah sebagai berikut:

1. SABTU PAHING (Malam Ahad Pon/Hari Wafat Sultan HB IX) di Petilasan Pesholatan Panembahan Senopati Tumuruning Wahyu Mataram, Selogilang Lipura, Gilangharjo, Pandak, Bantul.
2. AHAD PON (Malam Senin Wage) di sebuah lokasi berpindah di Kabupaten Gunung Kidul.
3. SENIN WAGE (Malam Selasa Kliwon) di sebuah lokasi berpindah di Kabupaten Sleman.
4. RABU LEGI (Malam Kamis Pahing) di sebuah lokasi berpindah di Kabupaten Kulonprogo.
5. KAMIS PAHING (Malam Jumat Pon) di XT Square Kodya Yogyakarta dan JEC (Jogja Expo Center)
6. SABTU WAGE (Malam Ahad Kliwon/Hari Wafat Sultan HB I) di Monumen Pelurusan Sejarah SO 1 Maret Rotowijayan Kodya Yogyakarta.

Sedangkan dalam pementasan JSM durasi waktunya tidak bisa ditentukan. JSM bisa ditampilakn dengan menyesuaikan durasi mujahadan dan sholawatannya. Dalam kesempatan tertentu JSM juga bisa ditampilkan dalam durasi yang cukup singkat. Wibbie mengatakan, "JSM bisa dilakukan dengan durasi pendek, maka kita buat dalam durasi waktu 15 menit".[1056] Yang menarik untuk dicermati adalah hari pelaksanaan JSM ini tidak secara sembarangan ditentukan. Kenapa dimulai pada Sabtu Pahing/Malam Ahad Pon? Karena hari itu bertepatan dengan hari Wafat Sultan HB IX (Penggas Joged Mataram). Sedangkan Sabtu Wage/Malam Ahad Kliwon adalah hari bertepatan dengan hari Wafat Sultan HB I.

Ada beberapa tujuan dari diadakannya Safari Selapanan ini, yaitu: *Pertama,* untuk menghidupkan dan mengembangkan budaya adiluhung Kraton Ngayogyakarta Hadiningrat. *Kedua,* untuk menelusuri kembali keselarasan agama dan budaya melalui seni spiritual dalam rangka membangun karakter bangsa. *Ketiga,* untuk menyuguhkan pertunjukan seni yang mampu secara efektif efisien menjadi tuntunan yang ditonton serta tontonan yang menuntun. *Keempat,* untuk merekatkan tali silaturahim dan persaudaran sesama anak bangsa dalam sebuah visi besar persatuan dan menyongsong kejayaan masa depan.

Sedangkan sasarannya adalah kaum muslimin dan muslimat, umat beriman dan beragama dan masyarakat umum di DIY. Sedangkan komunitasnya siapa aja sebenarnya bisa bergabung. Namuan sementara ini yang terlibat adalah komunitas JSM diantaranya adalah Komunitas Joged Mataram, Muhayyijul Asywaq pimpinan Habib Husein, Shalawat Jawi Ngesti Manunggal dari Gilangharjo Pandak Bantul, dan kelompok Sholawat Khadam Muslim Masjid Jederal Sudirman.

D. Langkah-langkah dalam melakukan JSM

1. Pakem JSM

Dalam melaksanakan JSM, khusunya bagi para penari tidak ada ritual-ritual khusus yang dilakukan. Adapaun yang dimaksud dengan ritual-ritual tertentu adalah sebagaiamana mestinya dalam praktek-praktek sufisme lainnya, seperti puasa selama beberapa hari, atau menerapkan pantangan-pantangan tertentu. Dalam JSM tidak ada ritual-ritual khusus. Namuan setidaknya ada 8 pakem atau beberapa rangkaian acara yang mengiri JSM sebelum dipentaskan. Diantaranya adalah sebgaiberikut: Pembukaan Ayat Suci Al-Qur'an, Macapat Qur'ani, Taushiah Budaya, Mujahadah Dzikrul Ghofilin, Sholawat

1056 *Ibid.*

Simthud Durar, JOGED SHOLAWAT MATARAM, KIDUNG SARIRA AYU (Sunan Kalijaga), Lagu BANGKITLAH BANGSAKU.

Delapan pakem tersebutlah yang mengiringi selama setiap pelaksanaan JSM. Yang menarik untuk decermati adalah sebelum JSM dimulai, ada sebuah doa yang dipanjatkan oleh pimpinan JSM. Lantunan doa tersebut wajib dibawakan sebelum JSM dimulai, tepatnya Sholawat Simthud Durar. Doa tersebut disebut dengan istilah "Munajat Jogeg Sholawat Mataram" yang dibacakan oleh Wibbie Maharddika sendiri. Adapun bunyi redaksi teks munjat JSM adalah seabgai berikut:

Munajat Joged Shalawat Mataram

Duh Gusti
Kawula dereng panggih kasunyatan jati.
Pramila kanthi ambegsa,
kawula mamasah mingis ing budi.
Kanthi ambegsa,
punapa kawula klentu ingkang lelana brata kerana PADUKA!
Ing sipat lembah manah kawula sami halelampah,
lan kerana punika bumi kawirama.

Ya Allah
Kebenaran belum kami temukan.
Maka dengan menari kami iramakan budi.
Dengan menari,
salahkah aku yang berkelana demi KAU!
Di lembah-MU kami berkeliling,
dan karenanya bumi kami iramakan.[1057]

Syair doa tersebut di atas tentunya memiliki makna yang dalam. Wibbie menfsirnakannya sebagai berikut: "Ya Allah, kami ini makhluk yang terbatas. *Kebenaran belum kami temukan,* yaitu kebenaran sejati belum kami capai. Hanya Allah sendiri yang memahami diri Allah dengan sebenarnya. Kita tidak bisa mengklaim diri kita paling benar. *Maka dengan menari kami iramakan budi,* maksudnya adalah dengan menari kita hanya mampu sebatas memperbaiki budi pekerti. Hal inilah yang ditegaskan hadis, "*innama bu'itstu liutammima makarimal akhlak".*[1058] *Dengan menari, salahkan aku yang berkelana demi Kau*? Menurut Wibbie ini merupakan pertanyaan fiqh. *Di lembahmu, kami berkeliling*. *Dan karenanya, bumi, kami iramakan*. Menurut Wibbie, yaitu masuk ke lembah-lembah kehidupan. Berkeliling masuk ke dalam dunia-dunia kegelapan. Dunia ini gelap, tapi dengan mengiramakan agar sesuai dengan cahaya akhirat. Di lembahmu kami berkeliling, yang dimaksud yaitu berkeliling dunia. Dan karenanya bumi kami iramakan, agar cantik semua. Tidak perang, tidak konflik. *Memayu Hayuning Bawono.*[1059]

2. Tujuan JSM

Tujuan dibalik berdirinya JSM tidak jauh berbeda dengan visi-misinya Joged Mataram. Joged Mataram sebagai tarian klasik adalah manifestasi budaya khas keraton Yogyakarta. Visi misi keraton adalah *Manunggaling Kawulo lan Gusti*. Menyatunya hamba agar bisa berserah total kepada Tuhannya. *Semarak, Semeleh,* berserah sebagai muslim dan muslimah. "Nah itu Keraton, jadi kita ikuti visi misi

---

1057 Munjajat JSM ini awal mulanya merupakan sebuah sms dari Gus Robert puteranya Gus Miek, seorang Kyai muda pertapa. Menurut Wibbie isinya adalah doa puitis seorang yang menari. Begitu Wibbie mendapat sms tersebut langsung dapat dihafal. Isi sms tersebutlah yang kemudian menjadi Munajat JSM.

1058 Adapun redaksi lengkap hadis ini adalah: وحَدَّثنا مُحمد بن رزق الكلواذي، قَال: حَدَّثنا سَعِيد بن منصور، قَال: حَدَّثنا عَبد العزيز، عَن ابن عَجْلان عن القعقاع، عَن أَبِي صالح، عَن أَبِي هُرَيرة، عَن النَّبِيّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيه وَسَلَّم قال: إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق.

Hadis ini terdapat dalam Musnad al-bazzar, juz 15, No. 9498, hlm. 315.

1059 *Ibid.*

Keraton. Kita *nderek* keraton".[1060]

Tidak ada visi misi tersendiri yang membedakan antara JSM dengan Joged Mataram (JM). JSM Mengikuti visi misi yang jauh-jauh hari telah dibangung oleh para leluhur keraton. Keraton Mataram menurut Wibbie adalah Kerajaan Islam, yang arsitek spiritualnya dulu adalah para Wali.[1061] Yang membedakan dari JSM adalah bentuk manifestasi atau ekspresinya. Berbedaan menifestasi tersebut tidak lain adalah untuk memenuhi kebutuhan zaman sekarang. Joged Mataram selama ini diiringi oleh Gamelan yang gendhingnya sangat indah, namun juga sangat sulit dicerna karena simbolik. Nah, itu semua menurut Wibbie sebenarnya isinya dalah dzikir kepada Allah. Para wali juga menggunakan gamelan untuk dzikir.

Supaya lebih menarik, digunakanlah shalawat. Sholawat tersebut tidak lain hanya ditujukan kepada kepada Nabi Muhammad saw. untuk mendekatkan diri kepada Allah dan Rasulullah. Kalau zaman dulu orang-orang masih gampang untuk memahami makna-makna symbol dari JM. Berbeda dengan orang-orang zaman sekarang. Karena orang zaman dulu sangat peka terhadap simbol. Sedangkan manusia modern merasakan kesulitan menangkap symbol dan makna dari JM. Dari sinilah kemudian Wibbie "memodifikasi" JM menjadi JSM. Ruh dan intinya tetap sama, yaitu nalai-nilai Islam. Hanya saja berbeda dalam mengekspresikannya saja. Inti dari JM dan JSM adalah dalam rangka *taqarrub.*

Jika seorang penari gamelan menari namun dia tidak mengerti tujuan dari tariannya maka hanya sia-sia saja. Seorang penari harus memahami kalau tariannya adalah merupakan salah satu bentukuntuk dzikir kepada Allah. Maka dari itu, Wibbie memodifikasi JM dengan menambahkan shalawat (S) di tengah-tengahnya hal tersebut agar tariannya bisa bermakna (khusyu'). JSM merupakan syiar budaya religious. Tarian budaya dengan bernafaskan Islam. Perpaduan antara Tarian dengan Shalawat tujuannya dalah *hayuning Bawana* (menciptakan keindahan dunia), indah terpuji. Itu semuanya adalah pesan dari Nabi Muhammad saw., "jadi memang akarnya adalah Allah dan Rasulullah".[1062]

Melalui JSM inilah, Wibbie ingin menyampaikan sebuah pesan perdamaian untuk semua umat manusia. Karena menurut Wibbie, Islam adalah agama yang *rahmatan lil 'alamin.* Agama yang seharusnya mampu menjadi rahmat dan inspirasi perdamaian dunia. Semua manusia menurut Wibbie adalah menuju kepada Tuhan. Tidak perlu saling menyalahkan sau sama lain, karena kebenaran menurut Wibbie hanya mutlak milik Tuhan.

Jika dicermati, fenomena JSM yang di gagas oleh Wibbie ini merupakan dakwah degan menggunakan pendektan budaya. Dakwah dengan pendekatan budaya inilah yang dulu pernah dilakukan oleh para wali Sembilan (wali songo), salah satunya adalah Sunan Kalijga dengan Wayang. Dakwah dengan menggunakan pendekatan budaya ruapanya menjadi pendekatan yang sangat efektif dalam menyebarkan ajaran-ajaran Islam. Terbukti, Wali Songo berhasil menyebarkan Islam di Tanah Jawa dengan menyatukan natara agama dan budaya. Hal inilah yang kemudian dilupakan oleh para pendakwah di era modern. Maka tidak heran jika yang timbul justru sebaliknya. Banyak orang yang malah takut dengan Islam. Karena Islam terkesan keras tanpa toleran. Islam di zaman sekarang menurut Wibbie hilangnya citra dan kewibawaannya. Hal tersebut kerena ulah Islam sendiri. Sudah saatnya umat Islam instropeksi diri. Sudah saatnya umat Islam berbenah diri.[1063]

Menurut Wibbie, agama dan budaya itu menyatu. Dari sinilah Wibbie dengan JSM ingin menyebarkan syiar agama dengan pendekatan budaya. Dalam JSM wajahnya adalah budaya, namun

---

1060 *Ibid.*

1061 Perintis berdirinya kerajaan Mataram Islam adalah Kyai Gede Pemanahan yang meninggal pada 1575. Putra Pamanahan, Panembahan Senapati Ingalaga (1584-1601), digambarkan di dalam kronik-kronik Jawa sebagai pemprakarsa peluasan Kerajaan Mataram. Lihat, M.C. Ricklefs, *Sejarah Indonesia Modern 1200-2008* (Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2008), hlm. 79.

1062*Ibid.*

1063 Wawancara dengan Wibbie Maharddika di Graha Gladi: Bale Seni Condroradono, Kadipaten, Kraton, Yogyakarta pada 3 November 2013 sekitar pukul 23.00.

esensinya adalah agama. Di dalam JSM yang dicapai adalah ketulusan dan perdamaian. Ini merupakan inti dari ajaran Islam yang tertuang di dalam al-Qur'an dan hadis. Nilai-nilai perdamaian ini menurut Wibbie harus kembali didengungkan. Agar Islam benar-benar mampu menjadi agama yang *rahmatan lil 'alamin.* Dengan demikian diharapkan tidak ada lagi perpecahan antar umat manusia, baik itu sesama pemeluk agama terlebih antara pemeluk beda agama. Melaui tarian spiritual JSM inilah, Wibbie ingin menyampaiakn bahwa Islam itu Indah. Islam adalah kelembutan. Islam itu toleran. Islam adalah perdaimaian.

E. Joged Shalawat Mataram Sebagai Fenomena Living Hadis

Sebelum sampai pada pembahasan mengenai bentuk-bentuk *living* hadis yang berkembang di masyarakat, ada baiknya dijelaskan lagi definisi *living* hadis secara tegas. Secara sederhana, "*living* hadis" dapat dimaknai sebagai gejala yang nampak di masyarakat berupa pola-pola prilaku yang bersumber dari hadis Nabi Muhammad saw. Pola-pola prilaku di sini merupakan bagian dari respons umat Islam dalam interaksi mereka dengan hadis-hadis Nabi.

Karena *living* hadis didefinisikan sebagai gejala yang nampak atau sebagai fenomena dari masyarakat Islam, maka kajian atau studi *living* hadis masuk dalam kategori fenomena sosial keagamaan. Bila demikian halnya, pendekatan atau paradigma yang dapat digunakan untuk mengamati dan menjelaskan bagaimana *living* hadis dalam suatu masyarakat Islam adalah ilmu-ilmu sosial. Pendekatan yang dinilai sesuai dalam hal ini adalah pendekatan fenomenologi. Alasannya adalah pendekatan fenomenologi, menurut G. Van der Leew, bertugas untuk mencari atau mengamati fenomena sebagaimana yang tampak. Dalam hal ini ada tiga prinsip yang tercakup di dalamnya: (1) sesuatu itu berwujud; (2) sesuatu itu tampak; (3) karena sesuatu itu tampak dengan tepat maka ia merupakan fenomena. Penampakan itu menunjukkan kesamaan antara yang tampak dengan yang diterima oleh si pengamat, tanpa melakukan modifikasi.[1064]

Sementara itu, metode ataupun teknik yang sangat membantu untuk mencari atau mengamati fenomena *living* hadis sebagaimana yang tampak adalah metode observasi, wawancara dan dokumentasi.

Dari hasil beberapa kali observasi terhadap Joged Shalawat Mataram (JSM), dibatasi pada beberapa fenomena yang dipandang sebagai *living* hadis. Variabel atau unsur yang menentukan sesuatu sebagai fenomena *living* hadis adalah bahwa fenomena tersebut berhubungan atau bersumber, baik langsung maupun tidak langsung, dari hadis-hadis Nabi Muhammad saw.

Fenomena *living* hadis JSM meliputi: (1) Prinsip agama yang dipakai dalam tarian spiritual; dan (2) fenomena "Syiar Budaya Relegius", pesan hadis dari gerakan tarian spiritual. Pada bagian ini, penulis akan menganalisis dua fenomena ersebut dalam pembentukan *living* hadis. Faktor di sini dapat berarti segala hal yang mempengaruhi atau mendasari terjadinya suatu fenomena *living* hadis, misalnya motivasi, tradisi, ataupun model transmisi pengetahuan.

1. Prinsip Agama dalam JSM

Sebagai sebuah tradisi yang hidup, JSM merupakan fenomena tradisi yang memadukan antara budaya dan agama. Ini merupakan metode dalam menyebarkan syiar Islam dengan menggunakan pendekatan budaya dengan esensi agama. Disisi lain JSM merupakan fenomena tradisi kejawen keraton. Namun disi lain JSM merupakan fenomena sebuah tradisi Islam yang hidup (*living Islam*) ditengah-tengah masyarakat. Sebagai sebuah tradisi yang hidup JSM mendasarkan diri dari hadis.

Ada dua tema hadis yang dijadikan prinsip dalam JSM. ***Pertama***, hadis tentang perintah bersholawat.

1064Jacques Waardenburg, *Classical Approaces to the Study of Religion* (Paris: Mouton the Hague, 1973), hlm. 412. Dikutip dari Moh. Natsir Mahmud, "Studi Al-Qur'an dengan Pendekatan Historisisme dan Fenomenologi, Evaluasi Terhadap Pandangan Barat tentang Al-Qur'an" *Disertasi* Program Pasca Sarjana IAIN Sunan Kalijaga, 1992, tidak diterbitkan., hlm. 90.

Hal ini yang menguatkan pilar JSM. Karena JSM merupakan 'Syiar Budaya Religius' dengan shalawat di dalamnya. Kata *Shalawat* (bahasa Arab: صلوات) adalah bentuk jamak dari kata *shalat* yang berarti doa atau seruan kepada Allah. Membaca selawat atau bershalawat kepada Nabi berarti mendoakan atau memohonkan berkah kepada Allah swt untuk Nabi. Dan yang ***kedua*** adalah hadis-hadis yang menggambarkan kepribadian atau akhlak Rasulullah yang harus menjadi teladan. Hanya dengan meneladani akhlak Nabi menurut Wibbie umat Islam akan mampu menjadi umat yang tangguh dan berbudi pekerti luhur. Umat Islam bisa menjadi inspirasi semua umat, terutama dalam menciptakan perdamaian dunia.

Hadis Tentang Perintah Bershalawat

Dari Abu Hurairah *radhiyallahu 'anhu*, ia berkata bahwa Rasulullah *shallallahu 'alaihi wa sallam* bersabda:

لاَ تَجْعَلُوا بُيُوتَكُمْ قُبُورًا وَلاَ تَجْعَلُوا قَبْرِى عِيدًا وَصَلُّوا عَلَىَّ فَإِنَّ صَلاَتَكُمْ تَبْلُغُنِى حَيْثُ كُنْتُمْ

Artinya: "Janganlah jadikan rumahmu seperti kubur, janganlah jadikan kubur sebagai 'ied, sampaikanlah shalawat kepadaku karena shalawat kalian akan sampai padaku di mana saja kalian berada."[1065]

Mengenai hadits tentang sampainya shalawat pada Nabi saw. disebutkan oleh Abul 'Abbas Syaikhul Islam Ibnu Taimiyah, bahwa"Hadits tersebut mengabarkan bahwa Nabi saw. mendengar shalawat dan salam dari dekat, begitu pula yang jauh sekali pun."[1066]

مَا مِنْ أَحَدٍ يُسَلِّمُ عَلَىَّ إِلاَّ رَدَّ اللَّهُ عَلَىَّ رُوحِى حَتَّى أَرُدَّ عَلَيْهِ السَّلاَمَ

Artinya: "Tidaklah seseorang menyampaikan salam untukku, melainkan Allah akan mengembalikan ruhku hingga aku membalas salam tersebut untuknya."[1067]

Hadis-hadis tentang keutamaan bershalawat kepada Nabi Muhammad saw.:

a) Shalawat satu kali, di balas sepuluh kalit

Dari Abu Hurairah ra., bahwa Rasulullah saw. bersabda:

مَنْ صَلَّى عَلَيَّ صَلَاةً وَاحِدَةً صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ عَشْرًا

Artinya: "Barangsiapa yang mengucapkan sholawat kepadaku satu kali, maka Allah mengucapkan sholawat kepadanya 10 kali."[1068]

b) Shalawat satu kali menghapuskan 10 kesalahan

Dari Anas bin Malik ra., bahwa Rasulullah saw. bersabda:

مَنْ صَلَّى عَلَيَّ صَلَاةً وَاحِدَةً صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ عَشْرَ صَلَوَاتٍ وَحُطَّتْ عَنْهُ عَشْرُ خَطَيَاتٍ وَرُفِعَتْ لَهُ عَشْرُ دَرَجَاتٍ

Artinya: "Barangsiapa yang bersholawat kepadaku satu kali, maka Allah bersholawat kepadanya 10 kali shalawat, dihapuskan darinya 10 kesalahan, dan ditinggikan baginya 10 derajat."[1069]

c) Shalawat mendatangkan Safaat

Dari Abu Ad-Darda ra., bahwa Rasulullah saw. bersabda:

1065 HR. Abu Daud No. 2042 dan Ahmad 2: 367. Hadits ini *shahih* dilihat dari berbagai jalan penguat, sebagaimana komentar Syaikh 'Abdul Qodir Al Arnauth dalam catatan kaki Kitab Tauhid, hlm. 89-90).

1066 (Majmu' Al Fatawa, 26: 147)

1067 (HR. Abu Daud no. 2041. Syaikh Al Albani mengatakan bahwa hadits ini *hasan*)

1068 (HR. Muslim no. 408)

1069 HR. an-Nasa'i, III/50 dan dinyatakan Shohih oleh Syaikh al-Albani.

مَنْ صَلَّى عَلَيَّ حِينَ يُصْبِحُ عَشْرًا وَحِينَ يُمْسِي عَشْرًا أَدْرَكَتْهُ شَفَاعَتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ

Artinya: "Barangsiapa yang bersholawat kepadaku di pagi hari 10 kali dan di sore hari 10 kali, maka dia akan mendapatkan syafaatku pada hari kiamat."[1070]

d) Shalawat dapat mengabulkan doa

Dari Anas bin Malik ra., bahwa Rasulullah saw. bersabda:

كُلُّ دُعَاءٍ مَحْجُوبٌ حَتَّى يُصَلِّي عَلَى النَّبِيِّ

Artinya: "Setiap doa tertutup (terhalang dari pengabulannya, pent) hingga ia bershalawat kepada Nabi Shallallaahu 'alaihi wasallam."[1071]

Dari Fadholah bin 'Ubaid ra., ia berkata, "Rasulullah saw. mendengar seorang laki-laki berdoa dalam shalatnya lalu tidak bershalawat kepada Nabi saw. Maka beliau bersabda, "Orang ini tergesa-gesa." Kemudian beliau memanggil dan berkata kepadanya:

إِذَا صَلَّى أَحَدُكُمْ فَلْيَبْدَأْ بِتَحْمِيدِ اللهِ وَالثَّناءِ عَلَيْهِ ثُمَّ لْيَصَلِّ عَلَى النَّبِيِّ ثُمَّ لْيَدْعُ بِمَا شَاءَ

Artinya: "Apabila salah seorang dari kalian berdoa, maka hendaklah dia memulainya dengan memuji Allah dan mengagungkan-Nya, kemudian bershalawatlah kepada Nabi, lalu berdoa lah dengan apa yang dia kehendaki." [1072]

Selain hadis-hadis yang dijadikan prinsip, JSM juga mendasarkan prinsip-prinsipnya dengan al-Qur'an. Karena bagaimanapun menurut Wibbie visi-misi JSM adalah al-Qur'an. Nilai-nilai yang terkandung di dalam JSM adalah nilai-nilai Qur'ani.[1073] Diantaranya Q.S. Al-Ahzab [33]: 56 tentang perintah bershalawat kepada Nabi saw.[1074] Dan Q.S. Al-Ahzab [33]: 21 tentang penegasan al-Qur'an mengenai akhlak/pribadi Rasulullah saw.[1075]

2. JSM sebagai Syiar Budaya Religius

Salah satu tujuan terpenting dari JSM adalah menyebarkan nilai-nilai Islam. Nilai-nilai Islam selama ini menurut Wibbie telah banyak ditinggalkan oleh umat Islam. Oleh karena itu, melaui JSM ini Wibbie ingin mengajak umat manusia untuk kembali memahami nilai-nilai luhur Islam yang telah dicontohkan oleh Rasulullah saw. menurut Wibbie, Rasulullah saw di utus ke bumi adalah untuk mengajarkan nilai-nilai budi pekerti yang halus.1076 Rasulullah mencontohkan bahwa ajaran Islam adalah ajaran yang mengajak kepada kedamaian dan perdamaian. Islam adalah kelembutan. Islam adalah agama yang toleran.1077 Namun selama ini, Islam justru terkesan sebagai agama yang banyak maneimbulkan kekerasan. Wajah Islam akhir-akhir ini tercoreng oleh ulah umat Islam sendiri. Sehingga Islam seolah-olah adalah agama yang tidak toleran. Dari fenomena inilah Wibbie menegaskan bahwa sudah saatnya

---

1070 HR. ath-Thabrani dan dinyatakan Basan oleh Syaikh al-Albani dalam kitab Shahihul Jami'.

1071 HR. ad-Dailami dan dinyatakan Hasan oleh Syaikh al-Albani.

1072HR. at-Tirmidzi, Abu Dawud, an-Nasa'i, dan dinyatakan Shohih oleh Syaikh Muqbil bin Hadi Al-Wadi'i dalam al-Jami' ash-Shahih, II/124.

1073 Wawancara penulis dengan Wibbie Maharddika (penggagas JSM) di Angkringan daerah Kadipaten, Yogyakarta pada 20.15-21.15 WIB 22 Oktober 2013.

1074 Artinya: *Sesungguhnya Allah dan malaikat-malaikat-Nya bershalawat untuk Nabi. Hai orang-orang yang beriman, bershalawatlah kamu untuk Nabi dan ucapkanlah salam penghormatan kepadanya.*

1075 Artinya: Sesungguhnya telah ada pada (diri) Rasulullah itu suri teladan yang baik bagimu (yaitu) bagi orang yang mengharap (rahmat) Allah dan (kedatangan) hari kiamat dan Dia banyak menyebut Allah.

1076 Q.S. Ali 'Imran [3]: 159. Ummul Mukminin Aisyah, ketika ditanya oleh Sa'd bin Hisyam bin Amir tentang akhlak Rasulullah n, ia menjawab: Akhlak beliau adalah Al-Qur`an. Tidakkah engkau membaca firman Allah, 'Sungguh engkau (wahai Muhammad) berbudi pekerti (memiliki akhlak) yang agung'?" (HR. Ahmad, 6/88).

1077 Lihat, Zuhaeri Misrawi, *Al-Qur'an Kitab Tolerasni: Tafsir Tematik Islam Rahmatan Lil Alamin* (Jakarta: Grasindo, 2010).

umat Islam untuk instropeksi diri.[1078]

Akhir-ahkir ini kekerarasan atas nama agama banyak terjadi ditengah-tengah masyarakat. Bahkan kekerasan tersebut justru terjadi antar sesama pemeluk agama Islam. Sangat disayangkan. Masing-masing kelompok merasa paling benar. Masing-masing golongan saling menyalahkan. Padahal kalau melacak sejarah perjuangan Nabi tidaklah demikian. Nabi Muhammad saw menyebarkan Islam dengan penuh kelembutan. Melalui JSM inilah Wibbie ingin mengajak umat Islam khususnya, dan umumnya semua umat manusia untuk memahami Islam sebagai agama yang penuh kelembutan. Sebab itulah JSM menggunakan pendektan budaya, karena budaya menurut Wibbie mudah diterima semua golongan. Tarian yang ada di dalam JSM adalah tarian yang kelembutan yang menggambarkan akhlak Nabi Muhammad saw.[1079]

Adanya JMS ini diharapkan mampu menjadi terobosan mutakhir untuk mengembangkan budaya Ngayogyakarta melalui pagelaran seni indah dan agung yang mampu menyentuh kalbu serta menggerakkan kesadaran manusia untuk membangun kepribadian. JSM merupakn pertunjukan seni yang efektif efisien membangun karakter manusia. Terlebih dengan kebutuhan mendesak akan ruang-ruang pendidikan moral saat ini untuk memperbaiki krisis multidimensional zaman.[1080]

Tarian spiritual dari JSM adalah bentuk penjiwaan kepada Tuhan. Inti dari JSM adalah dzikir kepada Allah Swt. Orang berdzikir itu kan *ono wong siji, wong loro, wong sejuta podo wae.* Karena dalam rangka *taqarrub, asyik masyuk,* bercinta dengan Tuhan. Dalam rangka memekakan rasa, dan akhirnya mengolah budi.[1081] Karena JSM bentuk tradisi yang hidup dengan nafas Islam tentu JSM mendasarkan diri terhadap prinsip-prinsip Islam. Dan salah satu prinsip tersebut adalah hadis Nabi. Ada beberapa hadis Nabi yang menjadi prinsip JSM ini.

Tarian spiritual yang di tampilkan oleh JSM adalah bentuk perjalanan, atau tepatnya manifestasi dari perjalanan ke Yang Maha Indah. Wibbie mengharapkan agar JSM bisa menjadi inspirasi semua orang untuk menuju Tuhan.[1082] Inti yang ingin disampiakan JSM adalah ajaran-ajaran sufi. Para sufi adalah orang-orang yang peka terhadap suara-suara Ilahi. Melalui tarian dan "musik kreatif" diharapkan para penari dan penonton mampu menghayati makna hidup.

Dalam setiap pergerakan JSM ada music. Dalam desir darah ada musik, dalam setiap detak jantung terdengar musik, dan dalam musik itu tersimpan "asma Allah" yang bisa didengar oleh mereka yang memiliki telinga batin. Maka tembang ilahi tak pernah berhenti, dan tarian, sesungguhnya, tak pernah usai, sebab Allah selalu "menarikan" ciptaannya. Karenanya, sufi yang mendengar sapaan suara Ilahi akan terus menari, walau secara lahir ia tampak duduk diam.[1083]

Gerakan tarian JSM menggambarkan bahwa setiap makhluk dibumi ini senantiasa bergerak, berputat dan berdzikir kepada Allah. Tidak ada satupun benda dimumi ini yang tidak berdzikir kepada Allah. Sekecil apapun itu. Setiap *zarrah* (atom) semesta selalu bergerak, setiap zarrah berzikir, dan setiap ucapan zikir dari atom-atom itu merealisasikan Asma Ilahi, dan setiap Asma memiliki lidah

---

1078 Wawancara penulis dengan Wibbie Maharddika (penggagas JSM) di Kediaman Bapak Kuswarsantyo (Koreografi JSM) di Graha Gladi: Bale Seni Condroradono, Kadipaten, Kraton, Yogyakarta, antara pukul 22.00-23.30 WIB. 3 November 2013.

1079 Wawancara penulis dengan Wibbie Maharddika (penggagas JSM) di Kediaman Bapak Kuswarsantyo (Koreografi JSM) di Graha Gladi: Bale Seni Condroradono, Kadipaten, Kraton, Yogyakarta, antara pukul 22.00-23.30 WIB. 3 November 2013.

1080 Lihat, Wibbie Maharddika, "Safari Selapanan Seni Spiritual: Joged Sholawat Mataram" dalam *Slaid Power Point,* Minggu 3 November 2013.

1081 Wawancara penulis dengan Wibbie Maharddika (penggagas JSM) di Angkringan daerah Kadipaten, Yogyakarta pada 20.15-21.15 WIB 22 Oktober 2013.

1082Wawancara penulis dengan Wibbie Maharddika (penggagas JSM) di Kediaman Bapak Kuswarsantyo (Koreografi JSM) di Graha Gladi: Bale Seni Condroradono, Kadipaten, Kraton, Yogyakarta, antara pukul 22.00-23.30 WIB. 3 November 2013.

1083 Q.S. an-Naml [27]: 88:

berbeda, dan setiap lidah melantunkan tembang.[1084] Dan tembang-tembang Ilahiah inilah yang didengar para pecinta Tuhan, menguasai kesadarannya. Menari adalah manifestasi paradoks kesatuan: kepatuhan pada pakem tari (syariat) dan kebebasan batiniah (ekstasi). Dengan cara ini maka mereka menari, menyampaikan pesan kelembutan dan perdamaian.

Wibbie menyebut bahwa JSM merupakan "Syiar Budaya Relegius". Apa yang ditampilkan JSM adalah pesan agama dengan pendekatan budaya. JSM memang lebih terkesan menampilkan budaya, namun sejatinya esensi dari JSM adalah pesan agama.[1085] Mengapa dengan budaya? Sebab budaya menurut Wibbie lebih mudah untuk dapat diterima semua kalangan. Dengan pendekatan budaya hampir semua kalangan bisa menerima. JSM tidak hanya membatasi komunitas penggiatnya hanya pada orang Islam saja, namun semua penganut agama diharapkan bisa menikmatinya. Bahkan Wibbie menegaskan bahwa, tarian dalam JSM sesungguhnya adalah media untukkita lebih berkomunikasi dengan alam, manusia[1086] dan khususnya kepada Tuhan yang Maha Esa.

Di sinilah posisi JSM. Jika dicermati, fenomena JSM ini merupakan bentuk perpaduan antara agama dan budaya. Agama adalah kebutuhan umat manusia yang kecenderungan bertuhan. Dan manusia tidaklah bisa dipisahkan dari kebudayaan itu sendiri. Melihat sejarah para wali songo di tanah Jawa, terutama Sunan Kalijga yang berdakwah melalui budaya. Dakwah dengan pendeatan budaya adalah metode yang efektif dalam mendekati maysarakat. Inilah yang dilakukan oleh Wibbie dengan JSM.

JSM berusaha untuk menyatukan antara agama, seni dan budaya dalam rangka menyebarkan syiar Islam. Nilai agamanya dengan memasukkan shalawat, musik dalah seninya, sedangkan budayanya adalah tarian keraton Yogyakarta. Menurut Wibbie, agama Islam bisa melebur kesmuabudaya, tidak terkecuali budaya Jawa. Yogyakarta sebagai salah satu propinsi istimiwa adalah sebuah wilayah dan masyarakat yang memiliki basis budaya bernafaskan ajaran adiluhung Karaton Ngayogyakarta Hadiningrat.

Di sinilah, menurut Wibbie diperlukan sebuah terobosan mutakhir untuk mengembangkan budaya Ngayogyakarta melalui pagelaran seni indah yang mampu menyentuh kalbu serta menggerakkan kesadaran manusia untuk membangun kepribadian. Sebuah pertunjukan seni yang efektif efisien membangun karakter manusia. Terlebih dengan kebutuhan mendesak akan ruang-ruang pendidikan moral saat ini untuk memperbaiki krisis multidimensional zaman. Seiring dengan perkembangan pesat informasi, peran agama dan budaya semakin menjadi titik sentral yang apabila dipadukan akan menjadi kekuatan maha dasyat dalam memperbaiki perilaku insan menjadi lebih bermoral, bermartabat dan berbudaya.[1087] *Sunan Kalijaga* sebagai arsitek spiritual peletak dasar peradaban Mataram telah memberikan visi misi integral agama dan budaya tersebut. Salah satunya melalui ungkapan *"Arab digarap, Jawa digawa".*[1088] Sebuah kalimat yang sangat dalam dan menyejukkan sebagai wujud kematangan beragama orang Jawa atau kawula Mataram Islam. Dari sinilah Wibbie merasa Islam harus didengungkan kembali melalui media dakwah yang elegan. Media dakwah yang bisa diterima oleh masyarakat dan semua kalangan.

3. Pesan Dakwah JSM dalam Konteks Kekinian

Mencermati hadis-hadis akhlak di atas, dapat ditunjukkan bahwa kebahagiaan yang ingin dicapai

---

1084 Lihat artikel singkat, "Joged Sholawat Mataram: Javanese Sufi Dance" dalam http://rumahcahaya.blogspot.com/2013/09/joged-sholawat-mataram-javanese-sufi.html/akses 21 Oktober 2013

1085 Wawancara penulis dengan Wibbie Maharddika (penggagas JSM) di Kediaman Bapak Kuswarsantyo (Koreografi JSM) di Graha Gladi: Bale Seni Condroradono, Kadipaten, Kraton, Yogyakarta, antara pukul 22.00-23.30 WIB. 3 November 2013.

1086Vidio, "Profile Joged Sholawat Mataram" dalam *YouTube*_4 Published on Jan 31, 2013-akses 21 des 2013.

1087 Lihat, Wibbie Maharddika, "Safari Selapanan Seni Spiritual: Joged Sholawat Mataram" dalam *Slaid Power Point,* Minggu 3 November 2013.

1088 Wawancara penulis dengan Wibbie Maharddika (penggagas JSM) di Angkringan daerah Kadipaten, Yogyakarta pada 20.15-21.15 WIB 22 Oktober 2013.

dengan menjalankan syariah agama itu hanya dapat terlaksana dengan adanya akhlak yang baik. Kepercayaan yang hanya berbentuk pengetahuan tentang keesaan Tuhan, ibadah yang dilakukan hanya sebagai formalitas belaka, muamalah yang hanya merupakan peraturan yang tertuang dalam kitab saja, bukan merupakan jaminan untuk tercapainya kebahagiaan tersebut.

Timbulnya kesadaran akhlak dan pendirian manusia terhadap-Nya adalah pangkalan yang menetukan corak hidup manusia. Akhlak, etika,[1089] moral, atau susila adalah pola tindakan yang didasarkan atas nilai mutlak kebaikan. Hidup susila dan tiap-tiap perbuatan susila adalah jawaban yang tepat terhadap kesadaran akhlak. Sebaliknya hidup yang tidak bersusila dan tiap-tiap pelanggaran kesusilaan adalah menentang kesadaran itu. Indoneisa saat ini sedang mengalami krisis akhlak. Banyak para pemimpin bangsa Indonesia yang gagal menjadi panutan rakyatnya. Adanya krisis akhlak pada diri umat Islam, khususnya bagi bangsa Indonesia ini Wibbie dan komunitas JSM merasa terpanggil untuk turut andil dalam penanggulangan krisis akhlak ini. Apa lagi bangsa Indonesia saat ini benar-benar sedang krisis dekadensimoral. Pendidkan bangasa Indonesia saat ini belum mampu menciptakan manusia yang terdidik dan berkarakter.[1090]

Dari krisis moral bangsa saat ini, Wibbie menegaskan diperlukan sebuah terobosan mutakhir untuk mengembangkan budaya melalui pagelaran seni indah dan agung yang mampu menyentuh kalbu serta menggerakkan kesadaran manusia untuk membangun kepribadian. Melalui JSM sebagai tradisi seni religius diharapkan efektif dan efisien dalam membangun karakter manusia. Kesadaran akan pentingnya akhlak merupakan jalan pribadi yang "waras".[1091] Terlebih dengan kebutuhan mendesak akan ruang-ruang pendidikan moral saat ini untuk memperbaiki krisis multidimensional zaman.[1092]

Hanya dengan kembali kepada hadis Nabi umat Islam menurut Wibbie dapat bangkit. Menurut Wibie, ruh dalam memahami Islam harus dicari kebambali pada konteks kekinian.[1093] Caranya adalah dengan mengingat kembali dan meneladani akhlak Nabi. Banyak hadis-hadis yang berkaitan dengan budi pekerti dan akhlak Nabi sebagaiaman tercantum di atas. Hadis-hadis tentang akhlak di atas dijadikan sebagai landasan dasar JSM.

Setiap gerakan tarian dalam JSM adalah menggambarkan akhlak.[1094] Setiap gerakan dalam JSM merupakan pesan kelembutan pekerti. Inilah yang ingin disampaikan oleh JSM terutama di era yangsedang krisis moral saat ini. kesadaran atas krisis moral ini direspon oleh Wibbie melalui JSM. Kesadaran akhlak adalah kesadaran manusia tentang dirinya sendiri, dimana manusia melihat atau merasakan diri sendiri sebagai berhadapan dengan baik dan buruk. Disitulah membedakan halal dan haram, hak dan bathil, boleh dan tidak boleh dilakukan, meskipun dia bisa melakukan. Itulah hal yang

---

1089 Para pakar pada umumnya membedakan antara akhlak dan etika. Lihat; Jalaluddin Rakhmad, *Psikologi Agama* (Bandung: Mizan, 2003)

1090 Wawancara dengan Wibbie Maharddika di Graha Gladi: Bale Seni Condroradono, Kadipaten, Kraton, Yogyakarta pada 3 November 2013 sekitar pukul 23.00

1091 Menurut Wibbie, di tengah dekadensi spiritual dan moral bangsa dewasa ini, orang waras sering dianggap aneh karena tidak mengikuti polapikir, sitem dan selera nafsu kebanyakan orang. Ikhlas dianggap "aneh" karena tidak mengikuti arus global dan penyakit modernitas dalah isyarat jaman ini untuk selamat. Lihat, Wibbie Maharddika, "Renungan 40 hari Perusakan Makam Kyai Ageng Prawiro Purbo" (makalah tidak diterbitkan: t.th), hlm. 2.

1092 Lihat, Wibbie Maharddika, "Safari Selapanan Seni Spiritual: Joged Sholawat Mataram" dalam *Slaid Power Point,* Minggu 3 November 2013, hlm. 4.

1093 Vidio, "Profile Joged Sholawat Mataram" dalam *YouTube*_4 Published on Jan 31, 2013-akses 21 des 2013.

1094 Seara definitif akhlak bisa dimaknai dari dua pendekatan, yaitu pendekatan linguistik, dan pendekatan terminologik. Dari sudut linguistik, akhlak berasal dari bahasa arab, yaitu *isim mashdar* (bentuk infinitive) dari kata *akhlaqa*, *yukhliqu, ikhlaqan*, sesuai timbangan (wazan) *tsulasi majid af'ala, yuf'ilu if'alan* yang berarti *al-sajiyah* (perangai), *at-thobi'ah* (kelakuan, tabiat, watak dasar), *al-adat* (kebiasaan, kelaziman), *al-maru'ah* (peradaban yang baik) dan *al-din* (agama). Lihat, Syekh Abu Bakar Al-Jazairi, *Mengenal Etika dan Akhlak Islam* (Jakarta: Lentera, 2003), hlm. 23. Namun akar kata akhlak dari akhlaqa sebagai mana tersebut diatas tampaknya kurang pas, sebab isim masdar dari kata akhlaqa bukan akhlak, tetapi *ikhlak*. Berkenaan dengan ini, maka timbul pendapat yang mengatakan bahwa secara linguistik, akhlak merupakan *isim jamid* atau *isim ghair mustaq*, yaitu isim yang tidak memiliki akar kata, melainkan kata tersebut memang sudah demikian adanya.

khusus manusiawi. Dalam dunia hewan tidak ada hal yang baik dan buruk atau patut tidak patut, karena hanya manusialah yang mengerti dirinya sendiri, hanya manusialah yang sebagai subjek menginsafi bahwa dia berhadapan pada perbuatannya itu, sebelum, selama dan sesudah pekerjaan itu dilakukan. Sehingga sebagai subjek yang mengalami perbuatannya dia bisa dimintai pertanggungjawaban atas perbuatannya itu. [1095]

Prinsip kelembutan sikap yang tercermin dalam setiap gerakan tarian JSM adalah pesan budi pekerti. Pesan inilah yang ingin ditularkan kepada umat manusia. Kelembutan pekerti inilah yang telah dicontohkan oleh Nabi saw.[1096] Apa yang ingin disampaikan Nabi sejalan dengan petikan munajat Joged Shalawat Mataram di bawah ini:

Duh Gusti
Kawula dereng panggih kasunyatan jati.
Pramila kanthi ambegsa,
kawula mamasah mingis ing budi.

Ya Allah
Kebenaran belum kami temukan.
Maka dengan menari kami iramakan budi.[1097]

Ibn Miskawaih (w. 421 H/1030 M) yang selanjutnya dikenal sebagai pakar bidang akhlak terkemuka dan terdahulu misalnya secara singkat mengatakan bahwa akhlak adalah sifat yang tertanam dalam jiwa yang mendorongnya untuk melakukan perbuatan tanpa memerlukan pemikiran dan pertimbangan. Sementara itu, Imam Al-Ghazali (1015-1111 M) yang selanjutnya dikenal sebagai *hujjatul Islam* (pembela Islam), dengan agak lebih luas dari Ibn Miskawaih, mengatakan akhlak adalah sifat yang tertanam dalam jiwa yang menimbulkan macam-macam perbuatan dengan gamblang dan mudah, tanpa memerlukan pemikiran dan pertimbangan.

Sedangkan menurut Imam al-Ghazali, akhlak adalah wajah batiniah manusia. Ia bisa indah dan juga bisa buruk. Akhlak yang indah disebut *al-khuluq al-hasan,* sementara akhlak yang buruk disebut *al-khuluq as-sayyiah*. Akhlak yang baik adalah akhlak yang mampu meletakan secara proporsional fakultas-fakultas yang ada di dalam jiwa manusia. Ia mampu meletakkan dan menggunakan secara adil fakultas-fakultas yang ada dalam dirinya: *'aqliyah* (rasio), *ghadabiyah* (emosi), *syahwaniyyah* (syahwat) dan *wahmiyah* (imajinasi).[1098]

Manusia yang berakhlak baik adalah yang tidak melampui batas dalam menggunakan empat fakultas di atas dan tidak mengabaikannya secara total. Ia akan sangat adil dan proposional di dalam menggunakan fakultas yang ada dalam dirinya. Empat fakultas tersebut di dalam JSM disebut dengan *Sawiji, Greged, Sengguh, Ora Mingkuh*.[1099]

Orang yang menyandang *khuluq al-hasan* adalah orang yang mampu meletakan secara proposional dalam membagi secara adil mana hak dunia dan hak akhiratnya. Orang yang menyandang sifat ini akan memantulkan suatu bentuk sangat indah lahiriah di dalam segala aspek kehidupan sehari-hari. Dengan akhlak maka akan tercipta *Hayuning Bawana* (menciptakan keindahan dunia), indah terpuji. Akhlak seperti inilah yang ditunjukan Rasulullah SAW kepada umatnya.[1100]

1095 Mudlor Achmad, *Etika dalam Islam* (Surabaya: Al-Ikhlas, Tt.) 16.

1096 Lihat, Q.S. Ali 'Imran [3]: 159 tentang akhlak Nabi saw yang lemah lembut.

1097Lihat, Wibbie Maharddika, "Safari Selapanan Seni Spiritual: Joged Sholawat Mataram" dalam *Slaid Power Point,* Minggu 3 November 2013, hlm. 13.

1098 Amin Abdullah, *Antara al-Ghozali dan Kant; Filsafat Etika Islam* (Bandung: Mizan, 2002) 135.

1099 Wawancara penulis dengan Kuswarsantyo (koreografi JSM))di Angkringan daerah Kadipaten, Yogyakarta pada 20.15-21.15 WIB 22 Oktober 2013.

1100 Wawancara penulis dengan Kuswarsantyo (koreografi JSM))di Angkringan daerah Kadipaten, Yogyakarta pada 20.15-21.15 WIB 22 Oktober 2013.

Setidaknya terdapat lima ciri yang terdapat dalam perbuatan orang benar-benar berakhlak, yaitu; *pertama*, perbuatan akhlak adalah perbuatan yang telah tertanam kuat dalam jiwa seseorang, sehingga telah menjadi kepribadiaannya. *Kedua*, perbuatan akhlak adalah perbuatan yang dilakukan dengan mudah dan tanpa pemikiran. Ini tidak berarti bahwa saat melakukan sesuatu perbuatan, yang bersangkutan dalam keadaan tidak sadar, hilang ingatan, tidur atau gila. *Ketiga*, bahwa perbuatan akhlak adalah perbuatan yang timbul dari dalam diri orang yang mengerjakannya, tanpa ada paksaan atau tekanan dari luar. Perbuatan akhlak adalah perbuatan yang dilakukan atas dasar kemauan, pilihan dan keputusan yang bersangkutan. *Keempat*, bahwa perbuatan akhlak adalah perbuatan yang dilakukan dengan sesungguhnya, bukan main-main atau karena bersandiwara. *Kelima*, sejalan dengan cirri yang keempat perbuatan akhlak (khususnya akhlak yang baik) adalah perbuatan yang dilakukan karena ikhlas semata-mata karena Allah, bukan karena ingin dipuji orang atau karena ingin mendapatkan suatu pujian.

F. Kesimpulan

Dari pembahasan terdahulu sebagaimana terungkap dalam bab-bab yang ada dalam penelitian ini, maka dapat disimpulkan sebagai berikut: *pertama,* Joged Sholawat Mataram (JSM) merupakan fenomena tradisi sosial-budaya-keagamaan. JSM tergolong tarian spiritual atau bisa juga disebut sebagai gerakan *spritual art.* Di Timur Tengah gerakan ini biasa disebut dengan tarian Seman. Tarian Seman atau tarian sufi ini identik dengan Jalaluddin Rumi. Sedangkan di Barat dikenal sebagai "darwis-darwis yang berputar" (*whirling dervishes*). *Kedua,* Joged Sholawat Mataram (JSM) adalah sebuah fenomena *living hadis,* karena JSM adalah tarian spiritual yang bernafaskan nilai-nilai Islam. Ada beberapa hadis-hadis Nabi yang dijadikan prinsip dasar dalam JSM: (1) hadis-hadis tentang perintah bershalawat kepada Nabi saw. Hal ini dapat dilihat pada setiap gerakan tarian JSM yang diiringi dengan shalawat; (2) hadis-hadis tentang perintah meneladani akhlak Nabi. Hal tersebut di manifestasikan dalam setiap bentuk gerakan tarian JSM yang menggambarkan ketulusan dan kehalusan budi.

Ketiga, Joged Sholawat Mataram (JSM) merupakan fenomena "Syiar Budaya Relegius". Gerakan ini merupakan gerakan syiar agama dengan menggunakan pendekatan seni dan budaya. Digunakaannya pendekatan seni dan budaya dalam syiar agama adalah sebuah strategi agar syiar agama tersebut dapat mencakup semua glolongan dan semua aagama. Karena pendekaan ini cukup efektif dalam mendekati masyarakat dari semua kasta dan agama. Pendekatan ini dulu pernah digunakan oleh para "Wali Songo", salah satunya Sunan Kalijaga. *Keempat,* Joged Sholawat Mataram (JSM) bisa disebut sebagai geraka sosial. Fenomena ini tentu menjadi hal baru yang tak terpikirkan sebelumnya. Gerakan spiritual ini bisa menjadi motor penggerak dalam hal pendidikan dan jalan "demo" untuk pemerintah. Selain itu, gerakan ini semakin memiliki basis pendukung atau komunitas yang semakin banyak. Komunitas-kominutas yang tergabung bukan hanya dari satu agama saja, namun bisa mencakup semua agama.

Daftar Pustaka

Abdullah, M. Amin, "Mempertautkan keilmuan *Ulum al-Diin, al-Fikr al-Islamiy,* dan *Dirasat al-Islamiyyah*: Sumbangan Keilmuan Islam untuk Peradaban Global" dalam Marwan Saridjo (Peny.), *Mereka Bicara Pendidikan Islam: Sebuah Bunga Rampai,* Jakarta: PT Rajagrafindo Persada, 2009.

Abdullah, M. Amin, "Ilmu, Agama dan Filsafat" dalam Draf Kuliah Filsafat Ilmu, Program S 3, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Juli 2013.

Abdullah, M. Amin, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi Pendekatan Integratif-Interkonektif,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.

Achmad, Mudlor, *Etika dalam Islam,* Surabaya: Al-Ikhlas, t.th.

Ahimsa-Putra, Heddy Shri, "Menafsir 'al-Qur'an yang Hidup', Memaknai al-Qur'anisasi Kehidupan: Perspektif Antropologi Budaya", *Makalah* Seminar "Living Qur'an: Al-Qur'an sebagai Fenomena

Sosial Budaya", Yogyakarta, 13-15 Maret 2005.

Aminuddin dkk., M. Faishal, *Globalisasi dan Neoliberalisme: Pengaruh dan Dampaknya Bagi Demokratisasi Indonesia,* Yogyakarta: Logung Pustaka, 2009.

Amiruddin, M. Abd Karim, "Penerapan Word of Mouth Sebagai Dampak Pemasaran di Jam'iyyah Sholawat al-Banjari Kun Fayakun Sidoarjo," *Skripsi* IAIN Sunan Ampel, 2011.

Armstrong, Karen, *Sejarah Tuhan: Kisah Pencari Tuhan yang dilakukan oleh Orang-orang Yahudi, Kristen dan Islam Selama 4.000 Tahun,* terj. Zaimul Am, Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2007.

Artikel "Joged Sholawat Mataram: Javanese Sufi Dance" dalam http://rumahcahaya.blogspot.com/2013/09/joged-sholawat-mataram-javanese-sufi.html/akses 21 Oktober 2013.

as-Sidawi, Abu Ubaidah Yusuf bin Mukhtar, *Hadits Bathil: Menuntut Ilmu Meskipun Harus Ke Negeri Cina* dalam abiubaidah.com yang di Publication: 1434 H_2013 M.

Azra, Azyumardi, *Jejak-jejak Jaringan Kaum Muslim: dari Australia hingga Timur Tengah,* Jakarta: Hikmah, 2007.

Barbour, Ian G., *Isu dalam Sains dan Agama,* terj. Damayanti dan Ridwan, Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2006.

Dewabrata, Entik Padmini, *Tatanan Baru Rangkaian Janur Gaya Indonesia,* Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, t.th.

E. B. Tylor dalam Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar,* Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2002.

Furlow, Christopher A., "Islam, Science, And Modernity: From Northern Virginia To Kuala Lumpur", *Dissertation* University Of Florida, 2005.

Handayani, Enie Wahyuning, "Komersialisasi Kesenian Sholawat Nada Sebagai Wujud Modernisasi Pada Komunitas Sosial Gresik." dalam Laporan Penelitian Fakultas Bahasa dan Seni Universitas Negeri Surabaya, 2007.

Holmes, Rolston, *III, Science and Religion,* A Critical Survey, New York, Random House, 1987.

Jazuli, M., "Internalisasi Pendidikan Akhlak dengan Pengalaman Sholawat Wahidiyah di Madrasah Aliyah Ihsanniat Kec. Ngoro Kab. Jombang," Skripsi Fak. Tarbiyah UIN Malang, 2011.

Lings, Martin, *What is Sufim?,* California: University California Press, 1975.

Maharddika, Wibbie, "Renungan 40 Hari Perusakan Makam Kyai Ageng Prawiro Purbo", Artikel tidak diterbitkan: t.th..

Maharddika, Wibbie, "Safari Selapanan Seni Spiritual: Joged Sholawat Mataram" dalam *Slaid Power Point,* Minggu 3 November 2013.

Mahmud, Moh. Natsir, "Studi Al-Qur'an dengan Pendekatan Historisisme dan Fenomenologi, Evaluasi Terhadap Pandangan Barat tentang Al-Qur'an" *Disertasi* Program Pasca Sarjana IAIN Sunan Kalijaga, 1992.

Mahmud, Moh. Natsir, "Studi Al-Qur'an dengan Pendekatan Historisisme dan Fenomenologi Evaluasi Terhadap Pandangan Barat tentang Al-Qur'an" *Disertasi* Program Pasca Sarjana IAIN Sunan Kalijaga, 1992.

Middleton, John, *The Religious System* dalam Raul Naroll (ed), *A Honbook of Method in Cultural Anthropology,* New York: Columbia University Press, 1973.

Misrawi, Zuhaeri, *Al-Qur'an Kitab Tolerasni: Tafsir Tematik Islam Rahmatan Lil Alamin,* Jakarta: Grasindo, 2010.

Munir, Misbakhul, "Nilai-Nilai Pendidikan Akhlak dalam Shalawat Burdah (Studi Kasus pada Jamaah Burdahan Pondok Pesantren Kramat Desa Kesongo Kecamatan Tuntang Kabupaten Semarang" *Skripsi* STAIN Salatiga 2010.

Najmuddin, Ajie, *Sholawatan Bisa Jadi Gerakan Sosial.* diakses pada tanggal 15 November 2013 pada www.NU Online.

Rahman, Fazlur, 'Concept Sunnah, Ijtihad and Ijma' in the Early Period', *Islamic Studies*, 1, 1, 1962.

Rahman, Fazlur, *Islamic Methodology in History,* Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965.

Rakhmad, Jalaluddin, *Psikologi Agama,* Bandung: Mizan, 2003.

Ricklefs, M.C., *Sejarah Indonesia Modern 1200-2008,* Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2008.

Saeed, Abdullah, 'Fazlur Rahman: a Framework for Interpreting the Ethico-legal Content of the Qur'an', dalam *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*, Suha Taji-Farouki (Ed.), London: Oxford University Press, 2004.

Saraswati, Farika Namira, "Bentuk Pertunjukan Seni Sufi di Kota Pekalongan: Kajian Kolaborasi Musik Marawis dengan Gamelan Jawa" *Skripsi* Fakultas Bahasa dan Seni Universitas Negeri Semarang, 2011.

Shah, Idries, *Jalan Sufi: Reportase Dunia Ma'rifat,* tej. Joko S. Kahhar dan Ita Masyitha Surabaya: Risalah Gusti, 1999.

Shihab, M. Quraish, *Panduan Shalat Bersama Quraish Shihab,* Jakarta: Republika, 2003.

Sobari, Abdul Manan bin Haji Muhammad, *Keagungan Rajab dan Sa'ban,* Jakarta: Republika, 2006.

Suharni, Nuning, "Pembelajaran Shalawat Wahidiyah Bagi Santri (Studi Kasus di Pondok Pesantren Terpadu al-Syarwana Ngrupit Jenangan Ponorogo" *Skripsi* STAIN Ponorogo, 2010.

Syamsuddin (ed), Sahiron, *Metodologi Penelitian Living Qur'an dan Hadis,* Yogyakarta: Teras, 2007.

Ted Petters, Muzaffal Iqbal dan Syed Nomanul Haq (eds.), *Tuhan, Alam, Manusia: Perspektif Sains dan Agama,* terj. Ahsin Muhammad, Gunawan Admiranto dan Munir A. Muin, Bandung: PT Mizan, 2006.

Vidio "Joged Sholawat Mataram di Masjid Jendral Sudirman" dalam *Youtube* Yogyakarta Published on Sep 2, 2013.

Vidio, "Profile Joged Sholawat Mataram" dalam *YouTube*_4 Published on Jan 31, 2013-akses 21 des 2013.

Waardenburg, Jacques, *Classical Approaces to the Study of Religion,* Paris: Mouton the Hague, 1973.

Waardenburg, Jacques, *Classical Approaces to the Study of Religion,* Paris: Mouton the Hague, 1973.

Wahyudi, Agus, *Joko Tingkir Berjuang Demi Tahta Pajang,* Yogyakarta: Narasi, 2010.

Wawancara penulis dengan Kuswarsantyo (koreografi JSM) di Angkringan daerah Kadipaten, Yogyakarta pada 20.15-21.15 WIB 22 Oktober 2013.

Wawancara penulis dengan Wibbie Maharddika (penggagas JSM) di Angkringan daerah Kadipaten, Yogyakarta pada 20.15-21.15 WIB 22 Oktober 2013.

Wawancara penulis dengan Wibbie Maharddika (penggagas JSM) di Kediaman Bapak Kuswarsantyo

(Koreografi JSM) di Graha Gladi: Bale Seni Condroradono, Kadipaten, Kraton, Yogyakarta, antara pukul 22.00-23.30 WIB. 3 November 2013.

Welsh, Kariamu, *African Dance,* USA: Chelsea Hause Publishers, 2004.

Yulino, Anizar Abdurahman, "Tharekat Sholawat Wahidiyah: Studi Kasus Tentang Pemahaman Agama Islam Pada Dukuh Nggrogol Dan Kranjan, Desa Wonosalam Kabupaten Demak, Jawa Tengah," *Tesis* Universitas Indonesia. Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, 1999.

Zuhdan, Muhammad, "Sholawat Mudo Palupi Giriloyo Wukirsari Imogiri Bantul," Skripsi Fak. Adab UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2010.

Memahami Islam Lokal Melalui Kitab *Seribu Masa'il*: Studi Komparasi Teks Arab-Melayu

Oleh: Lutfiyah Alindah

Abstract

The spread and development of Islam in the Indonesia not only brought Islam together, but also brought Islamic culture in the form of literature. The development in teaching Islamic cultural tradition is important in the process of Islamization. Many books were translated, composed or adapted to many languages in the archipelago. The books are compiled in what is known as sastra kitab (literature of Islamic theology). One of the sastra kitab contains important values of religious life. Its two versions, the Masail Sayyidi 'Abdullah bin Salam lin Nabi in the Arabic version or Seribu Masa'il in Malay version, are still preserved. Both of these texts are part of the process of translation from Arabic texts into Malay text which have variations either in structure linguistic or meaning.

This paper examines the variations occurring in process of translation between Arabic text and Malay text, and how the variations are manifested in these two texts. This research is important because it looks at Sirah nabawiyah (history of the prophet) that documents both written and verbal teachings of Islam. In addition, this study contains the theological values and dialogue between Muslims and non-Muslims. By using George Steiner's theory, this study tries to examine the difficulties and the paradoxes created by translation from one language to another.

This study demonstrates that the final translation between Masā'il Sayyidi 'Abdullāh Bin Salām li-Nabī text and Seribu Masa'il have variations both in the structure of linguistics and meanings. In addition, there are several differences between these two texts; these are riwayah, the number of questions in the book and Abdullah bin Salam's reference books. The variations in translation process can be traced in the production of Seribu Masa'il. It was assumed that the translation was done in the 14th century until the 16th century. In this era, there were many books translated, composed, and adapted because there where Islamic cultural indigenization. Thus, Arabic text was adapted to the local context to be more acceptable to local readers. However, this book has positive values in religious life among Muslim and non Muslim, the oneness of God, the common position between Muslims and non-Muslims in front of the God, and the teachings of Islam.

Key word: *Masā'il Sayyidi 'Abdullāh Bin Salām li-Nabī, Seribu Masai'l, sastra kitab, indigenization Islamic culture.*

A. Pengantar

Penyebaran dan perkembangan Islam di Melayu-Indonesia tidak lepas dari para pedagang dan para navigator yang berasal dari Timur Tengah (Robert Day, 2002). Kedatangan para pedagang dari Timur Tengah dan juga negeri-negeri Islam di selatannya tidak hanya membawa agama Islam semata, tetapi juga membawa kebudayaan Islam[1101] berupa seni sastra yang telah berkembang di tanah Arab. Tradisi keislaman berupa literature Islam berawal dari jatuhnya Malaka ke tangan portugis pada tahun 1511. Pada masa tersebut, para pedagang muslim dan scholar menjadikan Aceh sebagai basis Islam. Para scholar baik dari Mesir atau pun dari Mekkah mengajarkan kitab-kitab yang dibawa oleh mereka di Nusantara seperti kitab *Bustân as-Salâtin* atau kitab *Saifu'l-Qati'* (Fang, 2013: 301).

1101 Naquib al-Attas (2011: 135-136) menambahkan bahwa pengaruh Islam yang dibawa orang Arab tidak hanya berpengaruh pada tulisan Melayu-Arab (Jawi), tetapi juga pada penamaan hari-hari seperti ahad, isnain dan seterusnya.

Pengajaran kitab atau biasa disebut dengan kitab kuning merupakan model pengajaran Islam tradisional di nusantara. Walaupun ada banyak perdebatan kapan dimulainya tradisi pengajaran kitab di pesantren dan diduga lembaga pesantren ada sebelum abad ke-18[1102], namun bukan berarti kitab kuning tidak diajarkan dan dipelajari sebelumnya. Kitab-kitab klasik tersebut sudah dipelajari sejak abad ke-16 atau jauh sebelumnya. Transmisi ilmu keislaman masih sangat informal. Pengajaran kitab dilakukan oleh anak-anak dan orang dewasa setelah selesai sholat di masjid atau di *surau*. Disinilah mereka belajar membaca al-Qur'an dan juga belajar agama baik dari para pedagang Arab yang *mampir* di desa tersebut atau dari tokoh agama di desa. Seringkali mereka tidur di masjid atau *surau* setelah mereka belajar agama bersama teman-teman mereka. Pengajaran kitab kuning disampaikan secara lisan oleh para kiai di depan sekelompok murid atau santri walaupun materi yang dipelajari terdiri dari teks tertulis. Pengajaran kitab hanya sebatas *lughah*nya (bahasa) atau *ma'nawi*nya (makna) saja dengan sedikit penjelasan dari guru atau kiai[1103]. Maka dalam pengajaran kitab, peran guru sangat diperlukan oleh murid atau santri sebagai sosok atau panutan agama dan sebaliknya sikap ta'dzim atau hormat kepada guru lebih dibutuhkan daripada kepandaian atau kecakapan murid[1104].

Dari tradisi inilah, pada abad ke-14 sampai abad ke-16 banyak kitab-kitab[1105] yang diterjemahkan, digubah atau disadur ke bahasa-bahasa yang ada di Nusantara baik bahasa Melayu, Jawa, Sunda, Bugis atau lainnya. Bahkan, beberapa pengarang Indonesia juga menulis kitab-kitab dengan bahasa-bahasa mereka dengan gaya dan isi yang serupa dengan kitab aslinya. Maka tidak heran bila pada masa ini banyak sekali muncul risalah keagamaan dan karya yang ditulis dalam bentuk karya sastra, atau menyerupai karya sastra, baik prosa maupun puisi, atau campuran keduanya atau yang disebut dengan literatur teologi Islam. Literatur teologi Islam atau biasa disebut dengan sastra kitab, merupakan teks klasik yang berisikan tentang pengajaran agama Islam baik berupa teologi Islam, tasawuf, falsafah atau sejarah berupa media naratif. Sastra kitab pada masa tersebut memiliki peran yang sangat penting dalam proses islamisasi dan pribumisasi kebudayaan Islam. Salah satu sastra kitab yang terkenal berupa *sīrah nabawiyah* adalah *Masā'il Sayyidi 'Abdullāh Bin Salām li-Nabī* versi bahasa Arab atau biasa dikenal dengan *Seribu Masail*[1106] atau *Hikayat Seribu Masalah* dalam versi Melayu.

Terjemahan kitab *Masā'il Sayyidi 'Abdullāh Bin Salām li-Nabī* atau yang disebut dengan *Seribu masail* merupakan kitab yang sangat terkenal pada abad pertengahan dan menjadi kutipan atau rujukan Nurudin ar-Raniri dalam kitabnya *Bustânus as-Salâtīn*. Bahkan, kitab *Masā'il Sayyidi 'Abdullāh Bin Salām li-Nabī* diterjemahkan ke berbagai bahasa Nusantara seperti bahasa Jawa, bahasa Bugis, bahasa Indonesia dan juga bahasa Melayu. Kepopuleran kitab *Masā'il Sayyidi 'Abdullāh Bin Salām li-Nabī* atau *Seribu Masa'il* tidak lepas dari isi kitab yang memuat nilai-nilai agama Islam yang dibalut dengan perumpamaan atau cerita naratif berbentuk tanya jawab atau dialog antara Muhammad (sebagai nabi

---

1102 Ada beberapa pendapat mengenai kapan awal adanya pesantren di Indonesia. Survey Belanda pada tahun 1819 memberikan kesan bahwa pesantren yang sebenarnya belum ada di seluruh Jawa. Lembaga-lembaga penddikan yang mirip dengan pesantren dilaporkan terdapat di Priangan, Pekalongan, Rembang, Kedu, Surabaya, Madiun dan Ponorogo. Namun, pesantren di Lombok dan di Sulawesi diperkirakan ada sebelum abad ke-20. Lihat Bruinessen (1995: 23-26).

1103 Ada beberapa jenis kitab yang diajarkan di pesantren. Jika kitab yang diajarkan adalah termasuk salah satu kitab yang diajarkan di *madrash diniyyah*, maka santri harus memahami isi kitab dan penjelasan guru atau kiai karena ada kenaikan kelas dan semacam ujian di akhir untuk santri. Namun, jika kitab tersebut diajarkan hanya pada bulan Ramadhan saja, maka kitab tidak diujikan pada masa ujian. Kitab yang diajarkan pada puasa Ramadhan hanya dihabiskan pada masa itu juga baik isi kitab dipahami benar oleh sang murid ataupun tidak dipahami sama sekali.

1104 Ketaatan murid terhadap guru menjadi modal penting dalam menimba ilmu agama kepada sang guru. Oleh karena itu, dari awal mula menimba ilmu, sang kiai atau guru selalu mengajarkan kitab *Ta'lim al-Muta'allim* (kitab yang berisi tentang tatacara murid menimba ilmu).

1105 Kitab is sebuah buku atau karya para ulama atau scholar yang berbahasa Arab. Istilah kitab juga seringkali dipakai untuk merujuk kitab kuning (kitab yang memiliki kertas kuning) yang diajarkan di pesantren-pesantren (Bruinessen, 1995: 17). Namun yang dimaksud kitab disini adalah literature teologi Islam atau disebut dengan sastra kitab (Fang, 2013: 300).

1106 Liaw Yock Fang (2013: 301) mengkategorikan Hikayat Seribu Masail sebagai sastra kitab atau literature teologi Islam. literature teologi Islam ini meliputi studi Qur'an, tafsir, tajwid, arkan- al-Islam, Ushuludin, Fiqih, zikir, tarekat, do'a, imu sufi, ilmu tasawuf, rawatib, jimat, risalah, wasiat dan kitab tib.

umat Islam) dan Abdullah bin Salam, seorang tokoh Yahudi terkait persoalan teologi Islam.

Kepopuleran kitab *Masā'il Sayyidi 'Abdullāh Bin Salām li-Nabī* berbahasa Arab atau *Seribu Masa'il* berbahasa Melayu inilah yang menyelipkan sebuah persoalan yang mendasar bahwa setiap proses penerjemahan pasti memiliki variasi makna antara keduanya. Walaupun pada kenyataannya, kitab *Masāil Sayyidi 'Abdullah Bin Salām Lin Nabī* berasal dari Arab sebagai sumber Islam, akan tetapi makna dalam *Seribu Masa'il* telah mengalami percampuran antara pemahaman lokal (masyarakat Melayu) dan teks aslinya. Sehingga, variasi antara teks Arab dan Melayu tidak hanya sebatas pada perbedaan makna saja, tetapi juga pada perbedaan persepsi atau pandangan teologis antara keduanya.

Dengan demikian, penelitian ini berusaha menelisik lebih jauh bagaimanakah variasi itu muncul dalam proses penerjemahan dan bagaimanakah variasi tersebut mewujud dalam teks Arab dan teks Melayu. Pemahaman akan variasi dalam proses penerjemahan menjadi penting karena kitab *Masāil Sayyidi 'Abdullah Bin Salām Lin Nabī* merupakan salah satu kitab yang berisi *sīrah nabawiyah* (sejarah nabi) yang akan selalu diceritakan baik secara tulis maupun lisan sebagai pengajaran agama Islam. Selain itu, kitab *Masāil Sayyidi 'Abdullah Bin Salām Lin Nabī* menjadi sebuah khazanah sejarah yang memuat nilai-nilai positif baik tentang teologis maupun dialogis antara muslim dan non muslim.

B. Penerjemahan adalah Memahami

Pertama kali ketika melihat sebuah teks di depan kita adalah apa yang ada dalam teks. Ketika terbersit ada sesuatu dalam teks tersebut, maka tugas selanjutnya adalah memahami. George Steiner (Ricoeur, 2004: 24) dalam bukunya *After Bible* mengatakan bahwa "to understand is to translate". Namun, sebelum memahami teks, harus ada kepercayaan bahwa ada sesuatu di dalam teks "*all understanding, and the demonstrative statement of understanding which is translation, starts with an act of trust*" (Steiner, 2000: 186). Maka "*trust*" atau kepercayaan sangat dibutuhkan dalam menerjemahkan teks.

Adapun dalam menerjemahkan, juga harus mempertimbangkan bahasa atau budaya seperti ungkapan Steiner "*no language, no traditional symbolic set or cultural ensemble imports without risk of being*" (Steiner, 2000: 188). Jadi, menerjemahkan (*translating*) juga merupakan kegiatan penyampaian lintas budaya dan lintas kebahasaan yang tentunya memiliki pembaca atau pendengar yang berbeda pula.. Basil Hatim dan Ian Mason mengatakan (1988: 1) bahwa pada dasarnya penerjemah adalah sebagai komunikator. Bagaimanapun, seorang penerjemah tidak hanya memindahkan dari satu kata ke kalimat atau ke teks atau budayanya, tetapi penerjemah adalah penerima sekaligus produser atau interpreter atas sebuah teks. Dalam hal ini, penerjemah memakai bentuk negosiasi direksi sesuai dengan keperluan komunikasi yang dibutuhkan. Maka disinilah pentingnya mengetahui konteks perbedaan lintas budaya dalam memahami teks (Katan, 1999: 7; Martin, 1992: 149; Halliday&Hasan, 1985:1).

Pada dasarnya, pluralitas dan diversity bahasa membuat kita sangat menyadari bahwa ada kesulitan dan paradox yang diciptakan dalam penerjemahan. Oleh karena itu, sebuah kenyataan bahwa secara teoritis, penerjemahan adalah tidak mungkin, karena pasti ada satu bahasa yang tidak terjemahkan baik dari segi fonologi, leksikal, sintaktik ataupun retorikanya. Selain tu, dalam penerjemahan sangat jelas adanya fenomena retranslation dalam great text, baik dalam budaya yang sama maupun budaya yang berbeda seperti teks Bible atau Shakespeare (Ricoeur, 2004: 34).

Dengan demikian bisa dikatakan bahwa untuk mengetahui teks adalah menerjemahkan. Dalam menerjemahkan, seorang penerjemah harus memiliki "*trust*" untuk memahmai teks yang ada di depannya. Selain itu juga ada budaya atau bahasa yang ditransformasi karena tidak ada satupun bahasa ataupun budaya yang tidak ditransformasi.

C. Sekilas tentang kitab *Masā'il Sayyidi 'Abdullāh Bin Salām li-Nabī* dan Seribu Masai'l

Kitab *Masā'il Sayyidi 'Abdullāh Bin Salām li-Nabī* merupakan kitab berbahasa Arab dan dalam bahasa Melayu disebut dengan *Seribu Masa'il*. Kitab ini bisa digolongkan sebagai *sīrah nabawiyah* karena memuat kisah keteladanan nabi Muhammad dan tokoh-tokoh Islam (Piah dkk, 2006: 400). Adapun Liaw Yock Fang (2013: 300) memasukkan kitab *Masā'il Sayyidi 'Abdullāh Bin Salām li-Nabī* atau Hikayat Seribu Masai'il sebagai sastra kitab atau literature teologi Islam karena unsur teologi Islam di dalamnya. Sama halnya dengan Piah (1993: 400) yang menggolongkan kitab ini sebagai cirri kekitaban yang masuk dalam kategori cerita nabi-nabi dan tokoh-tokoh Islam.

Kitab ini menceritakan tentang tanya jawab antara Abdullah bin Salam, seorang tokoh Yahudi dari Khaibar dengan nabi Muhammad. Jadi, dialog antara keduanya ini pun dilakukan di Khaibar yakni salah satu kita di Madinah. Cerita ini tidak disebutkan kapan tepatnya dialog antara Muhammad dan Abdullah bin Salam terjadi, namun dilihat dari kota yang dikunjungi Muhammad dugaan kuat peristiwa ini terjadi pada masa Muhammad hijrah dari Makkah ke Madinah. Cerita ini dimulai dari surat nabi kepada Abdullah bin Salam sebagai tokoh Yahudi untuk mengikuti ajaran Muhammad. Setelah surat sampai di tangan Abdullah bin Salam, ia mendatangi Muhammad dan menanyakan apa yang telah ia baca di Taurat[1107] tentang nabi akhir zaman yang berasal dari keturunan Musa bin Imran[1108]. Setelah pertemuan antara keduanya, Abdullah bin Salam mengemukakan berbagai persoalan kepada nabi Muhammad sebanyak seribu masalah terkait dengan akidah, ibadat, akhlak gambaran alam akhirat juga balasan terhadap orang yang ingkar kepada Allah. Kesemua pertanyaan tersebut adalah persoalan teologi Islam.[1109] Pertanyaan-pertanyaan yang diajukan oleh Abdullah bin Salam dijawab oleh nabi Muhammad dan dibenarkan oleh Abdullah bin Salam. Pada akhirnya, Abdullah bin Salam memeluk Islam karena kebenaran jawaban nabi Muhammad sesuai dengan kitab yang diketahui Abdullah bin Salam[1110].

D. Variasi Penerjemahan dalam *Masā'il Sayyidi 'Abdullāh Bin Salām li-Nabī* dan Seribu Masa'il

Variasi penerjemahan dalam hal ini meliputi dua komponen yakni variasi antara kitab *Masā'il Sayyidi 'Abdullāh Bin Salām li-Nabī* dan *Seribu Masa'il* secara keseluruhan dan variasi makna antara keduanya dengan memakai analisa pergeseran makna. Berikut adalah perbedaan mendasar antara kedua teks secara keseluruhan:

No.		Masā'il Sayyidi 'Abdullāh Bin Salām li-Nabī	Seribu Masa'il	Komentar
		Abdullah bin Salam	Abdullah bin Salam atau Samud Abdullah	Perbedaan antara keduanya adalah nama yang dipakai dalam teks. Dalam Seribu Masa'il, Abdullah bin Salam kadangkalanya memakai nama Samud Abdullah.

1107 Ada perbedaan mengenai kitab yang dipakai rujukan Abdullah bin Salam. Dalam versi Arab adalah kitab Taurat saja, namun dalam versi Melayu Abdullah bin Salam merujuk pada kitab Taurat, Zabur, Injil dan kitab-kitab lainnya.

1108 Ada dua cerita yang berbeda bahwa dalam versi Arab, Abdullah bin Salam datang sedndirian tanpa ditemani pengikutnya. Namun, dalam versi Melayu, Abdullah bin Salam datang dengan tujuh ratus yahudi untuk menanyakan masalah ke Muhammad.

1109 Dalam buku lain dikatakan bahwa yang ditanyakan Abdullah bin Salam kepada nabi Muhammad ada 3 persoalan yakni mengenai makanan di surge, alamat hari kiamat dan anak yang serupa dengan ayah atau ibu (Fang, 1975: 200; Ibrahim, 1976: 62; Ali, 1990: 113-114)

1110 Cerita tentang seorang yahudi yang masuk Islam pada abad ke-7 atau abd ke-8 juga pernah ditulis oleh Paul Lawrence Rose (2011)

2.	Pertanyaan dalam kitab	1000 issue, 400 masalah dan 4 masalah yang bertopik	1000 masalah	Perbedaan antara keduanya aalah bahwa yang ditanyakan adalah sama-sama 1000 masalah, namun dalam teks Arab lebih dijelaskan lagi ada berapa topic yang diangkat di dalam teks.
3.	Riwayah	Dari Abdullah bin Abbas RA	Dari Abbas RA	Keduanya memiliki riwayah yang berbeda. Dalam teks Arab diriwayatkan oleh Abdullah bin Abbas atau Abdullah anak dari Abbas, sedangkan dalam teksMelayu diriwayatkan oleh Abbas.
4.	Kitab rujukan Abdullah bin Salam	Taurat	Taurat, Injil dan Zabur	Kitab yang dipakai refernsi Abdullah bin Salam dalam dialog dengan Muhammad adalah berbeda. Dalam teks Arab hanya memakai Taurat saja, sedangkan dalam teks Melayu memakai Taurat, Injil dan Zabur.

Adapun variasi atau perbedaan baik struktur linguistic maupun makna dalam dua teks bisa dilihat dalam kutipan-kutipan berikut:

Arabic	فقال عليه السلام يا جبريل ماالذي اكتبه عليهم فقال اكتب بسم الله الرحمن الرحيم من محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم	[red. Maka tanyalah sallahu ‘alaihi sallam, wahai jibril apa yang aku tulis kepada mereka, maka jawab Jibril tuislah بسم الله الرحمن الرحيم dari Muhammad SAW]
Malay	Awal surat adalah bismillahirrahmanirrahim dan dilanjutkan dengan فإن الأرض يورثها مت يشاء من عباده والعاقبة للمتقين والسلام علي من التبع الهدي لاحول ولاقوة إلا بالله العلي الظيم	[red. Awal surat adalah bismillahirrahmanirrahim dan dilanjutkan dengan فإن الأرض يورثها مت يشاء من عباده والعاقبة للمتقين والسلام علي من التبع الهدي لاحول ولاقوة إلا بالله العلي الظيم]

Teks dalam bahasa Arab menunjukkan struktur kalimat tidak langsung yang menjelaskan adanya seseorang yang menyuruh Muhammad untuk menulis [اكتب بسم الله (tulislah *bismillah*)]. Makna teks Arab menunjukkan bahwa Muhammad masih meminta petunjuk kepada Jibril tentang apa yang akan ia tulis kepada Abdullah bin Salam.

Adapun dalam teks Melayu adalah kalimat deklaratif yakni [Awal surat adalah *bismillahir-rahmanirrahim*]. Teks melayu hanya menyebutkan isi teks saja tanpa menunjukkan surat tersebut ditulis siapa dan hanya menunjukkan isi surat saja.

Dari sini jelas bahwa antara teks Arab dan tek Melayu memiliki perubahan bentuk dari bentuk kalimat tidak langsung menjadi kalimat deklaratif saja Perbedaan lainnya adalah perbedaan surat yang ditulis antara keduanya. Teks Arab hanya menuliskan basmalah dan menunjukkan bahwa yang menulis adalah Muhammad sebagai rasul Allah [بسم الله الرحمن الرحيم من محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم], berbeda dengan teks Melayu yang menuliskan bismillahirrahmanirrahim dan dilanjutkan dengan فإن الأرض يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين والسلام علي من التبع الهدي لاحول ولاقوة إلا بالله العلي الظيم. Dalan teks Melayu, lanjutan dari *bismillah* adalah ajakan untuk menjadi orang yang bertakwa [والعاقبة للمتقين], selamat [والسلام], mengikuti hidayah [من التبع الهدي] dan kepasrahan kepada Allah [لاحول ولاقوة إلا بالله العلي الظيم]. Dengan demikian, bisa dikatakan bahwa teks sasaran dari awal surat sudah menunjukkan adanya ajakan untuk menyembah Allah, sedangkan teks sumber hanya menunjukkan bahwa dirinya (Muhammad) adalah rasul Allah.

Arabic	با محمدانت بنى ام رسول فقال ان الله جل وعلابعتنى نبئا ورسولا وخاتم النبيين اما قرات فى التوراة محمد رسول الله والذين معه اشداء وعلى الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا قال صدقت	[red. Ya Muhammad engkau adalah ummu rasul maka nabi menjawab bahwa Allah memerintahkanku sebagai nabi, rasul dan khatamun anbiya'. Dan engkau pun sudah membaca dalam Taurat bahwa محمد رسول الله والذين معه اشداء وعلى الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا jawab Abdullah, engkau benar
Malay	Ya Muhammad tuan hamba nabi atau Rasul maka Rasulullah menjawab hai Abdullah adapun aku nabi lagi rasul seperti titah Allah ta'ala di dalam al-Qur'an وما كان لرسول أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا	[red. Ya Muhammad tuan hamba nabi atau Rasul maka Rasulullah menjawab hai Abdullah adapun aku nabi lagi rasul seperti titah Allah ta'ala di dalam al-Qur'an وما كان لرسول أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا]

Kalimat teks Arab adalah kalimat deklaratif yang menunjukkan bahwa lawan bicara (Abdullah bin Salam) sudah mengetahui dari awal bahwa Muhammad adalah seorang nabi, maka tidak ada pertanyaan dalam teks sumber [با محمدانت بنى ام رسول فقال ان الله جل وعلابعتنى نبئا ورسولا وخاتم النبيين اما][1111]. Pernyataan Abdullah bin Salam dengan penyebutan [با محمد (hai Muhammad)] menunjukkan bahwa ia sudah mengetahui dari kitab-kitab sebelumnya bahwa Muhammad adalah nabi, rasul dan penutup nabi. Dalam teks Arab ini dalil yang diberikan adalah surat al-Fath: 29[1112].

Adapun dalam teks Melayu berbentuk kalimat introgatif. Kalimat ini menunjukkan bahwa Abdullah bin Salam ingin menghetahui kerasulan Muhammad, maka pertanyaan Abdullah bin Salam [Ya Muhammad tuan hamba nabi atau Rasul]. Selain perbedaan tersebut, dalil al-Qur'an yang diselipkan dalam jawaban Muhammad berbeda antara teks sumber dan teks sasaran dan *dalil* dalam teks Melayu adalah surat Asy-Syura: 51[1113].

Dengan demikian, secara kebahasaan, keduanya memiliki perbedaan bentuk yakni antara bentuk deklaratif dan bentuk introgatif. Selain itu, perbedaan kedua dalil di atas menunjukkan bahwa teks Arab lebih eksplisit untuk menunjukkan bahwa Muhammad adalah utusan Allah, sedangkan teks Melayu tidak menunjukkan "siapakah di belakang tabir yang mampu berkata-kata dengan Allah".

Arabic	يا محمد فعلى امى دين كانوا قال على دين الله الخالص ودين ملائكته ودين الاسلام قال صدقت	[red. Ya Muhammad saya tidak tahu menahu soal agama yang dianut mereka. Muhammad menjawab yang ada di saya adalah agama Allah yang suci, agama malaikat-malaikat dan agama Islam]
Malay	Ya Muhammad adapun segala hamba Allah ta'ala yang tuanhamba suruh membuat iman agama itu agama Allah kahh atau agama tuan hamba sendiri maka sabdaRasulullah SAW yang agama itu agama Allah Rabbul alamin yang disuruhkan kepda aku dan kepada segala ummatku maka kata Abdullah bin salam صدق يا رسول الله	[red. Ya Muhammad adapun segala hamba Allah ta'ala yang tuanhamba suruh membuat iman agama itu agama Allah kahh atau agama tuan hamba sendiri maka sabdaRasulullah SAW yang agama itu agama Allah Rabbul alamin yang disuruhkan kepda aku dan kepada segala ummatku maka kata Abdullah bin salam صدق يا رسول الله]

Teks Arab benbetuk deklaratif dengan diwali pernyataan Abdullah bin Salam bahwa dirinya adalah tidak tahu menahu tentang agama yang dimiliki banyak orang [يا محمد فعلى امى دين كانوا قال (ya Muhammad saya tidak tahu menahu soal agama yang dianut mereka.)]. Adapun dalam teks Melayu berbentuk

1111 Ya Muhammad engkau adalah ummu rasul maka nabi menjawab bahwa Allah memerintahkanku sebagai nabi, rasul dan khatamun anbiya'

1112 Muhammad itu adalah utusan Allah dan orang-orang yang bersama dengan dia adalah keras terhadap orang-orang kafir, tetapi berkasih sayang sesama mereka. Kamu lihat mereka ruku´ dan sujud mencari karunia Allah dan keridhaan

1113 Dan tidak mungkin bagi seorang manusiapun bahwa Allah berkata-kata dengan Dia kecuali dengan perantaraan wahyu atau dibelakang tabir atau dengan mengutus seorang utusan (malaikat) lalu diwahyukan kepadanya dengan seizin-Nya apa yang Dia kehendaki. Sesungguhnya Dia Maha Tinggi lagi Maha Bijaksana.

introgatif diawali dengan kebimbangan Abdullah bin Salam tentang agama yang dibawa oleh Muhammad [Ya Muhammad adapun segala hamba Allah ta'ala yang tuan hamba suruh membuat iman agama itu agama Allah kahh atau agama tuan hamba sendiri].

Kedua teks tidak hanya mengalami perubahan struktur saja, tetapi secara maknawi juga memiliki perbedaan walaupun secara esensi kedua teks menanyakan hal yang sama apakah Muhammad itu nabi atau juga rasul. Perbedaan tersebut terlihat dalam teks Melayu bahwa Abdullah bin Salam masih ingin mengetahui kebenaran agama yang diserukan oleh Muhammad dengan dua pilihan "agama Allah" atau "agama tuan hamba (Muhammad)", pertanyaan tersebut bukan karena Abdullah bin Salam tidak mengetahuinya, tetapi ingin mengetahui kebenaran itu dari jawaban Muhammad. Hal tersebut dibuktikan dengan [صدق يا رسول الله], sedangkan dalam teks Arab, Abdullah bin Salam sudah menyatakan bahwa Muhammad adalah rasul dan khatam an-nabiyyin.

Arabic	يا محمد فاهل الجنة يدخلون الجنة بالاسلام ام بالايمان ام باعمالهم قال ابن سلام استوجبوا الجنة بالايمان ويدخلونها برحمة الله ويقسمونها باعمالهم قال صدقت	[red. Wahai Muhammad apakah penghuni surge itu masuk surge dengan Islam atau dengan iman atau dengan amal mereka, Muhammad menjawab wahai ibnu salam suraga dibutuhkan dengan keimanan dan masuknya dengan rahmat Allah dan pembagiannya dengan amal-amal mereka, Abdullah bin Salam menjawab engkau benar]
Malay	katakanlah ya Muhammad segala Islam yang masuk Itu dengan kebaktiankah atau tiada dengan kebaktian maka sabda Rasulullah hai Abdullah segala orang yang beroleh surge itu bukan dengan kebaktian barangsiapa ang menyebut kepada kalimah لا إله إلا الله محمد الرسول الله ialah yang beroleh surge tiada dengan keyakinan jikalau Yahudi dan Nashrani sekalipun jikalau ia menyebut dua kalimat ini atau orang yang menyembah berhala sekalipun jia ia masuk Islam adalah surge akan baginya maka kata Abdullah صدق يا رسول الله	[red. katakanlah ya Muhammad segala Islam yang masuk Itu dengan kebaktiankah atau tiada dengan kebaktian maka sabda Rasulullah hai Abdullah segala orang yang beroleh surge itu bukan dengan kebaktian barangsiapa ang menyebut kepada kalimah لا إله إلا الله محمد الرسول الله Ialah yang beroleh surge tiada dengan keyakinan jikalau Yahudi dan Nashrani sekalipun jikalau ia menyebut dua kalimat ini atau orang yang menyembah berhala sekalipun jia ia masuk Islam adalah surge akan baginya maka kata Abdullah صدق يا رسول الله]

Kedua tek di atas memiliki perubahan dalam unit rank yakni dari tiga susunan kalimat menjadi frasa yang panjang. Dalam teks teks Arab hanya memakai kalimat yang sederhana untuk menyampaikan maksud dari *sail* (penanya) [استوجبوا الجنة بالايمان ويدخلونها برحمة الله ويقسمونها باعمالهم][1114], namun dalam teks Melayu menjadi susunan frasa yang panjang [hai Abdullah segala orang yang beroleh surge itu bukan dengan kebaktian barangsiapa ang menyebut kepada kalimah لا إله إلا الله محمد الرسول الله ialah yang beroleh surge tiada dengan keyakinan jikalau Yahudi dan Nashrani sekalipun jikalau ia menyebut dua kalimat ini atau orang yang menyembah berhala sekalipun jia ia masuk Islam adalah surge akan baginya].

Dalam hal ini tidak hanya unit rank yang memiliki perubahan tetapi makna pun memiliki perubahan. Dalam teks Arab mempertanyakan tentang orang-orang masuk surga apakah dengan islam, iman atau amal mereka, sedangan dalam teks Melayu adalah apakah semua orang Islam itu masuk (surga) dengan kebaktian atau tidak. Pada dasarnya, dua pertanyaan tersebut memiliki esensi yang sama yakni syarat untuk masuk surga tetapi keduanya memiliki redaksi yang berbeda baik pertanyaan maupun jawabannya. Dalam teks Arab, terlihat bahwa keduanya telah mengetahui dan bersepakat apakah itu iman dan apakah Islam, sedangkan dalam teks Melayu hanya dikatakan bahwa setiap yang berucap لا إله إلا الله محمد الرسول الله adalah Islam dan berhak untuk masuk surge.

Berdasarkan uraian di atas, bisa dikatakan bahwa pada dasarnya antara teks *Masāil Sayyidi 'Abdullah Bin Salām Lin Nabī* (teks Arab) dan *Seribu Masa'il* (teks Melayu) memiliki esesnsi atau inti yang sama. Akan tetapi keduanya memiliki perbedaan redaksi tulisan baik berupa pertanyaan yang

1114 Wahai Muhammad apakah penghuni surge itu masuk surge dengan Islam atau dengan iman atau dengan amal mereka,

diajukan Abdullah bin Salam kepada Muhammad maupun jawaban yang diberikan Muhammad kepada Abdullah bin Salam. Selain itu, ada beberapa kutipan al-Qur'an yang juga berbeda antara teks Arab dan teks Melayu. Perbedaan kedua teks yakni bahwa dalam teks Arab lebih jelas dan terang untuk mengatakan iman atau islam atau Muhammad adalah nabi akhir. Artinya tidak ada hal yang bersifat abu-abu yakni antara iya atau tidak atau antara benar atau salah. Sedangkan dalam teks Melayu masih menunjukkan ketidakjelasan atau keabu-abuan dalam jawaban Muhammad sepertihalnya ketika Abdullah bin Salam menanyakan orang yang masuk surge, maka jawaban yang diberikan Muhammad adalah orang-orang yang berucap لا إله إلا الله محمد الرسول الله (*syahadat*), tetapi sorang-orang Yahudi dan Nasrani juga bisa masuk surge dengan ucapan tersebut. Dari sini terlihat bahwa ada perbedaan redaksi antara teks Arab dan teks Melayu yakni antara yang jelas dan remang-remang.

E. Konteks *Masā'il Sayyidi 'Abdullāh Bin Salām li-Nabī* dan *Seribu Masa'il*

Perbedaan struktur dan makna antara teks *Masā'il Sayyidi 'Abdullāh Bin Salām li-Nabī* dan *Seribu Masa'il* akan lebih bisa dimengerti jika melihat kapan pada masa apa kedua teks diproduksi. Teks *Masā'il Sayyidi 'Abdullāh Bin Salām li-Nabī* merupakan teks ajaran Islam yang sangat popular pada abad pertengahan. Namun, dalam kitab Persia *al-Tabari* karangan Abu Ali Muhammad al-Bal'ami menyebutkan referensi kitab *Mesa'il* yang menceritakan tentang Abdullah bin Salam, seorang yahudi yang mengajukan pertanyaan-pertanyaan kepada Muhammad. Kitab *al-Tabari* ditulis oleh Abu Ali Muhammad al-Bal'ami pada tahun 963[1115] dan semestinya kitab *Masā'il Sayyidi 'Abdullāh Bin Salām li-Nabī* atau seribu Masa'il sudah ditulis sebelum tahun itu karena pada tahun 1143, kitab ini sudah diterjemahkan ke dalam bahasa latin. Sebelumnya sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Parsi dengan judul kitab 28 masalah dan ada juga yang berjudul kitab *Hazar Masa'il*.

Adapun masuknya kitab-kitab Islam sepertihalnya kitab *Masā'il Sayyidi 'Abdullāh Bin Salām li-Nabī* di nusantara tidak bisa lepas dari sejarah islamisasi di nusantara. Cikal-bakal Agama Islam telah muncul di kepulauan Nusantara sekitar abad ke-8 dan 9 M dibawa oleh para pedagang Arab dan Parsi (Robert Day, 2002: 10; Arifin, 2005: 19). Namun baru pada abad ke-13 M, bersamaan dengan berdirinya kerajaan Samudra Pasai (1272-1450 M), agama ini mulai berkembang dan tersebar luas. Pada abad ke-14 hingga abad ke-16 M kerajaan Pasai menjadi pusat kegiatan intelektual Islam. Pada masa inilah terjadilah pribumisasi kebudayaan Islam. Pribumisasi kebudayaan Islam dilakukan dengan menyadur dan menggubah kembali hikayat-hikayat Arab dan Parsi dalam jumlah besar, mula-mula dalam bahasa Melayu dan kemudian dalam bahasa Nusantara lain seperti Aceh, Bugis, Jawa, Sunda, Madura dan lain-lain. Ini dilakukan agar kebudayaan Islam tidak asing bagi masyarakat Nusantara yang ingin memeluk agama Islam. Sehingga, Islam dapat dijadikan cermin dan rujukan untuk memandang, memahami dan menafsirkan realitas kehidupan.

Proses pengenalan hikayat yang bernuansa Islam tidaklah serta merta diterima oleh masyarakat Melayu karena pada periode Hindu, cerita yang masih sangat popular adalah cerita Ramayana atau Hikayat Sri Rama (Winstedt, 1961: 140). Dengan proses pribumisasi inilah banyak masyarakat nusantara yang mau memeluk Islam melalui hikayat atau cerita bernuansa Islam yang tersebar di masyarakat. Dalam 'Pribumisasi Islam'[1116] tergambar bagaimana Islam sebagai ajaran yang normatif berasal dari Tuhan diakomodasikan ke dalam kebudayaan yang berasal dari manusia tanpa kehilangan identitasnya masing-masing. Keberhasilan proses pribumisasi kebudayaan Islam ini ditunjukkan dengan kitab *Masā'il Sayyidi 'Abdullāh Bin Salām li-Nabī* yang memiliki banyak terjemahan dan banyak

1115 Kitab al-Thabari ini ditulis oleh Abu Ali Muhammad bin Muhammad al-Bal'ami (1200-1399 M) yang membahas tentang Tarikh al-rusuli wa al-mulk.

1116 Gagasan pribumisasi Islam, secara geneologis dilontarkan pertama kali oleh Abdurrahman Wahid (2001) pada tahun 1980-an, namun istilah pribumisasi kebudayaan Islam dikenalkan oleh Abdul Hadi (2001) dalam penggambaran sastra Melayu di nusantara. Istilah tersebut juga dipakai oleh Oman Fathurrahman (2012) dalam mereview dan menelisik karya Ronit Ricci Islam Translated.

judul seperti bahasa Jawa disebut dengan *Samud*, *Seh Ngabdul Salam* dalam *Suluk Warna-Warni*, *Seh Samud*, *Serat Samud*, *Suluk Seh Ngabdulsalam*, dalam bahasa Melayu disebut *Hikayat Seribu Masalah* atau *Seribu Masa'il*, dalam bahasa Tamil disebut dengan *Ayira Macala*, dalam bahasa Sunda disebut dengan *Wawacan Sual Serebu* dan bahasa-bahasa linnya seperti bahasa portugis atau bahasa latin[1117]. Maka dengan pribumisasi kebudayaan Islam pada masa itu yang telah memadukan ajaran Islam Timur Tengah dengan budaya lokal melalui proses penerjemahana, gubahan maupun adaptasi yang panjang antar teks maka sangat mungkin sekali terjadi variasi terjemahan antara kitab *Masā'il Sayyidi 'Abdullāh Bin Salām li-Nabī* dan Seribu Masa'il. Hal tersebut menyadarkan bahwa memang telah terjadi sebuah proses dari "asli" menjadi "budaya lokal" melalui proses islamisasi (Feener, 2009: xiv).

F. Nilai-Nilai dalam *Masā'il Sayyidi 'Abdullāh Bin Salām li-Nabī* dan *Seribu Masa'il*

Terlepas dari variasi terjemahan *Masā'il Sayyidi 'Abdullāh Bin Salām li-Nabī* dan Hikayat Seribu Mas'il, hal yang menarik untuk dikaji adalah nilai-nilai penting kitab ini dalam kehidupan beragama baik perihal pengajaran Islam maupun sikap saling menghormati antara muslim dan non-muslim. Bila ditelusuri lebih jauh, kedua teks ini memberikan nilai-nlai positif yang sangat bermanfaat, diantaranya adalah:

1. Sikap menghormati antara muslim dan non muslim

Ada banyak buku yang menceritakan tentang ketidakharmonisan antara muslim dan non muslim baik dalam sejarah klasik yang menceritakan kejamnya para yahudi kepada Muhammad dengan sajian siksaan yang tiada henti seperti tokoh Abu Lahab (Suyani, 2004: 182) dan tokoh Abu Jahal (Ibid, 2004: 212) maupun kajian kontemporer berupa analisa mendalam tentang ketidakharmonisan antara muslim dan non muslim. Namun, dalam cerita *Masā'il Sayyidi 'Abdullāh Bin Salām li-Nabī* atau *Seribu Masa'il* memberikan nuansa harmonis dan dialogis antara muslim dan non muslim yakni antara Muhammad dan pendeta Yahudi bernama Ibnu Salam. Sikap saling menghormati antara keduanya ditunjukkan dengan sikap saling menghormati dan sikap merendah. Hal tersebut bisa dilihat pada kutipan teks berikut:

وقال له ماتريد يابن سلام فقال يامحمد انا من علماء بنى اسرائيل وممن قراالتوراة وفهمها وعلمها وانا رسول اليهود اليك وقد ارسلوا معي رسائل لاتفهمها عن يقين وقد سالوك ان تبينها لهم وانت من المحسنين فقال عليه الصلاة و السلام قل ما بدالك من المسائل ياابن سلام

[red. Dan Muhammad bertanya apa yang kamu inginkan wahai Ibnu Salam, maka ia menjawab wahai Muhammad, saya adalah ulama bani Israil dan orang yang membaca Taurat, memahaminya, mengamalkannya dan saya adalah utusan Yahudi. Mereka mengirimkan surat bersamaku yang tidak dimengerti perihal keyakinan dan saya memintamu untuk menjelaskan kepada mereka. Engkau adalah muhsinin (orang-orang yang baik) dan Muhammad mengatakan, kataknlah apa masalahmu wahai Ibnu Salam] (teks Arab)

Dalam teks Melayu juga dicontohkan bagaimanakah antara muslim dengan non muslim saling menghormati dan saling bertemu. Dalam kutipan teks dikatakan bahwa Abdullah bin Salam sebagai Yahudi dengan membawa tujuh ratus anak buah memberikan pujian kepada nabi Muhammad dan sebaliknya Muhammad juga memberikan salam "marhaban bika". Model dakwah seperti Muhammad memang patut ditiru yakni al-hirsh 'ala salamah al-jam'ah yakni peduli terhadap jamaahnya (Jundi, tt: 21).

Pada hari ahad serta dengan Yahudi yang tujuh ratus orang itu dan berapa pujian nabi Muhammad makanya member hormat di hadapannya Rasulullah SAW maka ujar Jabrail alaissalam رسول الله صلي الله عليه وسلم السلام

1117 Dari satu kitab *Masā'il Sayyidi 'Abdullāh Bin Salām li-Nabī* berbahasa Arab menjadi beberapa kitab dengan bahasa yang berbeda-beda dan judul yang berbeda-beda. Ronit Ricci (2010: 1-2) melihat adanya jaringan literary islam di Asia tenggara yang menghubungkan muslim lintas batas baik dari segi wilayah maupun budaya.

علي من التبع الهدي *Hai Abdullah bin Salam marhaban bika (h.11, teks Melayu)*

2. Keesaan Tuhan

Kitab *Masā'il Sayyidi 'Abdullāh Bin Salām li-Nabī* atau *Seribu Masa'il* juga mengajarkan keesaan Tuhan dalam ceritanya. Keesaan Tuhan ditunjukkan dengan beberapa macam sepertihalnya ungkapan bahwa Tuhan adalah esa (satu)

> *katakanlah ya Muhammad apa yang esa tiada jadi dua-dua tiada jadi tiga dan tiga tiada jadi empat-empat tiada jadi lima yang lima tiada jadi enam yang enam tiada jadi tujuh yang tujuh tiada jadi delapan yang delapan tiada jadi Sembilan yang Sembilan tiada jadi sepuluh yang sepuluh tiada jadi sebelas yang sebelas tiada jadi dua belas yang dua belas tiada jadi tiga belas yang tiga belas tiada jadi empat belas…. (h.18, Seribu Masa'il)*

Selain itu, ada juga gambaran keesaan Tuhan tentang betapa agungnya Tuhan sampai-sampai nurullah-Nya (cahaya) yang dipancarkan bisa menggerakkan bukit dan menghanguskannya.

> *ya Tuhanku aku hendak melihat rupamu maka firman Allah ha Musa tiadalah dapat engkau melihat aku sesungguhnyakah barang siapa yang melihat akan daku maka ia itu mati adapun jika engkau hendak melihat daku pergilah engkau ke bukit Thurisina maka berjalanlah nabi Musa naik ke bukit Thurisina maka terpancarlah nurrullah maka bukit itupun bergerak maka hangus menjadi abu*

3. Posisi Manusia di depan Tuhan

Pada dasarnya kitab ini juga mengajarkan adanya persamaan antara manusia baik Islam, Yahudi maupun Nasrani. Persamaan antara manusia tersebut dibuktikan dengan adanya hak yang sama untuk bisa masuk surge. Hanya, dalam teks ini dikatakan bahwa tiket untuk masuk surge secara keseluruhan adalah membaca "لا إله إلا الله محمد الرسول الله". Hal tersebut bisa dilihat dalam kutipan berikut ini.

> *katakanlah ya Muhammad segala Islam yang masuk Itu dengan kebaktiankah atau tiada dengan kebaktian maka sabda Rasulullah hai Abdullah segala orang yang beroleh surge itu bukan dengan kebaktian barangsiapa ang menyebut kepada kalimah* لا إله إلا الله محمد الرسول الله *alah yang beroleh surge tiada dengan keyakinan jikalau Yahudi dan Nashrani sekalipun jikalau ia menyebut dua kalimat ini atau orang yang menyembah berhala sekalipun jia ia masuk Islam adalah surge akan baginya maka kata Abdullah* صدق يا رسول الله *(h. 14-15, Seribu Masa'il)*

Prinsip ini pada dasarnya menganggap manusia sebagai entitas yang sama dan sederajat. Hal yang membedakan di antara mereka hanyalah tingkat kebaikan mereka, sebagaimana dalam firman Allah SWT: *"Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertakwa di antara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal"*. (Q.S. Al-Hujurat: 13).

4. Pengetahuan Islam

Nilia-nilai pengetahuan Islam disini lebih pada pengetahuan tentang keislaman.

- Rasul atau nabi

  Berikut adalah gambaran tentang nabi dan rasul dalam *Masā'il Sayyidi 'Abdullāh Bin Salām li-Nabī*:

يامحمد من مرسل فيهم قال ثلثمائة وثلاثة عشر قال صدقت

> *[red. Hai Muhammad ada berapakah Nabi utusan itu jawab Muhammad ada 313, jawab Abdullah bin Salam, engkau benar]*

يامحمد فمن كان اول الانبياء ادم عليه السلام قال فمن كان اول المرسلين قال ادم عليه السلام كان نبيا مرسلا قال صدقت

[red. Wahai Muhammad Siapakah nabi yang pertama Adam AS. Tsamud berkata lagi siapakah utusan yang pertama. Muhammad menjawab ia adalah nabi juga utusan, jawab Abdullah engkau benar]

يا محمد فاخبرني على رسل العرب كم كانوا سبعة ابراهيم واسماعيل وهودولوط وصالح وشعيب ومحمد قال صدقت

[red. Ya muhammad ceritakan kepadaku rasul Arab ada berapakah mereka. Mereka ada 7 nabi Arab adalah Ibrahim, Ismail, Hud, Luth, Sholih, Syuaib dan Muhammad. Tsamud menjawab engkau benar]

Pada dasarnya kata "Nabi" dalam bahasa Arab berasal dari kata *naba*. Dinamakan Nabi karena mereka adalah orang yang menceritakan suatu berita dan mereka adalah orang yang diberitahu beritanya (lewat wahyu). Sedangkan kata rasul secara bahasa berasal dari kata *irsal* yang bermakna membimbing atau memberi arahan. Definisi secara syar'i yang masyhur, nabi adalah orang yang mendapatkan wahyu namun tidak diperintahkan untuk menyampaikan sedangkan Rasul adalah orang yang mendapatkan wahyu dalam syari'at dan diperintahkan untuk menyampaikannnya

Sebagian ulama menyatakan bahwa definisi ini memiliki kelemahan, karena tidaklah wahyu disampaikan Allah ke bumi kecuali untuk disampaikan, dan jika Nabi tidak menyampaikan maka termasuk menyembunyikan wahyu Allah. Kelemahan lain dari definisi ini ditunjukkan dalam hadits dari Nabi *shallallahu 'alaihi wa sallam*, "*Ditampakkan kepadaku umat-umat, aku melihat seorang nabi dengan sekelompok orang banyak, dan nabi bersama satu dua orang dan nabi tidak bersama seorang pun.*" (HR. Bukhori dan Muslim).

Hadits ini menunjukkan bahwa Nabi juga menyampaikan wahyu kepada umatnya. Ulama lain menyatakan bahwa ketika Nabi tidak diperintahkan untuk menyampaikan wahyu bukan berarti Nabi tidak boleh menyampaikan wahyu. Adapun Nabi dan Rasul didalam alQur'an adalah Adam, Idris, Nuh, Hud, Saleh, Ibrahim, Ismail, Luth, Ishaq, Yaqub, Yusuf, Ayyub, Zulkifli, Syu'aib, Musa, Harun, Daud, Sulaiman, Ilyas, Ilyasa, Yunus, Zakaria, Yahya, Isa, dan Muhammad. Oleh karena itulah, walaupun dalam Al-Qur'an hanya disebut 25 nabi, maka seorang muslim tetap harus mengimani secara global adanya Nabi dan Rasul yang tidak dikisahkan dalam Al-Qur'an[1118]. Allah ta'ala berfirman yang artinya, "*Dan sesungguhnya telah Kami utus beberapa orang rasul sebelum kamu, di antara mereka ada yang Kami ceritakan kepadamu dan di antara mereka ada yang tidak Kami ceritakan kepadamu.*" (QS. Al-Mu'min 40:78).

- Kitab

  Pengajaran Islam yang lain adalah tentang kitab yang merupakan salah satu rukun iman bagi umat Islam.

يا محمد فاخبرني كم كتاب انزا الله تعالى قال يابن سلام انزل مائة كتاب واربعة كتب قال صدقت يا محمد فعلى من انزلت هذه الكتب قال انزلت على خمسين صحيفه و انزل على ادريس ثلاثين صحيفة وانزل على ابراهيم عشرين صحيفة وانزل الزبور علي داود والتوراة على موسى والانجيل على عيسى والفرقان على محمد قال يا محمد سمى الفرقان فرقان لان ايته مفرقة وسورة كذالك

[red. Wahai Muhammad ceritakanlah padaku berapa kitab yang diturunkah Allah SWT. Wahai Ibnu Salam allah menurunkan 100 kitab dan empat kitab. Ia menjawab engkau benar wahai Muhammad Kepada siapa saja kitab-kitab itu diturunkan, Muhammad menjawab 50 shahifah diturunkan pada Sis, 30 shahifah pada Idris, 20 shahifah pada Ibrahim, Zabur pada Daud, taurat pada Musa, Injil pada Isa dan Furqan pada Muhammad. Ya Muhammad kenapa al-furqan itu disebut dengan furqan, Muhammad menjawab karena ayat-

1118 Selain 25 nabi yang telah disebutkan dalam Al-Qur'an, ada yang mengatakan terdapat 2 nabi yang tidak disebutkan yaitu nabi Syts dan Yuusya' dan juga nabi Danial *'alaihissalam*. Selain itu, ada juga yang bahwa jumlah nabi adalah 124.000 dan jumlah Rasul juga tidak hanya 25 tapi sebanyak 313 dan ada juga yang meriwayatkan 315. Nabi yang jarang kita dengar lainnya adalah nabi Samuel AS yang mengkhabarkan kedatangan pemimpin Bani Israel yaitu Thalut untuk melawan Jalut, Nabi Uzair AS yang dimatikan selama 100 tahun kemudian dihidupkan lagi oleh ALLAH SWT, dan Nabi-Nabi yang lain.

ayatnya berbeda begitu juga dengan surat-suratnya tidak dengan zabur, Taurat dan Injil. Engkau enar wahai Muhammad]

Percaya terhadap kitab merupakan salah satu rukun iman bagi umat Islam. kutipan di atas menunjukkan bahwa selain kitab Taurat, Zabur, Injil dan Furqan atau al-Qur'an, ada kitab-kitab yang lain yang diturunkan kepada nabi-nabi sebelumnya. Sehingga ada 100 kitab dan emapat kitab yang diturunkan Allah kepada nabi-nabiNya. Kesemua itu kitab-kitab tersebut ditunkan hanya bagi mereka yang bertakwa sesuai dengan ayat al-Qur'an al-Baqarah:2[1119].

G. Kesimpulan

Berdasarkan data penjelasan di atas, bisa dikatakan bahwa kitab *Masā'il Sayyidi 'Abdullāh Bin Salām li-Nabī* merupakan literature teologi Islam atau yang disebut dengan sastra kitab. Sebutan sastra kitab untuk kitab *Masā'il Sayyidi 'Abdullāh Bin Salām li-Nabī* adalah karena kitab ini memuat nilai-nilai kehidupan beragama dan salah satu kitab yang bercerita tentang *sirah nabawiyah* (sejarah nabi). Pada masa islamisai, sastra kitab ini berperan penting dalam penyebaran Islam melalui cerita atau hikayat yang dibalut denga teologi Islam, sehingga banyak orang memeluk agama Islam.

Kitab *Masā'il Sayyidi 'Abdullāh Bin Salām li-Nabī* dalam versi Arab dan Seribu Masa'il dalam versi Melayu merupakan bentuk proses penerjemahan. Dalam proses penerjemahannya, kedua teks ini memiliki variasi terjemahan. Variasi tersebut ditunjukkan dengan perbedaan nama, *riwayah*, jumlah pertanyaan yang diajukan oleh Abdullah bin Salam dan kitab yang dipakai oleh Abdullah bin Salam. Selain itu, variasi yang terjadi antara kedua teks adalah dari segi perbedaan struktur linguistik dan maknanya. Perbedaan makna antara keduanya tidak lepas dari perbedaan diksi yang dipakai baik dalam versi Arab maupun versi Melayu, namun secara esensial atau substansial keduanya memiliki kesamaan ide dalam ungkapannya.

Variasi yang dihasilkan dari kedua teks erat kaitannya dengan konteks dimana teks mewujud. Teks *Masā'il Sayyidi 'Abdullāh Bin Salām li-Nabī* merupakan teks yang ditulis pada abad ke-7, namun Seribu Masa'il ditulis pada abad ke-14 sampai abad ke-16 dimana terjadi kegiatan intelektual besar-besaran yakni pribumisasi kebudayaan Islam. Pada masa ini banyak kitab-kitab diterjemah, disadur maupun diadaptasi ke bahasa-bahasa nusantara seperti Melayu atau Jawa. Maka, bisa dipastikan bahwa terjadinya variasi teks antara *Masā'il Sayyidi 'Abdullāh Bin Salām li-Nabī* dan Seribu Masa'il sangat mungkin mengingat adanya penyesuaian bahasa dan budaya lokal pada saat itu agar pengajaran atau nilai-nilai Islam lebih mudah diterima oleh masyarakat lokal.

Terlepas dari variasi antara teks *Masā'il Sayyidi 'Abdullāh Bin Salām li-Nabī* versi Arab dan Seribu Masa'il versi Melayu, kedua kitab ini memiliki nilai-nilai kehidupan beragama yang penting untuk diteladani sepertihalnya sikap saling menghormati antara muslim dan non muslim, persamaan posisi manusia di depan Tuhan, tentang keesaan Tuhan dan tentang pengajaran atau pemahaman Islam seperti jumlah nabi dan juga jumlah kitab yang diwahyukan Tuhan. Nilai-nilai positif dalam hikayat inilah yang akan selalu menjadi khazanah warisan klasik yang harus dijaga sepanjang masa..

Daftar Pustaka

Ali, Munir. 1990. *Kajian Kesusastraan Melayu Klasik*. Malasyia: Eagle Trading Sdn. Bhd.

Arifin, Abdul Hadi. 2005. *Malikussaleh Reinterpretasi Penyebaran Islam Nusantara*. Nangroe Aceh Darussalam: University of Malikussaleh Press.

Bal'ami, Abu Ali Muhammad bin Muhammad. Tt. *Al-Thabari*. Afghanistan: Jumhur al-Islamiyah al-Ibraiyah.

Bruinessen, Martin Van. 1995. *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia*.

1119 Itu adalah kitab tidak ada keraguan di dalamnya, petunjuk bagi orang-orang yang betrakwa

Bandung: Mizan.
Catford, J.C. 1974. *A Linguistic Theory of Translation*. Oxford: Oxford Univer-sity Press.
Fang, Liaw Yock. 2013. *A History of Classical Malay Literature*. Singapore: ISEAS.
Fathurahman, Oman. 2012. *Memahami Pribumisasi Islam Melalui Kitab Seribu Masalah* dalam Studia Islamika, 19, 23, h. 597-609.
Feener, Michael. 2009. *Issues and Ideologies in the Study of Regional Muslim Culture* dalam Islamic Connections Muslim Societies in South and Southeast Asia. Singapore: ISEAS.
Hadi, Abdul. 2001. *Islam: Cakrawala Estetik dan Budaya.* Jakarta: Pustaka
Halliday, M.A.K&Hasan. 1985. *Language, Text and Context: Aspect of Language in Social-Semiotic Prespective*. Victoria: Deakin University Press..
Hatim, Basil& Ian Mason. 1997. *The Translator as Communicator*. London&New York: Routledge.
Jundi, Anwar. tt. *Az-Zi'âmah an-Nabawiyah fī Târikh ar-Rasûl*. Mesir: Mathba' at-Tawakkil.
Katan, David. 1999. *Tranlating Cultures: An Introduction for Translators, Interpreters and Mediators*. UK: ST JEROME Publishing.
Martin, J. R. 1992. *English Text System and Structure*. Philadelpia: John Benjamin Publishing Company.
Piah, Mat Harun dkk. 1993. *Kesusastraan Melayu Tradisional*. Selangor: DawamabSdn. Bhd.
Ricci, Ronit. 2008. *A Jew on Java, a Model Malay Rabbi and a Tamil Torah Scholar: Representations of Abdullah Ibnu Salam in the Book of One Thousand Questions* dalam Combridge University Press, 18, 4, h. 481- 495.
Ricci, Ronit. 2010. *Islamic Literrary Networks in South and Southeast Asia* dalam Journal of Islamic Studies, 21, 1, h. 1-28.
Ricci, Ronit. 2011. *Islam Translated: Literature, Conversion and the Arabic Cosmopolis of South and Southeast Asia*. Chicago: The University of Chicago Press.
Robert Daya, McAmis. 2002, *Malay Muslims: The History and Challenge of Resurgent Islam in Southeast Asia*. Amerika: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
Rose, Paul Lawrence. 2011. *Muhammad, the Jews and the Constitution of Medina Retrieving the Historical Kernel* dalam Der Islam, 86, 1, h. 1-29
Saad, Ibrahim. 1976. *Kesusastraan Melayu: Satu Pengenalan*. Kuala Lumpur: Utusan Printcorp Sdn. Bhd.
Sanwani. 2011. *Transliterasi Seribu Masa'il*. Jakarta: Perpustakaan Nasional RI.
Suyani, Muhammad. *As-Sirat an-Nabawiyah kamâ Jâat fī al-Hadīth as-Shahīhah (Qirâah Jadīdah*). Jilid 1. Riyadh: Maktabah al-Abikan.
Wahid, Abdurrahman. 2011. *Pergulatan Negara, Agama dan Kebudayaan*,. Jakarta: Desantara.
Wieringa, E.P. 2003. *Dotting the Dal and Penetrating the Letters The Javanese Origin of Syair Seribu Masalah and its Bantenese Spelling* dalam Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde, 159, 4, h. 499-518.
Winstedt, Richard. 1961. *The Malays A Cultural History*. London: Routledge&Kegan Paul LTD. Al-Attas, Muhammad Naquib. 2011. Historical Fact and Fiction. Malasyia: Universiti Teknologi Malasyia Press.
Masâil Sayyidi Abdullah bin Salam lin Nabī. Oklahoma Central Library, America, the web http://catalog.nypl.org/record=b11731602~S1
Seribu Masail. Perpustakaan Nasional Republik Indonesia, Jakarta. ML15

Pluralisme dan Multikulturalisme: Harmoni Sosial Keagamaan Masyarakat Islam dan Hindu di Denpasar Bali

Oleh: Dr. Kunawi Basyir, M.Ag.

Dosen Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Sunan Ampel Surabaya

Abstract

The presence of religious life (Hindu-Muslim) in Denpasar Bali is not like other regions in Indonesia, which is always covered by conflict and violence in the name of religion. Multicultural society in Denpasar Bali indicates ideal collaboration between Muslims and Hindus to build religious activities. It is an integral part of Balinese life and the Balinese friendly character to sprout back to Bali Glow (Bali Aga). Of course, this takes a long time to proceed through the dialectical theology, ideology, and socio-cultural processes. Together with social institutions, the local government had tried to maintain and protect the essence of Hindu Balinese culture, by preserving the tradition of "Menyama Braya" for the realization of a harmonious religiosity as well as to boost the economy through tourism industry. Furthermore, to read the typology of religiosity of *Bali's multicultural society,* this study *shows the inclusive nature: they go hand*-in-hand to maintain *openness with each other in the field of religion*, *culture*, *economy*, *politics, and education*. *With this disclosure, Muslim*-Hindu *communities can coexist in Denpasar, Bali*.

Keywords: *Muslim, Hindus, Balines, Bali Aga, Menyama Braya.*

Pendahuluan

Agama selalu diperlukan dalam kehidupan berbudaya untuk memberi arah kesadaran etika agar hasil budayanya lebih bermakna dan ideal. Sementara itu, agama juga memerlukan medium budaya agar ia eksis dalam kehidupan manusia, sebab agama hanya bisa diwujudkan secara konkret dalam belantara kehidupan budaya manusia. Manusia lahir, hidup, dan mati selalu mencari makna, baik untuk awal, tengah, maupun akhir hidupnya. Pencarian makna ini penting sebagaimana kebutuhan mencari makan dan tempat tinggal, karena dalam kenyataannya, makna kehidupan adalah kerinduan kepada Yang Maha Suci, dan ia merupakan kebutuhan manusia yang paling abadi.

Melihat kenyataan di atas, agama selalu sinkretis dengan budaya yang ada. Apabila masyarakat melanggar aturan atau tradisi yang ada, maka akan menimbulkan sikap keagamaan yang sekterian.[1120] Pada gilirannya, sikap tersebut akan melahirkan masalah-masalah baru dalam memahami doktrin keagamaan yang ada dan kesemuanya akan berujung pada konflik sosial, baik konflik inter umat beragama maupun konflik antarumat beragama. Pemahaman keagamaan seperti ini tampaknya mengancam keberadaan "*Common Word*"[1121] yang dibangun oleh kelompok-kelompok keagamaan modernis untuk mencari sebuah kesepakatan bersama dalam membangun perdamaian dunia yang berbasis pada perbedaan keyakinan antarumat beragama.

Abad ke-21 Masehi sebagai milenium ketiga merupakan era kebangkitan pemikiran keagamaan[1122]

1120 Sekterian adalah sikap keagamaan yang menganggap diri sendiri dan golongannya yang paling benar dalam lingkungan agama yang sama, sehingga muncul keengganan atau ketidaksediaan seseorang atau kelompok untuk bergaul di bidang keagamaan dengan orang atau kelompok lain.

1121 *Common Word* juga identik dengan *kalimat sawā'*, yakni hubungan yang harmonis antara agama-agama.

1122 Hal ini ditandai dengan maraknya kehidupan beragama manusia modern yang melanda dunia Barat. Lihat Huston Smith, *Agama-agama Manusia*, terj. Safroedin Bahar (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1995), 5. Bandingkan Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin Peradaban: Sebuah Telaah Krisis tentang Masalah Keimanan*, *Kemanusiaan*, *dan Kemodernan* (Jakarta:

yang dibarengi dengan maraknya konflik sosial di mana-mana. Walaupun agama bukan satu-satunya faktor utama, dalam eskalasinya pemikiran keagamaan memainkan peranan penting, sebagaimana yang disampaikan oleh Huston Smith bahwa dunia sekarang sudah mulai memasuki periode krisis yang berlangsung secara terus-menerus. Mereka sudah mulai masuk pada wilayah solidaritas primordial yang merupakan titik lemah dari kehidupan berbangsa dan bernegara. Kesetiaan umat terhadap agamanya secara negatif cenderung melahirkan ideologi eksklusif yang dapat melahirkan konflik antarumat beragama.

Praktik keberagamaan yang eksklusif ini telah menggejala di berbagai kalangan umat beragama di dunia,[1123] tidak terkecuali di Indonesia. Pola kehidupan keagamaan seperti ini merupakan salah satu bentuk ancaman bagi penciptaan integrasi dan kohesi sosial dalam masyarakat yang plural seperti di Indonesia. Keberagamaan eksklusif memandang hanya agama tertentu yang dibenarkan, sedangkan yang lain disalahkan, bila perlu ditiadakan dengan cara kekerasan.

Seperti serangan terhadap WTC New York pada 11 September 2001 dianggap sebagai bukti konkret, dan sekaligus membenarkan tesis Samuel Huntington tentang eksistensi perang peradaban antara dunia Barat vis a vis dunia Islam. Tragedi tersebut menambah parah hubungan antarumat beragama terutama Islam dan Kristen, baik tingkat lokal maupun dalam skala global. Terjadi jarak sosial, kecurigaan,[1124] saling mengklaim kebenaran,[1125] dan saling membenci antara umat Muslim dan umat Kristiani. Kondisi ini tentunya mengancam kemapanan peradaban dunia yang semakin terpuruk akibat konflik antarumat beragama.

Hal yang demikian menyulut dampak negatif terhadap masa depan kehidupan berbangsa dan bernegara di Indonesia, karena selama berabad-abad sampai pada dasawarsa terakhir ini, tatanan kehidupan beragamanya nampak damai dan tidak ada konflik yang cukup berarti. Tetapi semenjak Indonesia memasuki babak baru reformasi kehidupan berbangsa dan bernegara, munculnya gejolak politik dan ekonomi yang berujung pada konflik sosial-budaya semakin menjauhkan Indonesia sebagai negara yang damai dan makmur. Pada tahun 1998, sumber mendasar dari konflik-konflik tampaknya memang memusat pada dua unsur budaya objektif, yakni etnisitas dan agama.[1126] Melalui keduanya, masyarakat saling mengidentifikasi diri dan menjadikan mereka (merasa) berbeda satu sama lain. Dalam pada itu, garis-garis pemisah antarbudaya (*cultural fault lines*) menjadi garis-garis pertentangan yang amat mendasar. Dalam relasi kebudayaan yang penuh ketegangan itulah agama menjadi salah satu unsur pembeda paling determinan.[1127]

Dalam banyak hal kasus kekerasan konfliktual, khususnya semenjak runtuhnya rezim Orde Baru,

---

Paramadina, 1992), 7.

1123 Seperti umat Kristen sayap kanan di Amerika Serikat, Islam dan Yahudi di Timur Tengah, Hindu dan Muslim di Asia Selatan, dan beberapa komunitas keagamaan pribumi di Afrika.

1124 Saling mencurigai ini bukan hanya nampak pada abad kontemporer saja, tetapi pada abad pertengahan kiranya kelihatan seperti pandangan Sayyid Quṭb menyatakan bahwa sejak semula Kristen hanya memiliki peranan sedikit dalam membangun peradaban kemanusiaan. Agama Kristen hanya bertujuan untuk menghidupkan kembali hukum Yahudi yang nyaris lenyap, agama Kristen datang untuk pereode terbatas anatara Yahudi dan Islam. Sayyid Quṭb, *Al-'Adâlah al-Ijtima'iyah fî al-Islâm* (Kairo: tp, t.th.), 12.

1125 Agama Kristen dan Islam sama-sama mengklaim sebagai pembawa risalah universal bagi umat manusia dan pembawa kebenaran yang final.

1126 Fenomena ini seolah menegaskan tesis Huntington bahwa faktor penentu utama percaturan politik dunia adalah perbedaan budaya dan peradaban, bukan disparitas kepentingan ideologi, negara bangsa dan ekonomi. Salah satu unsur perbedaan paling determinan adalah agama. Ia pun berkesimpulan bahwa benturan peradaban yang bakal berlangsung menonjol adalah Barat-Timur. Lebih lanjut Huntington mengatakan bahwa sebagai suatu etnisitas, budaya atau kebudayaan terbatasi oleh anasir objektif, semisal etnis, sejarah, bahasa tradisi, institusi-institusi, adat istiadat dan agama. Di saat yang sama, sebagai imbas logis dari anasir objektif, budaya juga dibatasi oleh unsur subjektif, yaitu identifikasi diri dari individu-individu. Pada giliranya, dua hal tersebut membuat distingsi antarbudaya yang tidak hanya riil, tetapi juga mendasar. Lihat Samuel P. Huntington, "The Clash of Civilizations?", *Foreign Affairs*, 72 (3), Summer (1993), 22.

1127 Ibid., 18.

anasir interes politik memang cukup mewarnai hingar-bingar dunia politik di Indonesia, di mana jika sentimen etnis dan agama turut dimainkan hal ini justru akan menyulut kepada perpecahan. Khusus pada sentimen keagamaan, agama memang bukan satu-satunya faktor dalam banyak kasus pertikaian atau kekerasan, tetapi konsiderasi keagamaan senantiasa ada dan sangat menentukan.[1128] Peristiwa ini semakin tambah kompleks ketika al-Qaidah menyerang gedung kembar WTC New York yang kemudian diikuti dengan kasus Bom Bali pada tanggal 12 Oktober 2002, Bom Marriot pada September 2003, dan Bom Kuningan pada September 2004 yang kesemuanya dilakukan oleh kelompok radikal di Indonesia.

Di era kontemporer ini, kompleksitas itu seolah-olah menemukan kembali momentumnya ketika arus globalisasi terus meningkat dengan segala aksesnya, seperti gejala konsumerisme dan hedonisme yang membawa implikasi terhadap kecenderungan pengikut agama yang semakin agresif dalam pencarian autentisitas pemikiran keagamaan, baik dalam memahami agama sendiri maupun ketika memahami agama-agama lain. Pencarian paham keagamaan autentik tersebut pada giliranya bermain di ruang demokrasi dengan bermetamorfosis menjadi apa yang kemudian disebut partai politik Islam.

Sementara itu, sebagian yang lain bertahan "di luar" menjadi organisasi massa penyokong dengan tetap memelihara militansi dan radikalisme yang terbingkai dalam apa yang disebut "gerakan salafi-militan"[1129] seperti kelompok al-Ikhwân al-Muslimûn (IM), Laskar Jihad, Lakar Jundullah, Majlis Mujahidin Indonesia (MMI), Jama'ah Ansharut Tauhid (JAT), Hamas, Dakwah Salafi, Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), dan juga Front Pembela Islam (FPI).[1130]

Melihat beberapa peristiwa yang telah dikemukakan di atas menunjukkan bahwa persoalan pemahaman terhadap pluralitas pemikiran merupakan tantangan utama yang harus dihadapi oleh masyarakat multikultural di Indonesia. Terkait dengan hal itu, kesadaran akan eksistensi pluralitas keberagamaan perlu dipahami bersama sebagai realitas alamiah. Kenyataan ini akan membawa konsekuensi logis dalam kehidupan keberagamaan, yakni tuntutan untuk hidup damai antar-keyakinan. Paradigma dan sikap-sikap yang selama ini cenderung eksklusif, kini diuji dan dipertaruhkan dalam lingkup multireligius di tengah-tengah masyarakat yang multikultural, sehingga paradigma yang bersifat inklusif,[1131] toleran, bahkan pemahaman keagamaan yang moderat menjadi sebuah solusi atas persoalan yang dihadapi oleh bangsa Indonesia selama ini. Kondisi seperti ini yang sedang terjadi di Denpasar-Bali.

Komposisi masyarakat Bali yang semakin plural dan multikultural merupakan modal dasar untuk membangun pola keberagamaan yang akan membawa sebuah tatanan sosial yang dinamis. Fenomena

---

1128 Kasus Ambon-Maluku (1999-2002), Kalimantan Barat, Kalimantan Tengah (2000-20001), dan juga kasus Poso (2002). Walaupun sebelumnya sudah dimulai dengan kasus-kasus serupa seperti kerusuhan Situbondo (1996), dan kasus Sidotopo di Surabaya (1996).

1129 Penamaan ini lazim digunakan oleh orang luar berdasar ideologi, paradigma, dan performa keberagamaan sekaligus sosial-politik mereka. Lihat dalam Azyumardi Azra, "Kata Pengantar" dalam Jan S. Aritonang, *Sejarah Perjumpaan Kristen dan Islam di Indonesia* (Jakarta: PT. BPK Gunung Mulia, 2004), iii. Lihat juga dalam M. Syafi'i Anwar, "Memetakan Teologi Politik dan Anatomi Gerakan Salafi Militan di Indonesia", dalam M. Zaki Mubarak, *Genealogi Islam Radikal di Indonesia: Gerakan*, *Pemikiran*, *dan Prospek Demokrasi* (Jakarta: LP3ES, 2008), xii.

1130 FPI lebih merupakan organisasi massa yang dibidani para ulama, dai, dan habib yang bercirikan Islam tradisional, mereka dekat dengan kultur keagamaan NU. Mereka akrab dengan tradisi-tradisi membaca tahlil, salawat, barzanji, dan pujian-pujian yang sering dinilai *bid'ah*, suatu praktik ritual yang justru ditantang HTI, Gerakan Tarbiyah, dan kaum Salafi pada umumnya. Tidak seperti HTI, MMI, Tarbiyah, Dakwah Salafi, dan sejenisnya. FPI secara khusus tidak memiliki kaitan transnasional dengan pemikiran revivalisme Timur Tengah kontemporer. Adapun penyebutan FPI dalam kategori "gerakan Salafi Militan" di sini lebih pada kemiripan militansi dan radikalisme bukan pada wilayah ideologi keagamaan. Lihat M. Imdadun Rahmat, *Arus Barus Islam Radikal: Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah ke Indonesia* (Jakarta: Erlangga, 2005), 73.

1131 Paradigma ini meyakini bahwa agama anutan yang memiliki kebenaran dan keselamatan yang lebih sempurna dari pada agama lain. Agama lain boleh jadi benar sejauh kebenaran yang diusungnya memiliki kriteria tertentu sebagaimana dimiliki agama anutan. Paham ini berkarakter terbuka sehingga klaim itu tidak dijadikan sebagai alasan untuk menegasikan kebenaran agama atau keyakinan lain. Paham ini selalu merapatkan pencarian *common platform* di tengah-tengah masyarakat plural. Fatimah Husein, *Muslim-Christian Relations in the New Order Indonesia: The Exlusivist and Inclusivist Muslims Perspectives* (Bandung: Mizan, 2005), 31.

seperti itu terjadi di kampung Jawa, kampung Kepaon Denpasar, yaitu sebagian besar penduduknya berasal dari suku Jawa dan Madura di kampung Jawa, serta suku Makasar dan Bugis di kampung Kepaon. Mereka yang hidup di tengah-tengah komunitas Hindu telah mengalami perkembangan yang cukup signifikan, yaitu proses interaksi sosial antarkomunitas Islam dengan Hindu berjalan harmonis, dan nyaris tidak pernah dijumpai konflik yang berarti sebagaimana yang dijumpai di daerah-daerah lain di Indonesia.

Kondisi harmonis tersebut terjadi karena antar-pemeluk agama mempunyai kesadaran toleransi dan gotong-royong antar-sesama. Ajaran Islam dan Hindu tidak hanya dijadikan wacana semata, akan tetapi mereka saling menghayati ajaran masing-masing. Hal ini terbukti dengan adanya tempat ibadah seperti Masjid yang megah berdiri di tengah-tengah komunitas Hindu di Bali yang letaknya saling berdekatan dengan Pure yang ada di antara rumah penduduk setempat.

Dalam tesis Max Weber (1864-1920) disebutkan bahwa agama dengan seperangkat ajarannya adalah spirit untuk menentukan harmoni sosial dalam kehidupan bermasyarakat (sosio-kultural).[1132] Sedangakan dalam tesis Emile Durkheim (1857-1917) dinyatakan bahwa realitas sosial (harmoni sosial) adalah spirit untuk menentukan tata kelola kehidupan keagamaan.[1133] Dengan demikian, untuk sementara ini, dapat diambil pelajaran bahwa pola keberagamaan yang dibangun oleh masyarakat multikultural di Denpasar-Bali adalah upaya membangun harmoni sosial. Praktik keberagamaan yang mereka kembangkan adalah upaya mengejawantahkan prinsip ajaran agama masing-masing. Hal ini berarti senada dengan tesis yang diajukan oleh Weber seperti tersebut di atas bahwa agama menjadi spirit dalam menata kehidupan sosial yang harmonis. Meskipun demikian, tidak menutup kemungkinan juga bahwa upaya membangun kerukunan antarumat beragama tidak banyak ditentukan oleh semangat keagamaannya, akan tetapi lingkungan atau struktur sosial yang berperan dalam membangun pola keberagamaannya. Hal ini sejalan dengan tesis Emile Durkheim yang menyatakan bahwa pola keberagamaan merupakan suatu kesadaran kolektif dari seluruh kesadaran individu.

Kedua teori di atas memberikan sebuah indikasi bahwa harmoni sosial keagamaan yang berujung pada kerukunan antarumat beragama bagi komunitas Islam dan Hindu di Denpasar Bali bukan hanya dibangun melalui pemahaman keagamaan semata, tetapi kemungkinan juga dibangun melalui tradisi sosial yang sudah mapan selama ini. Asumsi inilah yang dijadikan sebagai konsep dasar dalam artikel ini untuk memahami harmoni sosial keagamaan masyarakat multikultural dalam kaitannya dengan pola kerukunan antarumat beragama Islam dan Hindu di Denpasar Bali.

Realitas tersebut di atas merupakan keunikan tersendiri karena fenomena keberagamaan di Indonesia selama ini rentan dengan konflik antarumat beragama. Oleh karena itu, kehidupan sosial-keagamaan yang hormonis sebagaimana yang terjadi pada masyarakat multikultural di Denpasar tersebut menjadi fenomena penting dan menarik untuk dijadikan wahana pembelajaran bagi kehidupan keagamaan di daerah lain di Indonesia Melihat situasi sosial keagamaan seperti itulah muncul sebuah permasalahan, bagaimana komunitas Islam dan Hindu membangun pola kerukunan antarumat beragama di tengah-tengah masyarakat multikultural sebagai modal kehidupan berbangsa dan bernegara yang dinamis di kawasan tersebut.

Pemahaman tentang Pluralisme dan Multikulturalisme

Sebagai realitas sosial, pluralisme agama merupakan diferensiasi masyarakat yang dapat diamati pada level individu sebagai diferensiasi peran. Pada level pengorganisasian, pluralisme agama

1132 Richard T. Schefer, *Sociology: A Brief Introduction* (New York: Mc Graw-Hill, 1989), 336. Lihat juga dalam Silfia Hanani, *Menggali Interelasi Sosiologi dan Agama* (Bandung: Humaniora, 2012), 27.

1133 Emile Durkheim, *The Elementary Form of the Religious Life* (London: George Allen & Unwin, 1947), 107; Daniel L. Pals, *Seven Theories of Religion* (New York: Oxford University Press, 1996), 89; dan Roland Robertson, *Sosiologi Agama*, terj. Paul Rosyadi (Jakarta: Aksara Persada, 1986), 76.

merupakan kompetisi organisasi-organisasi formal, dan pada level kemasyarakatan ia dianggap sebagai pembatasan-pembatasan terhadap fungsi institusi.[1134]

Pluralisme tidak dapat dipahami hanya dengan mengatakan bahwa masyarakat kita adalah majemuk, beraneka ragam, terdiri dari berbagai suku dan agama. Pluralisme juga tidak boleh dipahami sekadar ditilik dari kegunaannya untuk menyingkirkan fanatisme, tetapi pluralisme agama harus dipahami sebagai pertalian sejati kebhinnekaan dalam ikatan-ikatan keadaban, serta suatu keharusan bagi tersemainya prinsip keselamatan umat manusia. Ikatan-ikatan keadaban yang dimaksud adalah sebagai nilai-nilai universal yang harus diperjuangkan oleh setiap umat beragama dalam rangka mencari titik temu antar-agama dalam membentuk masyarakat yang beradab. Masyarakat yang beradab hanya bisa dibangun melalui keterbukaan, saling membantu, saling toleransi, bekerja sama dalam memperjuangkan keadilan, dan saling menghormati sisi kemanusiaan manusia secara bersama-sama.[1135] Namun, perlu diakui bahwa pemeliharaan keragaman dan otonomi agama-agama itu memberi kesan bahwa agama-agama memang tidak bisa dikompromikan, sehingga hal itu justru akan menciderai makna dan visi pluralisme agama itu sendiri, karena dengan otonomisasi agama-agama justru akan melahirkan kelompok-kelompok yang eksklusif.

Untuk mewujudkan pluralisme agama sebagaimana yang tertuang di atas, kiranya perlu kita telusuri pluralisme agama dalam konsep Paul F. Knitter. Ia, Knitter, mengajak kita untuk membangun pluralisme agama berbasis kultur dengan jargon *unitife pluralism*. Artinya, dalam memandang sebuah perbedaan terutama pluralitas pemikiran keagamaan harus dilihat dari sudut pandang yang baru, yakni memahami pluralisme agama bukan sekadar pengetahuan tentang sistem-sistem atau gagasan-gagasan agama yang lain, tetapi juga pengetahuan tentang pribadi-pribadi penganut agama itu secara kompleks, sehingga kita bisa saling belajar dari bahasa, pengalaman, dan kehidupan mereka sehari-hari.[1136] Titik awal yang menjadi dasar gagasan Knitter adalah berangkat dari pemikiran bidang filsafat,[1137] sosial-psikologi,[1138] dan politik-ekonomi.[1139]

Alwi Shihab juga menyatakan bahwa pluralisme bukan semata-mata sebuah pengertian yang merujuk pada kenyataan tentang kemajemukan, namun bagaimana juga terlibat aktif dalam kemajemukan tersebut. Partisipasi tersebut ditujukan melalui sikap interaksi positif dalam lingkungan yang majemuk, tidak mengklaim dan memonopoli kebenaran, serta bersikap terbuka terhadap perbedaan-perbedaan yang ada. Menurut Shihab, pluralisme agama mengandung unsur-unsur, antara lain: *pertama*, pluralisme menuntut keterlibatan aktif terhadap adanya kemajemukan. *Kedua*, pluralisme berbeda dengan kosmopolitanisme yang hanya merujuk adanya keanekaragaman agama, ras, dan bangsa yang hidup berdampingan di suatu lokasi tanpa interaksi positif di antara mereka. *Ketiga*, pluralisme tidak dapat disamakan dengan relativisme.[1140] Pluralisme agama di sini seharusnya dibedakan dengan pemahaman

---

1134 Talcott Parsons, *The Social System (The Major Exposition of the Author's Conceptual Scheme for the Analysis of the Dynamics of the Social System* (New York: The Free Press Paperback, 1964), 126.

1135 Madjid, *Islam Doktrin*, 42.

1136 Paul F. Knitter, "Toward a Liberation Theology of Religions" dalam John Hick (ed.), *Myth of Christian Uniqueness: Toword a Pluralistic Theology of Religions* (New York: Orbis Books, 1987), 125.

1137 Paul F. Knitter, *Introduction Theologies of Religions* (New York: Orbis Book, 2002), 54.

1138 Pada bidang sosiologi-psikologi, Knitter menjelaskan bahwa setiap umat Kristen perlu memiliki jati diri pribadi melalui kewarganegaraan dunia. Pendekatan ini diterapkan Knitter dalam kehidupan beragama agar menghasilkan suatu jati diri agama yang universal. Artinya sekalipun ia adalah milik sebuah tradisi agama, tetapi ia tidak terikat pada bentuknya yang kaku. Ia bebas menjadi pribadi yang otonom dalam suatu proses komunikasi yang tidak kaku dengan orang lain dari tradisi yang sama maupun tradisi lain dengan tujuan untuk adanya persetujuan, dan bukan bersifat kompromi. Ibid., 56.

1139 Dalam bidang politik dan ekonomi, Knitter mengatakan bahwa dibutuhkan sebuah tatanan internasional yang baru, di mana semua elemen bangsa harus menetapkan nilai-nilai dan struktur-struktur yang dapat mengubah ekonomi pribadi (kerakusan) menjadi ekonumi komunitas. Tiap-tiap bangsa harus menyadari bahwa ekonomi komunitas dapat terjadi bila ada respek dan dukungan kemakmuran bagi bangsa lain. Lihat Ibid., 62.

1140 Dalam pluralisme terhadap relativisme, yakni unsur tidak mengklaim kepemilikan tunggal atas suatu kebenaran, apalagi memaksakan kebenaran tersebut kepada pihak lain. Lihat dalam Alwi Shihab, *Islam Inklusif* (Bandung: Mizan, 1997), 41.

inklusivisme.[1141] Apabila inklusivisme meniscayakan pemahaman terhadap agama lain dari dimensi kesamaan substansi dan nilai, maka pluralisme justru mengakui dan hendak membangun pemahaman mengenai agama-agama itu sendiri.

Tidak sedikit masyarakat awam yang salah mengerti dalam memaknai pluralisme sebagai paham yang memandang semua agama sama, atau hanya agamanya yang paling benar, sehingga secara apriori mereka menegasikan pluralisme. Padahal pluralisme adalah menjunjung tinggi adanya perbedaan dalam masyarakat yang multikultural. Itulah konteks kelahiran pluralisme. Munculnya pluralisme merupakan reaksi dan penolakan sebagian masyarakat terhadap konsep tentang "alam" dan "doktrin logis" yang menyatakan bahwa sebuah pernyataan dianggap benar jika memenuhi kriteria kebenaran logis. Dalam kaca pandang pluralisme, kriteria kebenaran tidak hanya berdasarkan logika, tetapi terdapat banyak kriteria kebenaran lainya. Gagasan inilah yang diajukan oleh filsuf Jerman Gottfried Wilhelm von Leibniz (1646-1716) dan Bertrand Russell (1872-1970) yang menegasikan kriteria kebenaran monisme. Dalam perkembangan selanjutnya, pluralisme di Inggris semakin populer, karena gerakan perlawanannya terhadap kapitalisme. Oleh karena itu, prinsip-prinsip pluralisme dianggap dapat menjawab permasalahan tersebut, karena dengan pluralisme, masalah-masalah konflik antar-agama memiliki banyak alternatif penyelesaian.[1142]

Berangkat dari konteks tersebut, pluralisme merupakan suatu pandangan yang meyakini ragam kehidupan, termasuk realitas keberagamaan manusia. Akan tetapi dalam kenyataannya, diversitas dan pluralitas keagamaan merupakan arena yang berpotensi konflik, kecuali jika orang yang berbeda keimanan di dalamnya memiliki kesadaran koeksistentif dan kooperatif. Jika semua agama dipandang sama-sama mengajarkan kebenaran, maka mendorong timbulnya sikap saling menghormati dan saling belajar perlu diaktualisir, karena pada dasarnya setiap pemeluk agama cenderung untuk bertahan dengan keyakinannya sendiri-sendiri. Dari kesadaran terhadap pluralitas inilah akan lahir sikap saling memahami (*cross understanding*) keyakinan masing-masing dan pada gilirannya moralitas akan segera terwujudkan. Untuk itu, pluralisme agama di Indonesia dapat terwujud bila tiap penganut agama tidak hanya dapat membuka diri, belajar, dan menghormati mitra dialognya, tetapi juga harus *commited* terhadap agamanya sendiri. Hanya dengan sikap demikianlah dapat menghindari relativisme agama yang tidak sejalan dengan konsep "Bhinneka Tunggal Ika."[1143]

Kuntowijoyo memberikan batasan bahwa pluralisme harus dibarengi dengan adanya kerukunan antarumat beragama yang harmonis, dan pluralisme harus bersifat positif. Artinya, pluralisme harus mencakup dua kaidah yang antara lain: *pertama*, setiap penganut agama harus mempunyai kesadaran bahwa ada agama lain selain agama yang jadi anutannya; dan *kedua*, masing-masing penganut agama harus tetap memegang teguh agamanya. Lebih jauh lagi Kuntowijoyo menawarkan gagasan merekonstruksi kebutuhan riil umat Islam dan memberinya perspektif orientasi ke depan dengan gagasannya "Islam sebagai Ide". Gagasan ini menekankan pada penghayatan Islam sebagai agama yang inklusif, orisinil, autentik, dan berparadigma yang mengandung beragam model.[1144]

Berbeda dengan Kuntowijoyo, Abdurrahman Wahid menegaskan bahwa Islam dalam kehidupan pluralistik dianggap sebagai komplementer, sebab memfungsikan Islam sebagai suplementer hanya

---

1141 Inklusivisme adalah paham bahwa keselamatan dapat dicapai oleh mereka lebih dari satu agama. Menurut Pinnock, apabila universalitas Tuhan tidak menimbulkan masalah dalam kehidupan sosial, maka akan ada semacam dasar bersama (*common ground*). Di sinilah pluralisme agama akan terwujud, tetapi bila *common ground* ini dihubungkan dengan partikularitas Kristus, maka akan bertentangan dengan agama-agama lain. Karena setiap agama mempunyai partikular masing-masing. Lihat dalam Clark H. Pinnoc, "An Inclusivt View" dalam *Four Views on Salvation in a Pluralistic World*, ed. Dennis L. Okholm and Timothy R. Phillips (Grand Rapids, Mich: Zondervan, 1996), 104.

1142 Muhyar Fanani, "Mewujudkan Dunia Damai: Studi atas Sejarah Ide Pluralisme Agama dan Nasionalisme di Barat" dalam *Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan* (Salatiga: P3M STAIN Salatiga, 2003), 19.

1143 Shihab, *Islam Inklusif*, 47.

1144 Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi* (Bandung: Mizan, 1999), 29.

akan mencerabut Islam dari akar fundamentalnya.[1145] Oleh karena itu, Wahid menolak gagasan Islam sebagai ideologi alternatif, karena gagasan itu akan memicu disintegrasi berbasis sektarianisme, dan akan mempersempit peran Islam pada penghargaan terhadap hak asasi manusia, tegaknya kedaulatan hukum, dan kebebasan berbicara. Pada titik ini, Islam sebagai agama mengalami kegagalan dan simbol-simbol Islam akan dimanfaatkan oleh negara untuk melegitimasi kekuasaanya.[1146]

Muḥammad Arkûn, Muḥammad ‘Âbid al-Jâbirî, Naṣr H{âmid Abû Zayd, Muḥammad Shaḥrûr, dan H{asan H{anafî pun mencoba membuka selubung ideologis yang dilakukan oleh elit keagamaan dalam membangun ortodoksi ajaran Islam. Dalam tradisi Islam, ideologisasi keagamaan memang harus menyesuaikan dan memosisikan doktrin dan ajaran keagamaan terutama wahyu dan tradisi kenabian sebagai sumber utama. Meski demikian, posisi doktrin dan ajaran tersebut kemudian mengalami ortodoksi setelah terjadi proses otorisasi dengan mengangkat kembali legitimasi teologis, namun justru melahirkan kebenaran absolut yang bersifat sepihak.[1147]

Diksi pluralisme agama tersebut tidak diartikulasikan dalam konteks. Seperti maraknya fenomena gesekan bahkan konflik antarsuku, agama, dan antaraliran kepercayaan (SARA) di Indonesia selama dekade reformasi ini. Dalam rangka menjaga integritas bangsa, idiom multikulturalisme nampaknya lebih bisa diterima daripada “pluralisme” karena kata itu menimbulkan banyak resistensi bagi kalangan agamawan konservatif.[1148]

Istilah multikulturalisme dan pluralisme memang sering dipertukarkan, sekalipun keduanya memiliki keunikan masing-masing. Multikulturalisme adalah sikap dan paham yang menerima adanya berbagai kelompok manusia yang memiliki struktur dan kultur yang berbeda. Sedangkan pluralisme lebih merujuk pada kesediaan untuk menerima dan terbuka pada etnis dan budaya lain, karena etnis dan budaya lain itu bisa bernilai baik untuk warganya.[1149] Makna pluralisme agama tersebut nampaknya didasari tesis Emile Durkheim yang menyatakan bahwa, agama adalah sebuah realitas sosial, ia merupakan suatu ekspresi dari kesadaran kolektif (*moral community)*.[1150]

Multikultural adalah sebuah realitas, di mana masyarakat yang majemuk atau beragam dalam kesukubangsaan. Mereka dapat saling menerima dan menghargai keanekaragaman. Misalnya, perbedaan dalam hal budaya, nilai-nilai budaya, pendapat atau ide dan apa saja yang terkait dengan keberagaman fisik, sebagai suatu realitas yang ada. Dengan konsep ini, multikulturalisme selayaknya digunakan sebagai ideologi untuk menata kehidupan berbangsa dan bernegara, karena kondisi seperti itulah yang

---

1145 Abdurrahman Wahid, “Islam, Ideologi, dan Etos Kerja di Indonesia,” dalam Budhy Munawar-Rahman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 1995), 83.

1146 Abdurrahman Wahid, “Aspek Religius Agama-agama di Indonesia dan Pembangunan” dalam M. Masyhur Amin (ed.), *Moralitas Pembangunan: Perspektif Agama-agama di Indonesia* (Yogyakarta: LKPSM, 1994), 4.

1147 Irwan Masduki, *Berislam secara Toleran: Teologi Kerukunan Umat Beragama* (Jakarta: Mizan Media Utama, 2011), 45. Lihat juga dalam John Robert Ackermann, *Agama sebagai Kritik: Analisis Eksistensi Agama-agama Besar* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1991), 12

1148 Masalah yang sebenarnya bukan terletak pada kesan negatif yang melekat pada pluralisme ataukah multikulturalisme, karena kedua konsep itu sendiri pada awalnya digunakan sebagai alternatif atas paham etnosentrisme (yaitu paham yang hendak mengukur dan menghakimi segala sesuatu berdasarkan nilai dan etnisnya sendiri), yang telah dinilai gagal dalam menyelesaikan dampak negatif yang timbul akibat semakin semaraknya arus migrasi di Barat. Lihat dalam Nura Fadil Lubis, “Radikalisme dan Pluralisme Agama dalam Perspektif Islam,” (Makalah dalam seminar “Kemajemukan Agama dan Tantangan Demokrasi,” yang diselenggarakan oleh Program Pascasarjana IAIN Sumatera Utara, 7 Nopember, 2007), 6

1149 Samsu Rizal Panggabean, “Islam dan Multikulturalisme: Ragam Manajemen Masyarakat Plural” dalam Zakiyuddin Baidhawi dan M. Thoyibi (eds.), *Reinvensi Islam Multikultural* (Surakarta: Pusat Studi Budaya dan Perubahan Sosial Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2005), 15

1150 Karena Durkheim sebagai kaum fungsionalis, maka ia membedakan agama dalam konteks ideal-suci (dimensi keyakinan) dan konteks duniawi (dimensi kemasyarakatan), kemudian diikuti oleh sosiolog yang lain seperti Roland Robertson yang membedakan dimensi yang dimiliki agama, seperti: dimensi keyakinan, dimensi praktik keagamaan, dimensi pengalaman, dimensi pengetahuan, dan dimensi konsekuensi. Sedangkan Ignas Kleden mengungkapkan bahwa agama mempunyai tiga dimensi yaitu; dimensi sakralitas, dimensi spiritualitas, dan dimensi moralitas. Durkheim, *The Elementary*, 172; Robertson, *Sosiologi Agama*, 38.

akhirnya membawa keberadaan pluralisme mendapatkan tempat yang layak.[1151]

Multikultural adalah sebuah realitas di mana masyarakat yang majemuk atau beragam dalam kesukubangsaan atau etnisitas (*ethnicity*), mereka saling menerima dan menghargai keanekaragaman yang sudah tentu mengandung di dalamnya perbedaan. Misalnya, perbedaan dalam hal budaya, nilai-nilai budaya, pendapat atau ide dan apa saja yang terkait dengan keberagaman fisik, sebagai suatu realitas yang ada. Dengan konsep ini, multikulturalisme selayaknya digunakan sebagai ideologi untuk menata kehidupan berbangsa dan bernegara. Karena kondisi seperti itulah yang akhirnya membawa keberadaan pluralisme mendapatkan tempat yang layak.[1152]

Kerukunan dan toleransi antarumat beragama merupakan ciri khas dari potensi integrasi yang terdapat pada kehidupan keagamaan pada masyarakat multikultural. Dalam hal ini, Clifford Geertz (1926-2006) mengidentifikasi faktor-faktor yang mendorong bertumbuhnya kerukunan antarumat beragama yang antara lain: *pertama*, cinta rasa kebudayaan yang sama, yang meliputi tumbuhnya rasa nasionalisme yang tinggi, yang menekankan apa yang oleh semua orang telah memiliki dari pada menekankan perbedaan-perbedaan; *kedua*, adanya fakta bahwa pola-pola keagamaan tidak muncul dalam bentuk-bentuk kesalehan tertentu, sehingga komitmen keagamaan dan komitmen-komitmen lainnya dapat saling mengimbangi dan melengkapi; *ketiga*, toleransi umum yang didasari relativisme kontekstual yang melihat nilai-nilai tertentu itu sesuai dengan suatu konteks sehingga ia dapat meminimalisir gerakan misionarisme; dan *keempat*, tumbuhnya mekanisme sosial yang siap menghadapi bentuk-bentuk integrasi sosial yang sinkretik dan pluralistik, di mana orang yang memiliki pandangan dan nilai orang lain dapat juga menjaga ketertiban masyarakat.[1153]

Menurut Irwan Abdullah, bahwa untuk menjaga kerukunan antarumat beragama agar tetap terjalin integrasi bangsa adalah: *pertama*, mengembalikan kepercayaan publik, bukan saja kepercayaan pemerintah, tetapi juga pada *stakeholder* dan pusat-pusat kekuasaan. Pengembalian ini harus dilakukan dengan membangun sistem pemerintah yang bersih dan berwibawa dengan menerapkan sistem hukum yang adil; *kedua*, mengembangkan kapital sosial yang dapat berfungsi sebagai pengikat perbedaan-perbedaan dan memberikan ruang yang cukup bagi pengembangan identitas lokal; dan *ketiga*, pembentukan masyarakat sipil yang selain merupakan strategi untuk memberikan pendidikan tentang wawasan multikulturalisme bagi masyarakat beragama, juga membangun iklim yang kondusif bagi terwujudnya tradisi hidup beragama yang memiliki toleransi tinggi terhadap perbedaan-perbedaan baik intra maupun antarumat beragama.[1154]

Dalam hal ini, Hamka memberikan batasan bahwa toleransi bukanlah wilayah aqidah melainkan wilayah sosial. Konsekuensi dari pandangan ini adalah bahwa kepercayaan tidak bisa dibicarakan untuk mencari titik temu dalam wilayah eksoterik, karena setiap agama mempunyai pemahaman sendiri-sendiri. Pandangan seperti ini ditolak oleh Th. Sumartana (pendeta Kristen) yang kemudian mendirikan sebuah lembaga yang disebutnya "Dialog Antar-Iman" (Dian Interfidei). Baginya, justru masalah aqidah inilah yang perlu didialogkan, sebab kepercayaan akan berdampak pada sikap-sikap sosial.[1155]

Dengan demikian, untuk membangun pluralisme dan pola kerukunan antarumat beragama di Indonesia perlu diperhatikan adanya faktor penghambat dan penunjang. Faktor penghambatnya antara lain warisan politik penjajah, fanatisme yang dangkal, sikap kurang bersahabat, cara-cara agresif dalam

---

1151 Parsudi Suparlan, *Pengetahuan Budaya*, *Ilmu-ilmu Sosial*, *dan Pengkajian Masalah-masalah Agama* (Jakarta: Depag RI, 1982), 123.

1152 Ibid.

1153 Clifford Geertz, "Religion as a Cultural System"' dalam R. Banton, *Antropological Approach to the Study of Religions* (Canada: Basic Book Inc, 1965), 127.

1154 Irwan Abdullah, "Kondisi Sosial dan Bayangan Disintegrasi Tanpa Ujung" dalam *Indonesia Abad XXI: Di Tengah Kepungan Perubahan Global* (Jakarta: Kompas, 2000), 4.

1155 M. Dawam Rahardjo, "Fanatisme dan Toleransi," dalam Irwan Masduqi, *Berislam secara Toleran: Teologi Kerukunan Umat Beragama* (Bandung: Mizan Pustaka, 2011), xxiii.

penyebaran agama, pengaburan nilai-nilai ajaran agama antara satu agama dengan agama lain, dan juga sifat eksklusif para penganut agama. Sedangkan faktor pendukungnya antara lain adanya nilai gotong-royong, saling menghormati kebebasan menjalankan ibadah sesuai dengan agamanya, kerjasama antarumat beragama, kematangan berpikir, dan sikap terbuka para penganut agama (*inklusif*).[1156]

Kerukunan hidup antarumat beragama yang dicita-citakan oleh setiap agama bukan sekadar "rukun-rukunan", akan tetapi kerukunan yang autentik, dinamis, dan produktif untuk saling mengerti dan mempunyai kesadaran tinggi terhadap perbedaan (pluralisme).[1157] Untuk mewujudkan kerukunan antarumat beragama itu, salah satu bentuknya adalah dialog antarumat beragama. Sebagaimana yang disampaikan oleh Ketua Majelis Ulama Indonesia (MUI) KH. Ma'ruf Amin dan juga ketua Konferensi Wali Gereja Indonesia (WGI) Mgr. M.D Situmorong OFM, bahwa dialog antarumat beragama merupakan salah satu cara untuk membangun persaudaraan antarumat beragama di Indonesia.[1158]

Senada dengan apa yang disampaikan oleh Suratman Hidayat (Ketua Badan Kerjasama Antar-parlemen) pada masa pembukaan dialog Antaragama Parlemen Internasional di Nusa Dua Bali yang diikuti oleh perwakilan tujuh belas negara, bahwa dialog antarumat beragama merupakan solusi untuk menyelesaikan berbagai konflik keagamaan dan budaya di sejumlah negara. Salah satu poin yang dihasilkan dalam deklarasi tersebut adalah adanya kebebasan berekspresi bagi media, yang diharapkan tidak menyinggung hak umat beragama. Peran media dan kebebasan berekspresi hendaknya tidak dimaksudkan untuk menghasut atau melakukan pelanggaran hak asasi manusia lain.[1159] Menurut Ketua Umum Majelis Tinggi Agama Khonghucu (Budi S. Tanuwijaya) dialog antarumat beragama itu paling tidak akan bisa menjawab tiga persoalan besar yang selama ini menjadi pangkal masalah internal dan eksternal umat beragama di Indonesia, antara lain: rasa saling percaya, kesejahteraan bersama, penciptaan rasa aman dan tenteram bagi kelangsungan kehidupan keagamaan selama ini.

Terlepas dari pro dan kontra mengenai "multikulturalisme"[1160] apakah menjadi pemicu adanya konflik atau justru menjadi daya ikat tersendiri terbangunnya kerukunan antarumat beragama. Maka hal yang harus kita waspadai adalah munculnya perpecahan etnis, budaya, dan suku di dalam tubuh bangsa kita sendiri. Sebagaimana kondisi di daerah penelitian Denpasar Bali yang memiliki bermacam-macam kebudayaan yang dibawa oleh beberapa suku dari Nusantara seperti Jawa, Madura, Makasar, Bugis, dan juga suku Bali sendiri, yang kesemuanya itu mempunyai keunggulan budaya dan tradisi yang berbeda-beda.

Dari Agenda *Civil Society* Menuju Kerukunan Antarumat Beragama

Indonesia merupakan salah satu negara yang terdiri dari berbagai etnis, budaya, bahasa, dan juga multi agama, maka untuk menjadikan wajah baru Indonesia yang lebih beradab tentunya tidak mudah. Oleh karena itu pemahaman tentang inklusivitas dan pluralisme dan multikulturalisme harus diimplementasikan pada ranah publik.

1156 Mukti Ali, "Dialog dan Kerjasama Agama dalam Menanggulangi Kemiskinan" dalam Wienata Saiirin, *Dialog Antarumat Beragama: Membangun Pilar-pilar Keindonesiaan yang Kokoh* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1994), 59.

1157 Untuk mewujudkan kerukunan antarumat beragama di tengah-tengah masyarakat yang multikultural perlu adanya sifat inklusif, yaitu menghilangkan sifat absolutisme dan juga menerima sifat pluralisme. Dari sini agama baru bisa memberikan kontribusi terhadap adanya perdamaian. Perlu disadari bahwa sumber konflik keagamaan biasanya terdapat pada sikap saling mengklaim kebenaran apa yang selama ini diyakininya, dan yang lain adalah salah. Maka dari itu pengajaran keagamaan hendaknya meninggalkan kesan absolutisme menuju kesadaran pluralisme. Madjid, *Islam Doktrin*, 442.

1158 Departemen Agama RI, *Hasil Musyawarah Antarumat Beragama*, 38.

1159 http://suarapembaharuan.com/home/dialog-antaragama-parlemen-internasional-hasilkan-deklarasi-bali/27274 (20 September 2013), 2

1160 Konsep multikulturalisme tidak dapat disamakan dengan konsep keanekaragaman secara suku bangsa (*ethnic group*) atau kebudayaan suku bangsa (*ethnic culture*) yang menjadi ciri masyarakat majemuk, karena multikulturalisme menekankan keanekaragaman kebudayaan dalam kesederajatan. Kalau konsep dan prinsip kemajemukan lebih menekankan pada keanekaragaman yang ada dalam realitas masyarakat, kemajemukan adalah sesuatu yang dapat dilihat dan diterima secara kasat mata, sesuatu yang fisik, realitas fisik (*physical reality*). Suparlan, *Pengetahuan Budaya*, 62.

Melihat kenyataan seperti itu maka salah satu isu yang populer di Indonesia pada dekade 90-an adalah wacana tentang masyarakat madani. Isu ini menarik diperbincangkan di kalangan akademisi, mengingat kondisi sosial politik Indonesia tidak menentu sehingga berakibat pada tataran krisis identitas dan juga krisis peradaban. Istilah "masyarakat madani" menurut Naquib al-Attas semakna dengan istilah "civil society", yaitu masyarakat yang menjunjung tinggi nilai-nilai peradaban.[1161]

A.S. Hikam memberikan batasan bahwa terma *civil society* berasal dari Eropa Barat, akan mendekati substansinya jika tetap disebutkan dengan istilah aslinya. Menurutnya bahwa pengertian *civil society* adalah wilayah-wilayah kehidupan sosial yang terorganisasi dan bercirikan antara lain: kesukarelaan (*voluntary*), keswasembadaan (*self-generating*), dan keswadayaan (*self-supporting*), kemandirian tinggi berhadapan dengan negara, dan keterkaitan dengan norma-norma atau nilai-nilai hukum yang diikuti oleh warganya. Sebagai ruang politik, *civil society* merupakan suatu wilayah yang menjamin berlangsungnya perilaku, tindakan dan refleksi mandiri, tidak terkungkung oleh kondisi kehidupan materi, dan tidak terserap di dalam jaringan-jaringan kelembagaan politik resmi, di dalamnya tersirat pentingnya ruang publik yang bebas, tempat di mana transaksi komunikasi yang bebas dilakukan oleh warga masyarakat tanpa adanya hegemoni dari pihak manapun termasuk dari pemerintah.[1162]

Indonesia pasca-reformasi, tata relasi hubungan kekuasaan yang sentralistik luluh lantak. Negara sentral (baca: Orde Baru) dengan kekuasaannya yang hampir mutlak hancur dalam tataran simbol kekuasaan sentralistik. Kekuasaan akhirnya menyebar dalam institusi-institusi negara di tingkat provinsi, kabupaten, kelurahan, dan juga tingkat desa. "Negara lokal" desa Pakraman di Kota Denpasar Bali pun tertimpa rembusan kekuasaan ini. Semangat otonomi daerah sebagai salah satu wadah untuk membangun *civil society* di Denpasar semakin kuat, sehingga desa Pakraman seolah-olah menjadi reinkarnasi dari negara baru bagi masyarakat Bali. Mereka menempatkan desa Pakraman sebagai benteng pertahanan terakhir budaya Bali. Beragam gerakan dan program-program dibuat untuk melestarikan tradisi dari kepunahan. Pemerintah dan masyarakat Bali mulai memopulerkan jargonnya "Ajeg Bali". Bahwa Bali harus kembali ke barak, artinya bahwa Bali harus dibangun berdasarkan kultur Bali, dan kultur Bali dibangun bernafas Hindu.

Keinginan Bali untuk mengatur perda-perda yang bernuansa sharî'at Hindu mulai diberlakukan,[1163] walaupun demikian perda-perda tersebut tetap memberikan peluang pada agama-agama lain untuk hidup berdampingan, karena kultur ini merupakan kultur yang telah dibangun Bali sejak adanya kerajaan-kerajaan kecil di Bali seperti kerajaan Waturenggong di Klungkung dan Kerajaan Badung di Denpasar.[1164] Pada masa-masa kerajaan inilah istilah *menyama braya* (aku adalah engkau, dan engkau adalah aku) dipopulerkan. Akan tetapi karena adanya modernisasi dan hegemoni politik Orde Baru tradisi tersebut sedikit demi sedikit tidak begitu menonjol pada masyarakat Bali.

Dengan demikian salah satu "Ajeg Bali" yang harus diangkat kembali adalah "menyama braya". Budaya *menyama braya* merupakan salah satu budaya yang meneguhkan toleransi antarumat beragama di Kota Denpasar Bali. Konsep kunci yang dipegang teguh oleh umat Hindu sebagai pedoman dalam meneguhkan kerukunan antarumat beragama adalah "Tat Twam Asi" dan "Yama Niyama Brata". "Tat

---

1161 Riswanda Imawan, "Masyarakat Madani dan Agenda Demokratisasi" dalam *Indonesia dalam Transisi Menuju Demokrasi*, ed. Arief Subhan (Jakarta: LSAF, 1999), 12.

1162 Muhammad A.S. Hikam, *Demokrasi dan Civil Society* (Jakarta: LP3ES, 1999), 45.

1163 Peraturan Daerah No. 3 tahun 1991 bahwa secara umum jenis pariwisata yang dalam pengembangnya didasarkan kebudayaan Bali yang bernafaskan agama Hindu dengan menjaga keselarasan hubungan antar-pariwisata dan masyarakat serta kebudayaannya. Demikian juga berkali-kali juga Gubernur Bali I Made Mangku Pastika mengungkapkan bahwa dengan adat, budaya, dan agama yang satu, yaitu agama Hindu adalah modal dasar untuk mewujudkan keamanan berlandaskan adat, budaya, dan agama.

1164 Pada masa berdirinya kerajaan-kerajaan Nusantara, kerajaan Badung sedang mengalami konflik dengan kerajaan Mengwi. Kerajaan Badung memperoleh bantuan keamanan (tentara Muslim dari kerajaan Bugis), dan kerajaan Badung berhasil memukul mundur kerajaan Mengwi. Fenomena inilah salah satu cikal-bakal Muslim di Kepaon Kota Denpasar. Simak dalam "Umat Islam Sudah Datang ke Bali semenjak Abad ke-15 M, *Bali Pos*, 2 Desember 2001.

Twam Asi" yang berarti aku adalah engkau, sedanglam "Yama Niyama Brata" yang berarti engkau adalah aku.

Menurut masyarakat Bali, apabila kita menyayangi diri sendiri, mengasihi diri sendiri, maka kita harus berkata dan berbuat kepada orang lain sebagaimana berbuat pada diri kita sendiri. Apabila prinsip-prinsip ini bisa kita jalankan, maka kedamaian hidup di dunia ini akan bisa diwujudkan. Melalui penerapan konsep tersebut, lahirlah beberapa konsep operasional dalam kebudayaan Bali seperti *ngupoin*, *mapitulung*,[1165] *mejenukkan*,[1166] *ngejot*,[1167] dan lain-lain. Semua itu merupakan salah satu bentuk jalinan kerukunan antarumat beragama di Denpasar Bali.[1168]

Bentuk dan proses untuk menuju kerukunan antarumat beragama yang kuat sebagaimana pelaksanan "Ajeg Bali" atau "Ajeg Hindu" nampak tetap mengedepankan struktur sosial masyarakat Bali yang begitu multi-kultur, multi-etnis, dan pluralistik. Hal yang demikian, tercermin dalam visi yang dicanangkan oleh Pemerintahan Kota Denpasar, yaitu "Denpasar Kreatif Berwawasan Budaya dalam Keseimbangan Menuju Keharmonisasian". *Ajeg Hindu* sebagai ikon Bali di mata nasional maupun internasional, nampaknya sejalan dengan teori multukultural[1169] yang digagas oleh George Ritzer (l. 1940) seorang tokoh postmodern yang menekankan pada masalah keterpinggiran dan kecenderungan intelektual manusia. Pada intinya, teori ini menyatakan bahwa kelompok-kelompok minoritas dan kelompok-kelompok yang terpinggirkan diberdayakan untuk menempati posisi yang lebih penting dan diberi signifikasi yang sama dalam dunia sosial.

Ajeg Bali sebagai ikon untuk mempersatukan masyarakat multikultural di Bali, terutama di Denpasar, merupakan pilihan yang paling tepat untuk mewujudkan Bali sebagai daerah yang aman, damai, dan sejahtera. Menyimak dari sejarah, diberlakukannya jargon konservatif yang diciptakan oleh masyarakat Hindu bukan malah menegasikan toleransi umat beragama di daerah setempat, justru hal itu membuka harmoni kehidupan beragama di sana, karena jargon tersebut dibarengi konsep yang populer dengan istilah "menyama braya". Diberlakukannya jargon *Ajeg Bali* tersebut, menurut beberapa informan yang ditemui oleh penulis, berarti masyarakat kota Denpasar harus mandiri dengan kultur Bali, karena selama beberapa tahun, terutama pada masa Orde Baru, pemerintah merupakan satu-satunya *agency* untuk mengelola pariwisata di Bali melalui jargonnya *Sapta Pesona*, sehingga masyarakat Bali kehilangan momentum dalam memberdayakan budayanya. Akibatnya, mereka kemudian terpuruk dengan tragedi Bom Bali 2002.[1170]

Sebagaimana yang disampaikan oleh Antonio Gramsci bahwa ada dua level struktur utama dalam pemerintahan, yakni masyarakat sipil dan masyarakat politik. Kelompok masyarakat sipil mencakup

---

1165 *Ngupoin*, *mapitulung* adalah membantu tetangga, teman, dan kerabat dalam hal persiapan upacara. Tradisi ini sudah menjadi adat kebiasaan masyarakat Denpasar seperti ketika akan diadakan upacara-upacara baik pernikahan, upacara adat maupun upacara yang lain umat Islam dan Hindu saling membaur untuk membantu menyukseskan acara yang akan dilangsungkan, mulai dari keamanan sampai pada masalah perlengkapan. Sedangkan perbedaan antara *ngupoin* dengan *mapitulung* adalah kalau *ngupoin* biasanya digunakan dalam hal orang yang punya hajatan. Sedangkan *mapitulung* digunakan ketika akan mengadakan upacara keagamaan.

1166 *Majenukan* artinya ikut menyukseskan acara, baik acara hajatan maupun acara-acara ritual keagamaan yang ada di Bali.

1167 *Ngejot* adalah membagikan makanan (daging) kepada tetangga dan kerabat terdekat yang ada di sekitarnya. Tradisi ini biasanya dijalankan menjelang hari Raya Nyepi bagi umat Hindu. Dan menjelang hari Raya Idul Fitri bagi umat Islam.

1168 I Made Wardana, *Wawancara*, Denpasar, 3 Nopember 2013.

1169 Teori ini memiliki tujuh karakter yaitu: *Pertama*, menolak teori universalistik yang cenderung membela yang kuat. *Kedua*, mencoba menjadi inklusif dan memberi perhatian atas kelompok-kelompok lemah. *Ketiga*, teori ini tidak bebas nilai. *Keempat*, mencoba bersifat terbuka. *Kelima*, Tidak membedakan narasi besar dan narasi kecil. *Keenam*, bersiat kritis. *Ketujuh*, mengakui bahwa karya mereka dibatasi oleh karya tertentu baik dalam bentuk konteks kultur maupun sosial tertentu. Lihat dalam George Ritzer, *Teori Sosial Postmodern*, terj. Muhammad Taufiq (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2005), 322.

1170 Retaknya hubungan umat Islam dengan umat Hindu Bali setelah pengeboman tersebut, menurut pengamat sosial Agung Putri, lantaran faktor ambruknya kehidupan ekonomi Bali. Pariwisata lumpuh karena cap teror dan tidak aman yang menempel pada Bali. Kebetulan pelaku Bom Bali adalah Muslim sehingga muncul sentimen anti-Islam. Lihat dalam "Ngurah Agung Memulihkan Keretakan Hindu-Muslim", *Tempo*, 21 Agustus, 2013.

seluruh aparatur transmisi yang sering disebut swasta, seperti lembaga pendidikan, media masa, dan termasuk lembaga-lembaga agama. Sementara kelompok masyarakat politik atau negara mencakup semua institusi publik yang memegang kekuasaan untuk melaksanakan pemerintahan. Menurut Gramsci, hegomoni adalah sebuah kelas politik yang berhasil membujuk kelas-kelas lain dalam masyarakat untuk menerima nilai-nilai moral, politik maupun kulturnya.[1171]

Dari fenomena itulah masyarakat Bali (Kota Denpasar) mulai sadar bahwa orang Bali harus bangkit dan berdiri di atas kakinya sendiri. Meminjam bahasa A.S Hikam, masyarakat Bali harus membangun *civil society* berbasis jati diri. Nampaknya bangunan Hindu di Bali sangat dibutuhkan untuk menginspirasi menuju *Bali maksartham jagadhita ya ca iti dharma* (kesejahteraan lahir batin) seperti yang diimpikan oleh Hindu maupun masyarakat Bali pada umumnya. Benteng dan wacana untuk menguatkan bangunan masyarakat sipil Bali "Ajeg Bali" bahkan "Ajeg Hindu" selayaknya dipopulerkan dan diangkat kembali agar Bali kembali lebih cerah, lebih aman, dan juga lebih mempesona, baik budaya, ekonomi, maupun sosial keagamaannya sebagaimana Bali pada masa-masa pemerintahan kerajaan Bali pada masa lampau.[1172]

Salah satu *Ajeg Bali* yang harus dihidupkan kembali sebagai bangunan masyarakat madani (*civil society*) adalah peran sejarah, di mana Islam telah tercatat sejak 1460 pada masa kerajaan Gegel di Klungkung.[1173] Di Tabanan sendiri peran Islam dan Muslim telah ada sejak awal abad 19. Oleh karena itu kebersamaan dan keharmonisan umat Islam dan masyarakat Hindu di Bali yang lama diperjuangkan pendahulu itu harus tetap dijaga. Logika itulah yang ingin dibangun kembali oleh para tokoh Islam Bali dalam konteks hubungan ke-Muslim-an dan ke-Bali-an. Namun, konteks kekinian terutama konteks sosial politik dan ekonomi telah mendistorsi keharmonisan itu. Bahkan Bom Bali akhirnya memperparah problem toleransi antarumat beragama di Denpasar pada khususnya dan di Bali pada umumnya.

Menurut KH. Muhammad Basyir, tokoh Islam asal dusun Wonosari (Kampung Jawa) Denpasar Utara bersama Anak Agung Ngurah Agung[1174] misalnya, mengusung perlunya membangun kembali "Bali Harmoni" dalam wadah Persaudaraan Hindu-Muslim Bali (PHMB).[1175] Menurutnya, di era lama terwujud akibat adanya tataran nilai dan tataran sosial budaya yang diterapkan secara konsisten oleh Hindu dan Muslim. Dari sisi tataran nilai, Bali memiliki alam yang indah, dan keindahan ini terpelihara karena Bali menerapkan *Tri Hitakarana* dan *Tat Twam Asi*. Sedangkan dari sisi tataran sosial budaya, Bali memiliki kultur terbuka namun tetap mampu melestarikan budaya *nyama braya*, *segilik seguluk*, *beda paksi bina paksa*. Dua nilai ke-Bali-an itu sejalan dengan konsep Islam, sehingga nilai-nilai lokal itu diterapkan oleh komunitas berbeda tetapi secara bersama. Walhasil komunitas Bali era lama misalnya mampu menciptakan keharmonisan kendati beda akidahnya. Semangat itulah nampaknya yang dikembangkan oleh masyarakat Bali sebagai bentuk landasan kerukunan antarumat beragama di Denpasar Bali.

1171 Antonio Gramsci, *Selection from Prison Notebook* (New York: International Publisher, 1971), 57.

1172 I Gede Mudana, "Lolakisme dalam Politik Lokal Bali", dalam I Made Suastika, *Jelajah Kajian Budaya* (Denpasar: Pustaka Larasan Bekerjasama dengan Program Studi Magister dan Doktor Kajian Budaya Unversitas Udhayana, 2012), 59.

1173 Cikal-bakal Muslim di Klungkung adalah para pengawal Dalem Kerajaan Mojopahit yang berjumlah 40 orang pada masa pemerintahan Dalem Ketut Ngelisir (Raja Gelgel I). Raja Dalem Ketut Ngelisir yang masih termasuk dinasti Mojopahit mendirikan kerajaan Gelgel di Klungkung. Lihat dalam M. Sarlan, *Sejarah Keberadaan Umat Islam di Bali* (Denpasar: Bimas Islam Depag Propinsi Bali, 2002), 64.

1174 Lahir dari kalangan puri, Ngurah Agung dibesarkan secara Hindu di Pesraman. Leluhur Ngurah Agung memang dikenal memiliki kedekatan dengan Islam. Salah satunya adalah A.A. Manik Mas Mirah, putri Raja Pemecutan, yang menikah dengan Raja Madura Barat Cakraningrat IV. Manik Mas Mirah kemudian memeluk Islam dan berganti nama menjadi Siti Khodijah. Namun, ketertarikan Ngurah Agung kepada para tokoh Muslim muncul sejak ia mengenal Gus Dur sekitar 1995. Sejak saat itu, Ngurah Agung kerap berkunjung ke pesantren-pesantren di Jawa Timur dan menjalin hubungan dengan para kiai. Dari sinilah ia fasih melafalkan zikir. Atas kedekatan dengan kaum Muslimin itu, dia bahkan kerap disapa sebagai Ngurah Agung Muslim. Lihat dalam "Ngurah Agung Memulihkan Keretakan Hindu-Muslim", *Tempo*, 21 Agustus, 2013.

1175 PHMB adalah suatu perhimpunan masyarakat Hindu dan Muslim di Denpasar bali yang mengajarkan toleransi dan saling menghargai. Lihat http://phmbbali.blogspot.com (6 Oktober 2013), 1.

Dari Gerakan Multikulturalisme Menuju Pluralisme

Kemajemukan budaya masyarakat kota Denpasar muncul dari berbagai etnis pendukungnya, namun karena etnis Bali merupakan penduduk Bali asli dan memiliki daya dukung budaya terbesar dibandingkan etnis lainya, maka budaya setempat tetap mendominasi, karena di samping budaya Bali memiliki pendukung yang memadai, juga karena aktivitas pelaksanaan agama Hindu tidak dapat lepas dari keberadaan budaya Bali itu sendiri. Bahkan terjadi hubungan timbal balik antara agama dan budaya setempat. Kultur Bali adalah agama Hindu dan agama Hindu adalah kultur Bali. Artinya bahwa keberadaan agama Hindu Bali tidak dapat dipisahkan dari kebudayaan Bali itu sendiri. Agama Hindu Bali menjadi sistem nilai dan norma yang diimplementasikan dalam sistem tindakan dan sistem sosial, serta diwujudkan dalam bentuk material-material budaya yang agung dan mempesona.

Secara eksistensial Bali yang fundamentalistik[1176] tidak menjadi penghalang terhadap bangkitnya kesadaran pluralistik di kota Denpasar. Justru semangat fundamentalistik itu adalah pintu masuk untuk membangun kesadaran multikulturalisme masyarakat Denpasar menuju bangunan pluralisme yang kuat. Hal ini terjadi, karena disamping budaya Bali yang berbasis pada Hindu juga didukung oleh jargonnnya yang populer dengan istilah "*menyama braya*" selalu disosialisasikan dan dipraktikkan di tengah-tengah masyarakat plural.[1177] Selain kemajemukan etnis dan budaya, kemajemukan dalam bidang agama juga sangat mewarnainya (Hindu, Islam, Budha, Katholik, Kristen, dan Khonghucu). Perbedaan kepercayaan dan keyakinan tersebut tidak membawa dampak yang negatif terhadap tatanan sosial yang ada, justru perbedaan itu membawa semangat tersendiri adanya kebersamaan untuk membangun kota Denpasar lebih berseri.[1178]

Kondisi Bali yang multietnis adalah merupakan dimensi keragaman yang hakikatnya memiliki dua sisi potensial yang mampu mewujudkan keindahan warna-warni yang tidak membosankan di satu sisi, dan di sisi lain mempunyai potensi konflik. Potensi ini perlu dikelola dengan baik dan bijak agar potensi konflik tidak menjadi kenyataan. Keragaman budaya di Denpasar merupakan sebuah keniscayaan, maka untuk menjaga keberadaan kerukunan antarumat beragama selama ini perlu diberdayakan baik melalui lembaga pendidikan maupun jejaring sosial (LSM). Yayasan Miftahul Ulum di kampung Jawa Denpasar misalnya, visi misi yang dikembangkan adalah belajar mengetahui, belajar berbuat, belajar hidup bersama, dan belajar menghadapi seseorang (empat pilar pendidikan).

Menurut kepala sekolah MTs Miftahul Ulum (Djarot Soedarman), bahwa untuk mencapai tujuan keempat pilar tersebut, pilar ketiga adalah merupakan pilar yang paling urgen apabila dibandingkan dengan keempat pilar yang ada, karena mengingat lingkungan masyarakat sekitar berbeda dengan lingkungan masyarakat yang ada di Pulau Jawa. Oleh karena itu, untuk mengaktualisir kehidupan yang harmonis antara Islam dan Hindu di sini, maka belajar hidup bersama sudah selayaknya dikedepankan agar para siswa dapat belajar mengetahui lingkungan, belajar berbuat baik dengan lingkungan, dan belajar menghadapi lingkungan.

1176 Yaitu gerakan keagamaan sering dikaitkan dengan nilai-nilai yang telah ketinggalan zaman atau tidak relevan lagi dengan perubahan dan perkembangan zaman. secara theologis, fundamentalisme diidentikan dengan literalisme, primitivisme. legalisme, dan tribalisme, sedangkan secara politis bahwa fundamentalisme dikaitkan dengan populisme reaksioner.Lihat dalam James Barr, *Fundamentalism* (London: SCM Press, 1977), 1-3. Lihat juga dalam Lionel Caplan, *Studies In Fundamentalism* (London: Mac Millan Press, 1987), 1.

1177 Hal seperti itu bisa kita simak dalam Perda No. 3 tahun 1991 bahwa secara umum jenis pariwisata yang dalam pengembangnya didasarkan kebudayaan Bali yang bernafaskan agama Hindu dengan menjaga keselarasan hubungan antar pariwisata dan masyarakat serta kebudayaanya. Dan juga beberapa kali Gubernur Bali Mangku Pastika menyampaikan dalam beberapa sambutanya bahwa "dengan adat, budaya, dan agama yang satu yaitu agama Hindu adalah merupakan modal dasar untuk mewujudkan keamanan berlandaskan adat, budaya, dan agama. Di samping itu juga Juga dalam Visi Misi kota Denpasar yaitu: "Denpasar Kreatif Berwawasan Budaya dalam keseimbangan Menuju Keharmonisan", dalam salah satu misinya menumbuh kembangkan jati diri masyarakat kota Denpasar berdasarkan budaya Bali.

1178 Kasus Bom Bali tahun 2002 sebagai langkah awal bagi masyarakat multikultural untuk membangun kebersamaan antaretnis dan antaragama. Hal ini menumbuhkan beberapa lembaga seperti FKUB, FKAEN, PHMB dengan agenda dialog-dialog dalam rangka membangun keharmonisan baik antaretnis maupun antarumat beragama yang ada di Denpasar.

Agar visi misi bisa tercapai, maka lembaga yang ada di bawah naungan Islam tersebut bukan hanya memberikan pemahaman dan kesadaran terhadap adanya perbedaan, akan tetapi juga mempraktikkan pola pendidikan yang berbasis pluralisme dan multikulturalisme.

1) Pendidikan Berbasis Pluralisme

Sebagaimana empat pilar di atas yang dijadikan slogan MTs Miftahul Ulum benar-benar diterapkan demi keharmonisan hidup beragama di Denpasar, sebagai Muslim minoritas pihak lembaga ingin mengimplementasikan bagaimana pemahaman dan kesadaran terhadap pluralisme diterapkan di tengah-tengah masyarakat plural dan multikultural. Salah satu yang ditempuh adalah menciptakan kebersamaan masyarakat sekitarnya. Pihak yayasan memberlakukan sistem yang dimulai dari struktur sekolah yaitu mengangkat guru-guru selain dari guru yang beragama Islam yaitu guru-guru yang beragama Hindu. Seperti guru mata pelajaran matematika, pelajaran bahasa daerah, dan juga guru pelajaran seni budaya.

Di samping bertujuan untuk mengangkat kebersamaan masyarakat Hindu dan Islam di sekitar lembaga pendidikan tersebut, tujuan utamanya adalah agar penduduk setempat mempunyai rasa tanggung jawab terhadap dunia pendidikan di sekitarnya. Demikian juga pihak lembaga (sekolah) bisa menjadi contoh kepada peserta didik untuk belajar hidup secara pluralis di tengah-tengah masyarakat multikultural. Antara guru yang beragama Islam dan Hindu nampaknya diperlakukan sama, pihak sekolah tidak membedakan etnis maupun agama. Baik guru dari kalangan Muslim maupun dari kalangan Hindu diberlakukan dan diberikan hak yang sama seperti guru-guru dari kalangan Islam.

Kondisi seperti ini sejalan dengan apa yang disampaikan oleh Nurcholish Madjid bahwa pluralisme tidak dapat dipahami hanya dengan mengatakan bahwa masyarakat kita adalah majemuk, beraneka ragam, terdiri dari berbagai suku dan agama yang hanya menggambarkan kesan fragmentasi. Pluralisme juga tidak boleh dipahami sekadar sebagai "kebaikan negatif" hanya ditilik dari kegunaannya untuk menyingkirkan fanatisme. Pluralisme harus dipahami sebagai "pertalian sejati kebhinekaan dalam ikatan-ikatan keadaban". Pluralisme adalah suatu keharusan bagi keselamatan umat manusia." Ikatan-ikatan keadaban yang dimaksud oleh Nurcholish Madjid sebagai nilai-nilai universal yang harus diperjuangkan oleh setiap umat beragama dalam rangka mencari titik temu antar agama untuk membentuk masyarakat yang beradab. Masyarakat yang beradab hanya bisa dibangun melalui keterbukaan, saling membantu, saling toleransi, bekerjasama bahu-membahu dalam memperjuangkan keadilan dan saling menghormati harkat kemanusian secara bersama-sama.[1179]

2) Pendidikan Berbasis Multikulturalisme

Di samping sekolah menerapkan sistem pendidikan yang berbasis pluralis sebagaimana di atas, lembaga juga mencoba memberikan pemahaman dan kesadaran akan pentingnya multikultural yang diselipkan setiap bidang studi juga diimplementasikan dalam ranah psikomotorik, yaitu melalui pendidikan seni, baik seni tari maupun seni lukis dan menyanyi. Sebuah contoh ketika mengikuti lomba menulis Lantra (bahasa Bali atau huruf Sansekerta) yang diadakan oleh Diknas Kota maupun Provinsi, para peserta dari MTs Miftahul Ulum mulai diperkenalkan budaya lokal (kearifan lokal). Mereka tidak lagi berpakaian seragam sekolah seperti setiap harinya akan tetapi mereka memakai pakaian adat Bali yang didesain ala Muslim.

Kondisi demikian sejalan dengan apa yang disampaikan oleh I Wayan Geriya bahwa untuk mewujudkan pluralisme agama di tengah-tengah masyarakat multikultural adalah membangun kondisi kehidupan yang lebih menerima dan menghargai keragaman, yaitu keragaman sumber budaya, unit-unit budaya, penghayatan budaya, dan implementasi nilai-nilai kolektif ke arah kreativitas dan inovasi. Era

---

1179 Madjid, *Islam Doktrin*, 23-30. Lihat juga Nurcholish Madjid, *Fiqh Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis* (Jakarta: Yayasan Paramadina, 2004), 62-68.

multikultural sejalan dengan proses globalisasi dan lokalisasi komuniti-komuniti yang makin terbuka secara lokal, nasional dan internasional.[1180]

Di samping melalui lembaga-lembaga pendidikan, kesadaran multikultural yang akan membawa pada tindakan toleransi antarumat beragama di daerah penelitian ditindak lanjuti oleh jejaring sosial seperti: Forum Komunikasi Antar Etnis Nusantara (FKAEN), Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB), dan juga Persaudaraan Hindu-Muslim Bali (PHMB). Tujuan dari forum-forum tersebut tidak lain adalah untuk menjaga keharmonisan kehidupan keagamaan di daerah setempat. Hal ini dapat kita lihat dari hasil beberapa rumusan-rumusan kesepakatan berkaitan dengan kerukunan hidup bersama. Kesepakatan tersebut, antara lain: *pertama*, ucapan salam agama cukup satu ucapan sesuai dengan agama masing-masing; *kedua*, menjaga kesucian dan keamanan tempat ibadah menjadi tanggung jawab bersama umat beragama; *ketiga*, mengangkat nilai kearifan lokal seperti "menyama braya" sebagai dasar kerukunan; *keempat* mengangkat nilai hakiki ajaran masing-masing agama terkait kerukunan sebagai pedoman pembinaan umat; dan *kelima*, menyelesaikan masalah yang muncul melalui dialog yang dimediasi oleh forum kerukunan umat beragama bersama pejabat pemerintah terkait.[1181]

Gerakan-gerakan multikulturalisme sebagaimana tersebut di atas dipandang perlu untuk meningkatkan kesadaran pluralisme agama di daerah setempat.[1182] Ide multikulturalisme mulai dipahami dan dipraktikkan di tengah-tengah masyarakat plural dengan tradisi *menyama braya*. Logika inilah yang dijadikan landasan masyarakat Bali dalam rangka menjalin hubungan dengan komunitas yang terdapat dalam kantong-kantong Islam. Tidak berlebihan jika komunitas Muslim punya sejarah yang erat dengan para penguasa dan masyarakat Bali era lama, yang dilabeli dengan *nyema selam* atau *saudara* Islam. Tetapi tradisi *nyema braya* telah mengalami cobaan yang dasyat dengan jatuhnya Bom Bali 2010. Pada masa inilah hubungan Islam dan Hindu yang terjalin selama ini mulai terusik, terjadi ketegangan antara Muslim dengan Hindu. Kendati demikian, setelah tragedi Bom Bali adalah saat-saat yang tersulit bagi komunitas Muslim di Bali. Umat Islam tetap menjadi sasaran kecurigaan, dan keamanan di Bali mulai diperketat kembali.[1183]

Menyikapi hal tersebut, gerakan-gerakan multikulturalisme seperti tokoh-tokoh agama yang tergabung dalam FKUB Bali lebih sering bertemu dan berdialog untuk menyikapi masalah tersebut. Pemimpin-pemimpin agama telah sepakat untuk sama-sama menjaga dan menahan diri dengan tujuan agar masyarakat tidak saling tuding yang ujungnya adalah akan membuahkan konflik horizontal. Selain itu, antara umat Islam dan warga Bali sepakat bahwa peristiwa Bom Bali tidak boleh dikaitkan dengan etnis, agama, dan kepercayaan apapun.[1184] Melalui kerja keras tokoh agama, pemerintah, dan juga masyarakat Bali, maka kehidupan keberagamaan masyarakat multikultural di Kota Denpasar tampaknya bisa hidup berdampingan sampai sekarang. Walaupun di balik kenyataan itu, masih ada hal-hal yang kadang-kadang mempunyai sifat yang berbeda dan bahkan berlawanan dengan kenyataan yang ada seperti adanya konflik-konflik warga, konflik desa adat yang bersifat lokal, dan tumbuhnya aliran-aliran keagamaan, yang kesemuanya itu tetap akan memberikan warna tersendiri terhadap bangunan kerukunan antarumat beragama di Kota Denpasar.

1180 I Wayan Geriya, "Pola Partisipasi dan Strategi Perjuangan Komuniti Lokal dalam Pembangunan Pariwisata di Era Multikultural: Prspektif Pariwisata Budaya Bali" dalam I Gede Semadi Astra, *Guratan Budaya dalam Perspektif Multikultural* (Denpasar: Fakultas Sastra dan Budaya Udhayana Press, 2003), 52.

1181 I Gusti Made Ngurah, *Saling Menerima dan Menghargai Perbedaan Melalui Dialog Antar Umat Beragama dalam Masyarakat Multikultural* (Denpasar: Sari Kahyangan Indonesia, 2010), 8.

1182 Hal tersebut di atas berpengaruh terhadap dinamika kerukunan antar umat beragama di daerah penelitian, seperti kondisi Hari Raya Nyepi yang bertepatan dengan hari Minggu, juga pada waktu bertepatan dengan hari Jum'at. Kesadaran pluralisme tersebut juga terlihat ketika kedua agama tersebut ketika merayakan upacara-upacara keagamaan. Antara Muslim dan Hindu saling membantu demi kelancaran dan keamanan acara yang sedang berlangsung.

1183 I Wayan Sukarma, "Pariwisata Bali Pascabom Kute", dalam Yudhis M. Burhanuddin, *Bali yang Hilang: Pendatang, Islam, dan Etnisitas di Bali* (Yogyakarta: Kanisius, 2008), 15.

1184 Ngurah, *Saling Menerima*, xi.

Penutup

Untuk meneguhkan kembali toleransi antarumat beragama (Islam-Hindu) masyarakat Denpasar Bali sepakat untuk menghidupkan kembali tradisi yang pernah dikembangkan oleh nenek moyang mereka yaitu tradisi *menyama braya*. Tradisi ini dikembangkan melalui jalur politik, budaya, dan sosial.

Kokohnya harmoni sosial keagamaan masyarakat multikultural (Islam-Hindu) di Denpasar Bali adalah berkat adanya peran masyarakat serta beberapa institusi yang ada seperti institusi pemerintah, lembaga-lembaga sosial, lembaga-lembaga politik, lembaga-lembaga keagamaan, lembaga-lembaga adat dan juga masyarakat setempat. Mereka menjalin komunikasi yang intensif, sehingga budaya *menyama braya* selalu melekat pada masyarakat Denpasar pada umumnya. Di samping itu peran media juga tidak bisa dikesampingkan seperti media elektronik maupun media cetak selalu menyosialisasikan budaya *menyama braya* yang ada di Bali.

DAFTAR PUSTAKA

Sumber Buku

Abdullah, Irwan. "Kondisi Sosial dan Bayangan Disintegrasi Tanpa Ujung" dalam *Indonesia Abad XXI: Di Tengah Kepungan Perubahan Global*. Jakarta: Kompas, 2000.

Ackermann, John Robert. *Agama sebagai Kritik: Analisis Eksistensi Agama-agama Besar.* Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1991.

Ali, Mukti. "Dialog dan Kerjasama Agama dalam Menanggulangi Kemiskinan" dalam Wienata Saiirin, *Dialog Antarumat Beragama: Membangun Pilar-pilar Keindonesiaan yang Kokoh*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1994.

Anwar, M. Syafi'i. "Memetakan Teologi Politik dan Anatomi Gerakan Salafi Militan di Indonesia" dalam M. Zaki Mubarak, *Genealogi Islam Radikal di Indonesia: Gerakan*, *Pemikiran*, *dan Prospek Demokrasi*. Jakarta: LP3ES, 2008.

Azra, Azyumardi. "Kata Pengantar" dalam Jan S. Aritonang, *Sejarah Perjumpaan Kristen dan Islam di Indonesia*. Jakarta: PT. BPK Gunung Mulia, 2004.

Durkheim, Emile. *The Elementary Form of the Religious Life*. London: George Allen & Unwin, 1947.

Fanani, Muhyar. "Mewujudkan Dunia Damai: Studi atas Sejarah Ide Pluralisme Agama dan Nasionalisme di Barat" dalam *Jurnal Wacana Hukum Islam dan Kemanusiaan*. Salatiga: P3M STAIN Salatiga, 2003.

Geertz, Clifford. "Religion as a Cultural System"' dalam R. Banton, *Antropological Approach to the Study of Religions.* Canada: Basic Book Inc, 1965.

Geriya, I Wayan. "Pola Partisipasi dan Strategi Perjuangan Komuniti Lokal dalam Pembangunan Pariwisata di Era Multikultural: Prspektif Pariwisata Budaya Bali" dalam I Gede Semadi Astra, *Guratan Budaya dalam Perspektif Multikultural*. Denpasar: Fakultas Sastra dan Budaya Udhayana Press, 2003.

Gramsci, Antonio. *Selection from Prison Notebook.* New York: International Publisher, 1971.

Hanani, Silfia. *Menggali Interelasi Sosiologi dan Agama*. Bandung: Humaniora, 2012.

Hikam, Muhammad A.S. *Demokrasi dan Civil Society*. Jakarta: LP3ES, 1999.

Huntington, Samuel P. "The Clash of Civilizations?", *Foreign Affairs*, 72 (3), Summer, 1993.

Husein, Fatimah. *Muslim-Christian Relations in the New Order Indonesia: The Exlusivist and Inclusivist*

Muslims Perspectives. Bandung: Mizan, 2005.

Riswanda Imawan, "Masyarakat Madani dan Agenda Demokratisasi" dalam *Indonesia dalam Transisi Menuju Demokrasi*, ed. Arief Subhan. Jakarta: LSAF, 1999.

Knitter, Paul F. "Toward a Liberation Theology of Religions", dalam John Hick (ed.), *Myth of Christian Uniqueness: Toword a Pluralistic Theology of Religions.* New York: Orbis Books, 1987.

-----. *Introduction Theologies of Religions*. New York: Orbis Book, 2002.

Kuntowijoyo. *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*. Bandung: Mizan, 1999.

Lubis, Nura Fadil. "Radikalisme dan Pluralisme Agama dalam Perspektif Islam," (Makalah dalam seminar "Kemajemukan Agama dan Tantangan Demokrasi" yang diselenggarakan oleh Program Pascasarjana IAIN Sumatera Utara, 7 Nopember, 2007.

Madjid, Nurcholish. *Fiqh Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*. Jakarta: Yayasan Paramadina, 2004.

-----. *Islam Doktrin Peradaban: Sebuah Telaah Krisis tentang Masalah Keimanan*, *Kemanusiaan*, *dan Kemodernan*. Jakarta: Paramadina, 1992.

Masduki, Irwan. *Berislam secara Toleran: Teologi Kerukunan Umat Beragama*. Jakarta: Mizan Media Utama, 2011.

Mudana, I Gede. "Lolakisme dalam Politik Lokal Bali", dalam I Made Suastika *Jelajah Kajian Budaya*. Denpasar: Pustaka Larasan Bekerjasama dengan Program Studi Magister dan Doktor Kajian Budaya Unversitas Udhayana, 2012.

Ngurah, I Gusti Made. *Saling Menerima dan Menghargai Perbedaan Melalui Dialog Antar Umat Beragama dalam Masyarakat Multikultural*. Denpasar: Sari Kahyangan Indonesia, 2010.

Pals, Daniel L. *Seven Theories of Religion*. New York: Oxford University Press, 1996.

Panggabean, Samsu Rizal. "Islam dan Multikulturalisme: Ragam Manajemen Masyarakat Plural" dalam Zakiyuddin Baidhawi dan M. Thoyibi (eds.), *Reinvensi Islam Multikultural*. Surakarta: Pusat Studi Budaya dan Perubahan Sosial Universitas Muhammadiyah Surakarta, 2005.

Pinnoc, Clark H. "An Inclusivt View" dalam *Four Views on Salvation in a Pluralistic World*, ed. Dennis L. Okholm and Timothy R. Phillips. Grand Rapids, Mich: Zondervan, 1996.

Quṭb, Sayyid. *Al-'Adâlah al-Ijtima'îyah fî al-Islâm*. Kairo: tp, t.th.

Rahardjo, M. Dawam. "Fanatisme dan Toleransi," dalam Irwan Masduqi, *Berislam secara Toleran: Teologi Kerukunan Umat Beragama*. Bandung: Mizan Pustaka, 2011.

Rahmat, M. Imdadun. *Arus Barus Islam Radikal: Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah ke Indonesia*. Jakarta: Erlangga, 2005.

Ritzer, George. *Teori Sosial Postmodern*, terj. Muhammad Taufiq. Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2005.

Robertson, Roland. *Sosiologi Agama*, terj. Paul Rosyadi. Jakarta: Aksara Persada, 1986.

Sarlan, M. *Sejarah Keberadaan Umat Islam di Bali*. Denpasar: Bimas Islam Depag Propinsi Bali, 2002.

Schefer, Richard T. *Sociology: A Brief Introduction.* New York: Mc Graw-Hill, 1989.

Shihab, Alwi. *Islam Inklusif.* Bandung: Mizan, 1997.

Smith, Huston. *Agama-agama Manusia*, terj. Safroedin Bahar. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1995.

Sukarma, I Wayan. "Pariwisata Bali Pascabom Kute", dalam Yudhis M. Burhanuddin, *Bali yang Hilang: Pendatang, Islam dan Etnisitas di Bali*. Yogyakarta: Kanisius, 2008.

Suparlan, Parsudi. *Pengetahuan Budaya*, *Ilmu-ilmu Sosial*, *dan Pengkajian Masalah-masalah Agama*. Jakarta: Depag RI, 1982.

Wahid, Abdurrahman. "Aspek Religius Agama-agama di Indonesia dan Pembangunan" dalam M. Masyhur Amin (ed.), *Moralitas Pembangunan: Perspektif Agama-agama di Indonesia*. Yogyakarta: LKPSM, 1994.

-----. "Islam, Ideologi, dan Etos Kerja di Indonesia," dalam Budhy Munawar-Rahman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*. Jakarta: Paramadina, 1995.

Wardana, I Made. *Wawancara*. Denpasar, 3 Nopember 2013.

Sumber Media

"Muslim Pasca Bom Bali", *Bali Pos*, 2 Desember 2010.

"Ngurah Agung Memulihkan Keretakan Hindu-Muslim", *Tempo*, 21 Agustus, 2013.

"Ngurah Agung Memulihkan Keretakan Hindu-Muslim", *Tempo*, 21 Agustus, 2013.

"Umat Islam Sudah Datang ke Bali Semenjak Abad ke-15 M, *Bali Pos*, 2 Desember 2001.

Sumber Internet

http://suarapembaharuan.com/home/dialog-antaragama-parlemen-internasional-hasilkan-deklarasi-bali/27274 (20 September 2013)

http://phmbbali.blogspot.com (6 Oktober 2013)

An Evaluation Toward Islamic Unit Linked Operationing Indonesia from Syariah Compliance Perspective: Case Study at Prulink Syariah

Oleh: Nur Kholis

Secretary of Postgraduate Program, Faculty of Islamic Studies, Islamic University of Indonesia, Yogyakarta

ABSTRACT

Unit linked has an impressive tagline, namely combination of investment and protection. Maybe it caused by this tagline, recently the interest of modern society to choose unit linked as an instrument for investment rises significantly. At glance, unit linked provide very easy way to invest. At the same time, customer will receive many pieces of papers describe rules dan regulations that make customer confused and did not understand how many cost must be paid for purchasing unit linked. Customer usually did not care about the cost in the beginning, but finally they will regret when they know in the future that they did not reach benefit that they imagined. For this reason, it is very important to study about how the operational of Syariah unit linked implemented. The aims of this study are describing operasional mechanism of Syariah unit linked, especially Prulink Syariah at PT Prudential, explaining the cost must be paid by customer, analyzing the operational of Prulink Syariah from Syariah compliance perspective. Research design for this study is descriptive research. The method of collecting data is documentation and interview. Data analysis was done by descriptive analysis.

Based on analysis conducted, research finding are: operasional mechanism of Syariah unit linked, especially in Prulink Syariah is combination between investment and protection (insurance) in one product. Protection of this product concreted to insurance scheme and riders based on choice of customer. Investment of this product concreted to an instrument based on unit trust or mutual fund. In its operational mechanism, many kinds of cost are in care of customers namely: contribution of tabarru' and cost of administration must be paid every month, cost of investment, and cost of switching. Whereas cost of acquisition (wakalah bil ujrah) is in care of customer for period 5 years. First and second year, cost of acquisition (wakalah bil ujrah) is same, namely 80% of total contribution each year, whereas for the third until the fifth is 15% of total contribution each year. It means that the time for paying cost of wakalah bil ujrah done by customer is very long. It influnces the amount of investment fund owned by customer. And what is more is about the kind of cost must be paid by customer be paid is so various. All those things will make investment fund of customer very small and finally will inflict a financial loss. In other hand, redundancy charges to customers with overlapping purposes happened. This condition also contains elements of al-dzulm the customers. In this case, Prulink Sharia breached la dharara wa la dhirara principle that caused less in Syariah compliance.

Key words: Syariah Unit linked, PRUlink Syariah, Syariah contract, operational mechanism

A. Introduction

Recently, the interest of Indonesian society to invest their money increases significantly, especially when they receive investment offer that promising high return. One of this kind is a unit linked product. It can not be separated from the fascinating tag line of this link unit, namely investment and protection at the same time. Unit linked is a product of insurance companies that combines insurance or protection and investment services as well. It means a customer of unit linked products can get a double benefit, namely insurance protection and investment. Protections offered are various, health insurance or life

insurance, but usually it marketed in a package that is more attractive to the public: for example, future savings or insurance for education. This product is also considered flexible because it gives customers the freedom to determine their own needs of protection and investment purpose.

The market opportunity and excellencies in product configuration encouraged many insurance companies to offer Islamic unit linked product. They are: Takaful offers Takafulink, Prudential offers PRUlink Syariah, BNI Life Insurance offers BLife Investa Amanah Syariah, Allianz Life Indonesia offers Allisya Protection Plus, Asuransi AIA Indonesia launched its first Islamic unit linked labeled Asya Link, Life Insurance Mega Syariah offers unit linkeded product also and others. Until the end of year 2013, there were 22 companies offering these products.

In other side, some insurance companies are not interested in offering it because of many of arguments. They are Mubarakah insurance and Bumiputra Sharia Division. According to Jafril Khalil, one of the authority holder of Mubarakah insurance, because of characteristics of unit linked product that highly dependent on the investment climate and vulnerable to economic crises. For example in 2008, when there was a crisis and stock values plummeted, fund of customer were extinguished because it had been cut 70%, 60%, or 50%, so that many clients harmed. (Sharing, May 2009: 17).

Such conditions indicate that the level of risk profile of insurance companies in accepting risk is different. This condition is similar with individual risk profile. Although public awareness to invest their money grow better recently, they have to understand the characters of investment products and risk profile of the investment products that will be entered well. Without understanding it, instead of developing their capital, it can not run out the remaining missing. Especially also uppear lately, labeled Shariah investment products by named mubarakah and amanah, then offer very high return but it is actually just a mode of fraud, for example, has been reported in KR and Sharing Magazine.

Another fact about unit linked, appeared lately various complaints and testimonies from people who entered in unit linked but finally did not get anything, even the capital is reduced. For example a testimony from Priandoyo Anjar, "Five years I have become a customer of a unit linked, finally based on various considerations I closed my unit linked policy. If it is calculated, I put my money on saving product of bank, without any interest, because of this unit linked I suffer from a loss more than 75% of my saving money" (Priandoyo, 2013). For this reason, lately unit linked always has been a controvertion among independent financial planners and those who market it.

At glance, unit linked provide very easy way to invest. At the same time, customer will receive many pieces of papers describe rules dan regulations that make customer confused and did not understand how many cost must be paid for purchasing unit linked. Customer usually did not care about the cost in the beginning, but finally they will regret when they know in the future that they did not reach benefit that they imagined. For this reason, it is very important to study about how the operational of Syariah unit linked implemented.

In this paper, Prulink Syariah at PT Prudential was being a sample because it has a market share of 33% unit linked in Indonesia. It shows a very large market share by the company. While statistically in PRUlink, 25% were contributed by PRUlink Sharia.

The aims of this study are describing operasional mechanism of Syariah unit linked, especially Prulink Syariah at PT Prudential, explaining the cost must be paid by customer, analyzing the operational of Prulink Syariah from Syariah compliance perspective. Research design for this study is descriptive research. The method of collecting data is interview and documentation. Data analysis was done by descriptive analysis.

B. Literature Review

There are few studies focusing on Islamic unit linked. The study about Islamic unit linked is limited,

meanwhile studies about Islamic insurance are more. One of studies about Islamic unit linked was written by Dyan Ayu Dwi Agustin (2008). She compared Takafulik Products based on return and risk at PT Asuransi Takaful Keluarga. She analyzed level of return and risk of Takafulink Dana Istiqamah (TDI), Takafulink Dana Mizan (TDZ), dan Takafulink Alia (TA). The result of analysis showed that the best product in return is TA, and the lowest risk among them is TDI.

Meanwhile Taufiqurrahman conducted a research about factors affecting customer *brand switching* from Islamic Unit linked to conventional unit linked in Banyuwangi, East Java. This study resulted finding that the main factor affected customer behavior in brand switching was level of investment return and agent's influence. It's mean that they changed their portofolio because of material consideration. However, what peculiar is they moved from Islamic unit linked to non-islamic unit linked. (Taufiqurrahman, 2012).

Siti Muyasarah (2010), conducted a research about SWOT Analysis toward Islamic Unit linked at PT Asuransi Takaful Keluarga). Her research funding is difference between strength and weakness is 3 point. It's mean that takafulink placed in quadran I (Positive-Positive). Donggeng (2005) conducted research about marketing information of Bumiputera life insurance 1912. Permatahati (2006) conducted research about operation of islamic insurance scheme in Bumiputera Life Insurance 1912. He described about the operation of Islamic insurance and procedure of claim of benefit.

According to Muhammad Syakir Sula (2004), prominent factor of factors influencing customer to join unit linked is marketing. He explains about the Islamic insurance marketing strategy is as follows:

1. Describe how unit linked products can fulfill long term or short term need of income and the benefits that people desired in the future.
2. Setting the price or premi for each product that can be accepted by potential buyers and can cover expected claims and other costs.
3. Establish the most efficient of distribution system in order to reach potential buyers for the product.
4. Analyzing the market or expected price by the community. This step was taken to ensure that potential buyers can determine to buy the products offered.
5. Determine marketing aid that informed about the product to potential buyers and distributors effectively.

Based on previous description, it clear that a reseach about Syariah Compliance Risk of Islamic Unit linked Operation in Indonesia is important to be done.

C. Islamic Unit linked Concept

Unit linked is an insurance product that combines protection and investment services as well. This product has a charming tag line, namely investment and protection at the same time. Becoming a customer of a unit linkeded product, one can get a double benefit, namely insurance protection and investment. Protections offered are health insurance or life insurance with an attractive package, for example, future savings or insurance education. This product was claimed as a flexible portfolio because it gives customers the freedom to determine their own needs of protection and investment.

The holder policy of unit linked pays the premiums regularly for certain period. He/She usually pays monthly, quarterly, or annually. The difference between unit linked and other insurance product is the customer of unit linkeded pays a premium for two portions: a portion of protection and a portion of investment. The portion for protection will be treated as well as the regular insurance premiums. While the portion of investment will be delivered to investment manager to be managed. Model of investment for this portion is similar to mutual fund or unit trust (A. Gozali, 2008: 103).

Unit linked is an investment product. Investment as a commercial activity shall obey all guidances of Islamic commercial laws. Islam strongly encourages people to do economic activities based on guidances of Islamic commercial laws, for example avoiding goods hoarding, riba, etc in order to the economic activities will carry out to improve the economy of the people. In other words, investment is an important thing must be done by all moslems. The last few years, the proclivity of moslems community to invest their money in productive economy increase better, especially in the area of investment that accordance with Sharia.

Investment can be allocated to riel sector or financial sector. Islamic unit linked is part of financial sector investment. According to Islamic economics point of view, investment is not only about how many material benefits can be obtained through investment activities, but there are several factors that dominate the investment motivation in Islam. First, the investment activities must be motivated by social motivations that help other people to have income by devolving capital to person having an expertise (skills) in business. The instrument for this is musharaka or mudaraba. Second, the consequences of the zakat obligation, any one owned wealth achieved a certain amount of nisab (a limit to fulfill zakat) obligates to pay zakat. This dogma will encourage the owner of wealth to manage it through investments.

Islamic unit linked as an investment products that in line with Sharia guidance eluded from prohibited activities. However, customer must examine some important aspects to avoid losses and regret later on. The loss was often caused by careless of customer and minimum of understanding about the policy. On the other hand, if customer invest his money in a proper unit linkeded, he can obtain optimal gains make him satisfied. To avoid losses in the future and to get the optimal return, there are some tips (http://www.reksadanasyariah.net, accessed June 12, 2013), namely:

1. Company data. Collect data about insurance companies selling unit linked products in Indonesia. Find as much information about this product and company background.
2. Choose a healthy company. After collecting the data and information about unit linked companies, investors can choose the healthiest company. All can be seen through its financial statements.
3. Find out where the company allocate the money for investment, either on islamic bond, leading stocks, and so on.
4. Avoid payment of premium through debit account, as it can be detrimental. One of them, the opportunity for investors to monitor NAB will be missed.
5. Look for a professional marketing agency and mastering unit linkeded product. This can be known from the identity card (certified or not), work experience, etc.
6. Learn the illustration and benefits offered well. Ask the marketer if you don't understand.
7. Take care with the cost. Note the amount of fees to be charged on products such as monthly administration fees, transaction costs, the cost of premiums, and others. Sometimes there are illustrations of unit linked that do not include these costs, if it happens, investors have to ask sales agents to go into detail.
8. Adjust with investor's financial condition, in order to investors always able to pay the premiums.

In addition, it should be noted that there are many exceptions in the policy of unit linked. Investors should allocate the time to read the provisions of unit linkeded policy. Do not believe all information provided by an agent. It is necessary to anticipate the misinterpretation or lack of information from the agent.

D. Conceptual Framework

This Conceptual Framework illustrates the logical sequence of researcher thought to solve the

problem under study. Conceptual framework in this study is described as follows:

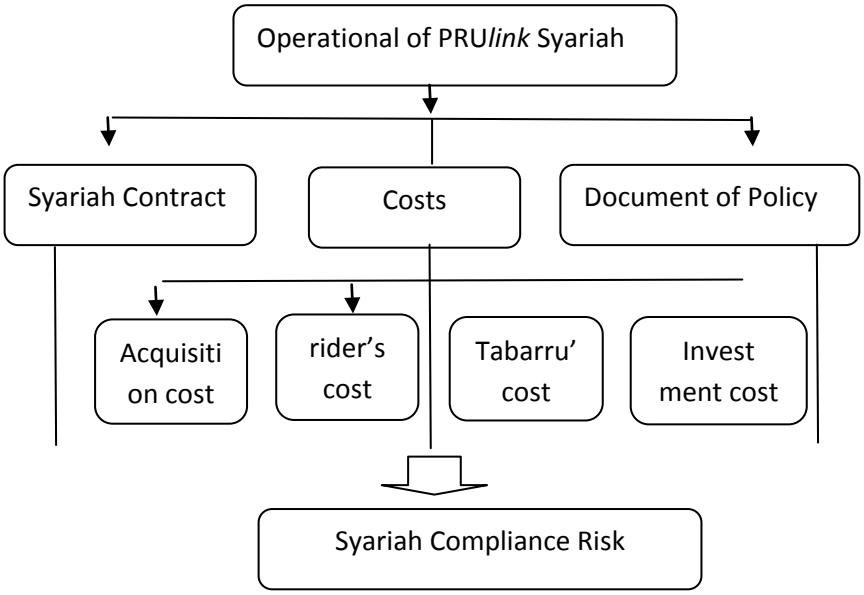


Figure 1. Conceptual Framework

E. Operational Mechanism and Contract of PRUlink Syariah

PT. Prudential Indonesia offers two type of islamic unit linked namely PRU*link syariah assurance account* (PAA Syariah) and PRU*link syariah investor account* (PIA Syariah).

1. PRU*link Syariah Assurance Account* (PAA Syariah)

   PRUlink syariah assurance account is a unique syariah investment-it provides the flexibility to choose one or a combination of the 3 syariah investment fund options for customers future financial growth. It is also a linked syariah life insurance product which allows customers the flexibility to change the amount of assurance, the premium to be paid and the payment method that right for customers' personal needs. *PRUlink syariah assurance account* can be tailored to customers and their family's requirements with optional insurance cover for hospitalisation, accident or critical illness. Customers family can also be covered with insurance for customer's children, their education and customers future retirement. Finally, customers have the flexibility to change any or all of these benefits, they are:

   a. Provides death benefit or benefit for total and permanent disablement equal to the Sum Insured.

   b. Has withdrawal facility or partial withdrawal of the cash value

   c. Customers can use premium holiday facility where you are allowed to stop paying the premium during a particular period.

   d. Customers can choose the type of investment under the risk profile you desire.

   e. Customers are allowed to make addition to insurance protection with additional insurance.

2. PRU*link syariah Investor Account* (PIA Syariah)

   PRUlink syariah investor account syariah is a single premium unit linkeded product for customers current and future financial needs. Customers have the convinience and flexibility at access

a number of syariah investment funds and insurance plans to assist customers and their family. Customers can choose one or multiple syariah investments funds to achieve their future goals. A comprehensive protection against death risk or total and permanent disability risk are also provided with this product. Insurance plans can be tailored for the customers and their family including education, children, and retirement.

Benefits provided for this product are:

a. Provides death benefit or benefit for total and permanent disablement equal to the Sum Insured plus the Cash Value.

b. May choose the type of investment depending on the risk profile you desire.

c. Has withdrawal facility or partial withdrawal of the cash value

General Provisions of **PRU***link Syariah Investor Account (PIA* Syariah*) dan* **PRU***link Syariah Assurance Account (PAA* Syariah*)* can be summarized as follows:

Table 1. **General Provisions of** PIA Syariah and PAA Syariah

General Terms of Policy	PIA Syariah	PAA Syariah
Currency	Rupiah only	Rupiah only
Entry age (next birthday)	1 s/d 70 years old	1 s/d 70 years old
End of benefit	until 99 years old	until 99 years old
Duration of contribution payment	until 99 years old	until 99 years old
Minimum contribution	Rp 12.000.000,-	Rp 3.000.000,- or Rp 2.500.000,- + PRUsaver Rp 1.100.000,- or Rp 2.600.000,- + PRUsaver Rp 1.000.000,-
Minimum Top up	Rp 1.000.000,-	Rp 1.000.000,-
Maximum Top up	No limit	No limit
Sum insured (UP)	125% from single contribution	Minimum 10x regular contribution and no limit for maximum
Types of Islamic investment funds	Rupiah Syariah Equity Fund (equity investment, high risk) Rupiah Syariah Managed Fund (balanced investment, moderate risk) Rupiah Syariah Cash & Bond Fund (deposits and bond investments, moderate risk)	
Frequency of contribution payment	Lump sum	Yearly, half-yearly, quarterly, monthly
Method of contribution payment	Transfer, cash/cheque	Auto debit from credit card, auto debit from permata account, cash/cheque, and transfer.

Source: PRU*fast start*, 2012

According to fatwa of Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia (DSN-MUI), Islamic unit-linked contract is a combination of three (3) instruments, namely tabarru', wakalah bil ujrah, and mudaraba musytarakah. Mudharabah musytarakah instrument is explained in the fatwa No. 51 of DSN MUI, wakalah bil ujrah is explained in the fatwa No. 52 of DSN MUI, tabarru' instrument is explained fatwa No. 53 of DSN MUI.

Those instruments must be implemented in Islamic unit linked product. Based on Islamic unit linked policy document No. 01069883 produced by PT Prudential, only wakalah bil ujrah and tabarru ' that clearly stated in the policy. Mudharabah musytarakah was not mentioned at all. Even in the policy, under the title of the policy summaries, written clearly "wakalah bil ujrah contract". It must be noted

that payment of wakalah bil ujrah is income for company. According to the book PRUfast start (2012: 86), it was stated that the contract of PRUsyariah is based on tabarru' and wakalah bil ujrah.

F. Summary of Prulink Syariah Policy, Charges, and Portion of Premium

Based on original document of policy No. 01069883, holder of this policy is WH, it can be described below.

Table 2. Summary of PRUlink Sharia Policy

Policy Commencement Date	:	17 Januari 2012
Policy Currency	:	Rupiah
Periodic contributions	:	Rp 500.000,-
Contributions periodically (for investment)	:	Rp 208.333,-
Contributions for top up periodically (for insurance)	:	Rp 291.667,-
Payment Frequency	:	Monthly
Sum assured	:	Rp 30.000.000,-
Coverage End Date	:	12 September 2078
Last date of payment for tabarru' and administrative fees	:	17 Agustus 2078.
Top up fee	:	Rp 100.000,-

Source: Policy, No. 01069883

Based on the data above, period of coverage under the policy is 60 years, and period of payment for tabarru' and administrative fees is 60 years, with different rates based on the risk of customers. It means that the customer always pays the tabarru' and administrative fee every year.

Table 3. **Allocation of Contributions**

Percentage of Portion	Year 1	Year 2	Year 3-5	Year 6–dst
Portion for investment	20%	20%	85%	100%
Portion for acquisition fee (wakalah bil ujrah)	80%	80%	15%	0%
Portion for tabarru' and administration fee	Accordance tariff rate Rp 106.528/month Rp 1.278.336/year	Accordance with tariff Rp 108.152/month Rp 1.297.824/year	Accordance tariff rate	Accordance tariff rate

Source: Original Policy, Number 01069883

From the summary of the policy above, it can be concluded that the first and second year, customers are beared by the cost of acquisition of 80% of the total contributions paid by customers. From the third until the fifth years, customers are beared by the cost of acquisition of 15% of the total contributions paid by customers. It's mean that customers are charged wakalah bil ujrah as acquisition fee from the first year until the fifth year. All acquisition fee will be owned by company. Customer has no right to claim the acquisition fee.

From the summary of the policy above, also seen how much money must be paid by customer for tabarru' and administration fee every month. Based on the provisions stated in the policy, amount of tabarru' and the administration fee will be different each year, based on the increasing age of the customer that impacted to the risk. In the case of policy being sample above, customer payed Rp 106.528/month in the first year and payed 108.152/month in the second year.

In other hand, there are other costs must be payed by customer explained as follows:

Table 4. **Cost Allocation of PRUsyariah**

Type of Costs	PIA Syariah	PAA Syariah
Administration fee	Rp 5.000,-	Rp 37.500,- per month
Tabarru' fee (assurance fee)	Taken at the time of payment by deducting the value of the unit	For basic products and riders will be drawn each month and deducted from the value of unit in the future cost.
Switching fee	Rp 100.000,- charged when switching done more than 5 times a year	Rp 100.000,- charged when switching done more than 5 times a year
Investment fee	Rupiah Syariah Equity Fund (RSEF): 1,75% Rupiah Syariah Managed Fund (RSMF): 1,5% Rupiah Syariah Cash&Bond Fund (RSCBF): 1%	

Source: PRU*fast start,* 2012: 91

The monthly administration fee for PRUlink syariah assurance account is Rp 37.500,. It was more in ampunt than PRU*link assurance account* Rp 27.500, -. It happens because as the operator or manager, the insurance company has a duty and job more, namely not only administrative job, but also job for managing the surplus of tabarru'. (PRUfast start, 2012: 91). It can be stated that the fees charged to customers are 3 types, namely: a monthly administration fee, monthly insurance costs/cost of risk management, and cost of managing tabarru' and investment. These costs are deducted from the premium (PRUfast start, 2012: 96).

G. Analysis toward Operational of PRU*link* Syariah

Investment is an important activity in human life. It is a method to improve living standards of family to be better in the future. Investment is also useful for dealing with the risks caused by a disaster that may occur. People who are not prepared to face the risk, they will loss many productive assets for overcoming the risk. Investment is putting money into an asset with the expectation of capital appreciation, dividends, and/or profit sharing or margin earnings.

The concept of Islamic investment is based on the principles of morality and justice, which is in accordance with Islamic law derived from the Qur'an and Hadith and ijma' of the Companions, tabi'in, tabi'it tabi'in and scholars. Regarding to the urgency of investment, Prophet Muhammad stated: "God will give blessing to someone who works for good job, spends money in a simple, and allocates some to protect him from the poor and needy (Narrated by Muslim and Ahmad). In another hadith the Prophet SAW said: "Never being a poor who spend his money in the middle of expenditure" (Muttafaq 'Alaih). Those hadiths guide us to have a better life in the future by investing money and spending money in the middle of expenditure. Islamic investment must fulfill all rules regulated by Syariah, namely no cruel (justice), lawful (halal), thayyib (good), maslahat etc, and avoiding riba, maysir, and gharar.

Islamic unit linked is a medium of investment designed to obey Shariah principles. PRUlink Sharia is one of Islamic unit linked offered by PT Prudential. It offers multiple benefits, namely insurance benefits and investment benefits. PRUlink Sharia combines protection products and investment products. Protection is realized in the form of insurance that includes life insurance and riders that can be chosen by the customers. Investment is realized in the form of investment models that similar with Sharia mutual fund or unit trust. It means the asset of customer is represented by units based on amount of funds invested. The value of units is calculated by the method of NAV (Net Asset Value). All fund managed by investment manager.

RUlink Sharia operated by applying two contract, wakalah bil ujrah and tabarru'. Mudharabah

musytarakah as an instrument that is required by fatwa of DSN MUI No. 51 is not addressed in the policy of PRUlink Sharia. Therefore, it is needed an analysis about the operation of PRUlink Sharia from Shariah compliance perspective.

1. Analysis toward Cost of Acquisition (*Wakalah bil Ujrah*)

As explained in the previous description, the period of wakalah bil ujrah payment is for 5 (five) years. The first and second year, customers are beared by the cost of acquisition of 80% of the total contributions paid by customers. From the third until the fifth years, customers are beared by the cost of acquisition of 15% of the total contributions paid by customers. It's mean that customers are charged wakalah bil ujrah as acquisition fee from the first year until the fifth year. It is very long time. All acquisition fee will be owned by company. Customer has no right to claim the acquisition fee.

What happen in Prulink, if it compared to other companies (for example Takafulink), we find that Takafulinked only charge to customers for 2 years, the first year is 75%, and the secon year is 15% (Policy, No. 04.2009.00351.023). It was very different. The impact of long period of payment and amount of payment in Prulink Sharia will result in a lack of investment funds owned by the customer. This condition will inflict a financial loss addressed to the customer. Then, the lack of investment fund will certainly influenced the potential revenue to be obtained.

The question must be analyzed in detail is what for the money resulted from payment of acquisition cost in the long time duration (5 years)? In the dictionary, the meaning of the cost of acquisition is the cost of gain or cost of income. This meaning implies that logically cost of acquisition should not be reached that amount of money and that period. Based on information from the agent, cost of acquisition is used to fare cost of marketing of the company in the shape of commissions paid to agents who can invite other people to become customers of the unitlink. (Interview with EB, and WH). The commission will be acquired by an agent for 5 years. It is similar to the system of MLM (Multi level Marketing), who join the agency earlier, the greater passive income will be earned.

Based on this fact, charging acquisition cost for 5 years contains elements of al-dzulm the customers, because customers of unit-linked pay something that exceeds the reasonable cost and also they are beared cost that is not their responsibility, namely cost of marketing of the company. In this regard, marketing of the company must be part of the cost provided by the company, should not be charged to the customers of unit-linked. Implication of this condition will produce an activities prohibited by Syariah, namely taking rights of others unlawfully. In this regard Allah says:

يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيما

O you who have believed, do not consume one another's wealth unjustly but only [in lawful] business by mutual consent. And do not kill yourselves [or one another]. Indeed, Allah is to you ever Merciful. (QS An-Nisa': 29)

Prophet Muhammad Saw said: The Prophet Saw has esolved: don't endanger/harm others, and don't avenge any danger (harm caused by others) with harmful (danger acts).

2. Analysis toward Cost of Tabarru' and Other Cost

From the summary of the policy above, it can be concluded that costs must be paid by customers are cost of tabarru', administration fee, investment costs, wakalah bil ujrah, and switching costs. Based on the provisions stated in the policy, amount of tabarru' and the administration fee will be different each year, based on the increasing age of the customer that impacted to the risk. In the case of policy being sample above, customer payed Rp 106.528/month (Rp 1.278.336/year) in the first year and payed 108.152/month (Rp 1.297.824/year) in the second year. Amount insured for this payment is Rp 115 million.

In this case, customer have to take care that when it compared to join insurance scheme separately, to get amount insured about Rp 115 million is only pay Rp 300 thousand/year or 25,000 per month. It means that payment for tabarru' in Prulink is very expensive. Plese note also, amount insured can be claimed if the tabarru' paid every year until age of the customer 99 years old. It means, period of insurance depends on the period of payment.

On the other hand, customer also imposed to pay administration fee Rp 37,500,-per month, the cost of switching, the cost of investment and risk management 50% of tabarru'. Whereas customers also had charged the acquisition cost 80% of the total contribution in the first and the second year, and 15% in the thirth until the fifth. It must be questioned why the company imposed many fees and cost intersect. In this case, it is clear that redundancy charges to customers with overlapping purposes happened. This condition has the impact customer's amount of loss will be greater.

3. Analysis toward Tabarru' Cost Combined by Administration Fee

From the summary of the policy above, it can be stated that tabarru' costs and administration fee combined in ane account. In this case, according to fiqh muamalah perspective, gharar accurs in this contract, because tabarru' is for mutual help among the customers, and administrative fee is means income for company or part of the company's revenue. There is no clear information how much portion for tabarru' and how much portion for administrative fee. This condition imply gharar that prohibited by Islamic commercial law. This condition opposed fatwa DSN MUI Number 53. It also opposed fatwa Number 21 DSN MUI that regulated fund of tabarru' must be separated from investment fund and administrative fee.

H. Conclusions

From the discussion and analysis above, some conclusions can be drawn. Firstly, operasional mechanism of Syariah unit linked, especially in Prulink Syariah is combination between investment and protection (insurance) in one product. Protection of this product concreted to insurance scheme and riders based on choice of customer. Investment of this product concreted to an instrument based on unit trust or mutual fund.

Secondly, in its operational mechanism, many kinds of cost are in care of customers namely: contribution of tabarru' and cost of administration must be paid every month, cost of investment, and cost of switching. Whereas cost of acquisition (wakalah bil ujrah) is in care of customer for period 5 years. First and second year, cost of acquisition (wakalah bil ujrah) is same, namely 80% of total contribution each year, whereas for the third until the fifth is 15% of total contribution each year. It means that the time for paying cost of *wakalah bil ujrah* done by customer is very long. It influnces the amount of investment fund owned by customer. And what is more is about the kind of cost must be paid by customer be paid is so various. All those things will make investment fund of customer very small and finally will inflict a financial loss.

Thirdly, charging acquisition cost for 5 years contains elements of al-dzulm the customers, because customers of unit-linked pay something that exceeds the reasonable cost and also they are beared cost that is not their responsibility, namely cost of marketing of the company. In other hand, redundancy charges to customers with overlapping purposes happened. This condition also contains elements of al-dzulm the customers. Customers will suffer a financial loss. In this case, Prulink Sharia breached *la dharara wa la dhirara* principle that caused less in *Syariah compliance*.

Bibliography

Achsien, Iggi C. (2003), *Investasi Syariah di Pasar Modal.* Jakarta: Gramedia

Ahmad Gozali (2008), *Learn from the Expert 70 Solusi Keuangan,* Jakarta: Gema Insani Press

Ali, AM. Hasan (2004), *Asuransi Dalam Perspektif Hukum Islam*, Jakarta, Prenada Media.

Anis, Ibrahim *et al.* (t.t.), *al-Mu'jam al-Wasit,* juz. 2. Kairo: T.P.

Astiwara (2001), *Perbedaan Secara Syariah Asuransi Takaful Dengan Asuransi Konvensional Edisi 1*, Muamatuna.

Billah, Mohd. Ma'sum (2003a), *Islamic and Modern Insurance, Principles and Practices.* Petaling Jaya: Ilmiah Publishers

____ (2003b), *Islamic Insurance* (*Takaful*). Petaling Jaya: Ilmiah Publishers

Borhan, Joni Tamkin bin (2002), "The Framework and Practice of Islamic Insurance in Malaysia", dalam *AL-JAMI'AH Journal of Islamic Studies,* Vol. 40, No. 1, Januari-Juni 2002, Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga

Buang, Ahmad Hidayat (2000), *Studies in The Islamic Law of Contracts: The Prohibition of Gharar.* Kuala Lumpur: International Law Book Services

Dewan Syari'ah Nasional MUI dan Bank Indonesia (2006). *Himpunan Fatwa Dewan Syari'ah Nasional MUI.* Edisi Revisi Tahun 2006. Jakarta: CV Gaung Persada

Donggeng, Yayan Ilmayana (2005). *Sistem Informasi Pemasaran Asuransi Jiwa Besama Bumiputera 1912 Kantor Operasional Syariah Yogyakarta.*

Dyan, Ayu Dwi Agustin, "Komparasi Produk Takafulik Berdasar Tingkat Return dan Risiko pada PT Asuransi Takaful Keluarga", *Skripsi*, STIE Yogyakarta, 2008

Effendi, Masri Singarimbun dan Sofian (2000), *Metodologi Penelitian Survei,* Jakarta: Surya Grafindo

Fatwa Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia (DSN MUI) No. 51 tentang Akad Mudharabah Musytarakah Pada Asuransi Syariah.

Fatwa Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia (DSN MUI) No. 52 tentang Akad Wakalah Bil Ujrah Pada Asuransi & Reasuransi Syariah

Fatwa Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia (DSN MUI) No. 53 tentang Akad Tabarru' Pada Asuransi & Reasuransi Syariah.

Fatwa Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia (DSN MUI) No. 21 tentang Pedoman Umum Asuransi Syariah

Fiyruzabadi (1983), *al-Qamus al-Muhit,* juz. 2. Beirut: Dar al-Fikr

Ghani, Ab. Mumin Ab. (1999), *Sistem Kewangan Islam dan Pelaksanaannya di Malaysia.* Kuala Lumpur: Jabatan Kemajuan Islam Malaysia

Gunawan, Widjaja dan Almira Prajna (2006), *Reksadana dan Peran Serta Tanggungjawab Manajer Investasi dalam Pasar Modal.* Jakarta: Prenada Media

Hariwijaya dan Bisri (2001), *Teknik Menulis Skipsi Dan Thesis,* Yogyakarta, Zenith Publisher.

Hasan, Husain Hamid (1996), *Asuransi dalam Hukum Islam.* Jakarta: C.V. Firdaus.

Hayes, Frank E. Vogel dan Samuel L. (1998), *Islamic Law and Finance.* The Hague: Kluwer Law International

Heri Sudarsono (2003), *Bank Dan Lembaga Keuangan Syariah,* Jogjakarta., Ekonisia.

Humaisy, 'Abd al-Haq dan al-Husein Syawat (2001), *Fiqh al-'Uqud al-Maliyyah.* 'Amman (Jordan): Dar al-Bayariq.

Iqbal, Muhaimin (2006), *Asuransi Umum Syariah Dalam Praktik,* Jakarta, Gema Insani.

Ivamy, E R Hardy (1993), *General Principles of Insurance Law,* ed. 6. London: Butterworths

Jaziri, ‘Abd al-Rahman al- (t.t.), *Kitab al-Fiqh ‘ala al-Madhahib al-Arba‘ah*, juz. 2, Kairo: al-Maktabah al-Tijariyyah al-Kubra

Jazuli Akhmad (2002), *Metode Penelitian Bisnis,* Yogyakarta: Stie Widya Wiwaha

Jurjani, Ibn al-Hasan ‘Ali bin Muhammad bin ‘Ali al-Husayni al- (2000), *al-Ta‘rifat,* cet. 1. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah

Kasani, Imam ‘Ala’ al-Din Abu Bakr Ibn Mas‘ud al- (t.t), *Bada’i‘ al-Sana’i‘ fi Tartib al-Syara’i‘,* juz, 5. Beirut: Matba‘ah al-‘Asimah

Majalah Sharing, Edisi Mei 2009

Manzur, Abu al-Fadl Jamal al-Din Muhammad Ibn Mukarram Ibn (1954), *Lisan al-‘Arab*, juz. 4. Kaherah: al-Dar al-Misriyyah li al-Ta’lif wa al-Tarjamah

Mohamed, Izuddin Hj. (1989), *Insuran dan Hukum Islam.* Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka

Muhammad Syakir Sula (2004), *Asuransi Syariah Jakarta*., Gema Insani Press

Mukhlisin, Luqyan Tamanni dan Murniati (2013), *Sakinah Finance.* Solo: Tinta Media

Muslehudin, Mohammad (1978), *Insurance and Islamic Law.* Lahore: Islamic Publication Limited

Nafik, Muhamad HR (2009), *Bursa Efek dan Investasi Syariah.* Jakarta: Serambi

Nasution, Nurul Huda dan Mustafa Edwin (2007), *Investasi pada Pasar Modal Syariah.* Jakarta: Prenada Media Group.

Nawawi, Abu Zakariyya Muhyi al-Din bin Syaraf al- (t.t), *Majmu‘ Syarh al-Muhadhdhab,* juz. 9. Beirut: Dar al-Fikr

Obeid, Nayla Comair (1996), *The Law of Bussiness Contracts in the Arab Middle East*. London: Kluwer Law International

PSAK 108 sebagai Pernyataan Standar Akuntansi Keuangan untuk Akuntansi Transaksi Asuransi Syariah

Rahman, Afzalur (1979), *Economics Doctrines of Islam, Banking and Insurance,* Vol. 4. London: The Muslim Schools Trust London

Redja, George E. (2005), *Principles of Risk Management and Insurance.* Boston: Addison Wesley

Redzuan, Hendon et al. (2005), *Risiko dan I nsurans.* Petaling Jaya: Prentice Hall

Rini Permatahati (2006). *Pelaksanan Asuransi Syariah Pada Asuransi Jiwa Bersama Bumiputera 1912 Di Yogyakarta*

Rivai, Veithzal dkk (2007), *Bank and Financial Institution Management, Conventional and Sharia System.* Jakarta: Rajawali Press.

Rosly, Saiful Azhar (2005), *Critical Issues on Islamic Banking and Financial Markets.* Kuala Lumpur: Dinamas Publishing

Rusyd, Muhammad Ibn Ahmad Ibn Muhammad Ibn (1988), *Bidayah al-Mujtahid wa Nihayah al-Muqtasid,* juz. 2. Beirut: Dar al-Qalam

Sa‘id, Ahmad al- Syaraf al- Din (1982), *‘Uqud al-Ta’min wa ‘Uqud Daman al-Istithmar*. TTP: T.P

Sa’ari, Joni Tamkin bin Borhan dan Che Zarrina Binti (2003), “The Principle of Takaful (Collective Responsibility) in Islam and Its Practice in the Operation of Syarikat Takaful Malaysia Berhad”, dalam *Jurnal Usuluddin,* No. 17, 2003, Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Islam Universiti Malaya

Sadiq, Chaudhry Mohamad (1995), “Islamic Insurance (Takafol): Concept and Practice” dalam *Encyclopaedia of Islamic Banking and Insurance.* London: Institute of Islamic Banking and Insurance

Saleh, Nabil A. (1986), *Unlawful Gain and Legitimate Profit in Islamic Law.* Cambridge: Cambridge University Press.

Shorter Oxford English Dictionary (2002), ed. 5, Oxford: Oxford University Press

Suharsimi (2002), *Prosedur Penelitian,* Yogyakarta, Rineka Cipta.

Suwailem Sami al- (2000), "Towards an Objective Measure of Gharar in Exchange" dalam *Islamic,conomic Studies,* Vol. 7, No. 1 dan 2, Oktober 1999 dan April 2000

Syahatah, Husain (2006), *Asuransi Dalam Prespektif Syariah*, Jakarta.Sinar Grafika offset.

Syarbini, Muhammad al-Khatib al- (1958), *Mughni al-Muhtaj,* juz 2. Kaherah: Syarikah Maktabah wa Matba'ah Mustafa al-Babi al-Halabi wa Awladih

Taufiqurrahman, "Faktor-Faktor yang Mempengaruhi *Brand Switching* Peserta Asuransi dari Unit linked Syariah ke Konvensional di PT Asuransi Allianz Life Indonesia Cabang Banyuwangi", *Skripsi*, STIE Yogyakarta, 2012

Thani, Nik Norzrul *et al.* (2003), *Law and Practice of Islamic Banking and Finance.* Petaling Jaya: Sweet and Maxweel Asia

Wafa, Syed Mohd. Ghazali Wafa Syed Adwam *et al.* (2005), *Pengantar Perniagaan Islam.* Petaling Jaya: Prentice Hall Pearson Malaysia Sdn. Bhd.

Webster's Encyclopedic Unabriaged Dictionary of The English Language (1996), New York: Gramercy Books

Yusof, Mohd Fadzli (1996), *Takaful: Sistem Insurans Islam*. Kuala Lumpur: Utusan Publications & Distributors Sdn Bhd

Wawancara

Wawancara dengan EB, pemegang polis dan agen, 9 Oktober 2013

Wawancara dengan MI, pemegang polis, 8 Oktober 2013

Wawancara dengan RP, pemegang polis, 3 September 2013

Wawancara dengan WH, pemegang polis dan agen, 6 September 2013

Wawancara dengan ZZ, agen, 23 Oktober 2013

Website

http://priandoyo.wordpress.com/2010/05/05/akhirnya-unit-link-itu-saya-tutup/, diakses 5 Januari 2013

http://republika.co.id/unitlink-bikin-untung-atau-buntung-1-082448082.html, diakses 5 Januari 2013

The role of International Actor (European Union) in Indonesia-Aceh's Peace and Conflict Resolution

By Zulham[1185]

Abstract

The involvement of international agent in promoting peace and security settlement in overseas, gives promises and hope for the future There are two logical questions appeared when disputants in a conflict seek the involvement of a third party: Firstly, who should be selected, that what is generally accepted is a third party able to assist in finding satisfactory solution to all, and secondly, is what kind of role should it play, there has been an attempt to map the different forms of third parties' diplomacy assume in conflict resolution, by assisting to create a stalemate, launching negotiations or/and assisting in efforts to end the conflict. The term "intervention" has been used in international relation in many different ways. Intervention has been defined as "the dictatorial interference by a state in the affairs of another state for the purpose of maintaining or altering the actual condition of things "From gunboat diplomacy to humanitarian intervention.

Key Word: Conflict, Indonsea, Gerakan Aceh Merdeka, Peace and European Union

The Role of European Union (EU) in Indonesia-Aceh's Peace Process

Asia's global importance is growing apace. While the impressive economic performance of China and India are already well known, the increasing economic and political significance of ASEAN and it is largest economy, Indonesia, is increasingly attracting the attention of he world. That the development in Asia is also of global focus, is evident in fundamental international issues such as peace and security, economic and social development, including democracy and respect for human rights, stability of the world economy, and increasingly environmental issues[1186]. Nonetheless, the role of Europe in global security policy is constantly under transformation. Inquiries for European involvement in different conflict and crisis areas are increasing and the needs are both military and civilian by nature[1187]. In this context is seen the growing importance of ASEAN as a vital driver in fostering regional integration in Southeast Asia and in Asia as a whole, and resulting new opportunities for Europe and Southeast Asia to forge closer political and economics relations. Therefore, many European countries such as Sweden, Norway, Switzerland consider Indonesia a most strategic and important country[1188] GAM's long standing strategy is to internationalize the Aceh conflict. Since the movement's leaders went into exile in 1979, the lobbied the international community to pressure Indonesia into letting Aceh secede. This strategy gained momentum first with East Timor's successful bid for independence as a result of international involvement and then with the Geneva peace process, which GAM saw as a key to drawing in as many international players as possible[1189]. The reaction overseas was muted, with protests from abroad rare, and the Indonesian government interpreted the international community's relative silence as a sign of tolerance or even tacit support for it is action in Aceh. With western countries then focused about strengthening their military ties with Indonesia as part of the war against terror, this left

1185 Ketua Asosiasi Ilmu Politik Aceh (AIPA) dan Dosen Ilmu Politik Fisip Unimal-Aceh

1186 *Jakarta Post*, 21 April 2008

1187 Lahdensuo, Sami. (). Building peace in Aceh-observations on the work of the AAceh Monitoring Mission (AMM) and its liaison with local civil society. Finland: Crisis Management Initiative (CMI).

1188*Jakarta Post*, 21 April 2008

1189 Schulze, Kirsten. (2005). Between conflict and peace: Tsunami aid and reconstruction in Aceh. London. London School of Economics and Political Science.

the military free to launch what many Acehnese felt amounted to ethnic cleansing operations.[1190]

In November 1999, a GAM splinter group had approached President Martti Ahtisaari's staff through a neutral researcher, who had good contacts at the office of the president, as well as among the Indonesian military[1191]. However, many in Brussels still believed that European Union (EU) role in monitoring an eventual peace process was a risky political business because of Aceh's remoteness and relatively minor political importance for European Union member states.[1192]

At the time, president Ahtisaari was a serving as Finland's president, and Finland was holding it is first European Union presidency. On the one hand, this made the Finnish Foreign Ministry weaker since it is resources were overstretched by the duties of European Union presidency. This was a serious consideration for the Finnish Foreign Ministry to try to stay out of the conflict problems of Indonesia (Kivimaki & David Gorman, 2008: 9). So far, the international actors knew that Indonesia was a powerful sovereign state, with important domestic actors hostile to international involvement. Therefore, international involvement was largely on terms set, or at least tolerated by the Indonesian government.[1193]

At the same time, the official role of President Martti Ahtisaari, not only as the head of a small European nation, but some one in a role on top of the European Union, made Indonesia worried. Moreover, any new role for the international organization as part of resolution of the Aceh conflict aroused suspicion that this intervention could be a Trojan horse designed to back up another separatist agenda, therefore a condition Jakarta was not about to permit in Aceh[1194]. Furthermore, an international treatment of the Free Aceh Movement (GAM) could have put the GAM into international spotlight in par with the Indonesian government. In order to avoid this, Indonesia felt much more convenient with Hendry Dunant Center (HDC) facilitation and mediation, rather than with Japanese, Finnish or European Union role in the Aceh conflict[1195]. But the 'tsunami effect', the desire for the European Union to play a political role, institutional competition and the persuasive power of Ahtisaari translated into new political momentum[1196]. Aceh hit the international headlines on 26 December 2004, due to the huge oceanic earthquake followed by a tsunami that killed thousands, injured many more and wreaked havoc in this northern province of Sumatra, Indonesia, as well as many other parts of the Southeast Asia regions[1197].

In post tsunami, Malik Mahmud, GAM's chief mediator felt that Ahtisaari would be powerful enough to guarantee fair procedures with his international prestige and authority, so that the military superiority of the Indonesian government could not be used unfairly in the negotiations[1198]. GAM was

1190 Bivar, Caroline. (2005). Emerging from the shadows: the EU's role in conflict resolution in Indonesia. EPC issue paper No. 44. Europe Policy Center.

1191 Kivimaki, Timo. (2006). Initiating a peace process in Papua: actors, issues, process, and the role of the international community. Policy Studies 25. Washington: East-West Center.

1192Herrberg, Antje. (2008). The Brussels 'backstage' of the Aceh peace process. In Aguswandi & Judith Large (Eds.), Accord, Issue 20. Reconfiguring politics: the Indonesia-Aceh peace process (pp. 32-35). London: Conciliation Resources.

1193 Aspinall. Edward. (2008). Peace without justice? The Helsinki peace process in Aceh. Geneva. Switzerland. Center for Humanitarian Dialogue.

1194 Kirwan, Paul. (2008). From European to global security actor: the Aceh Monitoring Mission in Indonesia. In Michael Merlingen ad Ostrawskaite (eds.), European security and defence policy: an implementation perspective. London and New York: Routledge.

1195 Kivimaki, Timo. (2006). Initiating a peace process in Papua: actors, issues, process, and the role of the international community. Policy Studies 25. Washington: East-West Center.

1196 Herrberg, Antje. (2008). The Brussels 'backstage' of the Aceh peace process. In Aguswandi & Judith Large (Eds.), Accord, Issue 20. Reconfiguring politics: the Indonesia-Aceh peace process (pp. 32-35). London: Conciliation Resources.

1197 Bivar, Caroline. (2005). Emerging from the shadows: the EU's role in conflict resolution in Indonesia. EPC issue paper No. 44. Europe Policy Center.

1198 Kivimaki, Timo. (2006). Initiating a peace process in Papua: actors, issues, process, and the role of the international community. Policy Studies 25. Washington: East-West Center.

fully aware of the changed perception on the part of the Acehnese people. GAM also seriously affected as their supply sources were cut off by the tsunami disaster. This may have led to their readiness to compromise to reach a political solution[1199].

GAM readiness for the negotiations was not the first time as such have taken. A peace process begun in early 2000, mediated by the Swiss-based Henry Dunant Centre (HDC) non-governmental organization. Several agreements to bring a pause in, or an end to, hostilities failed because of the peace process. In may 2003, the talks finally collapsed, and the GAM negotiators in Aceh were arrested by the Indonesian military. A presidential decree imposing martial law was signed on the same day in Jakarta[1200]. The government of Indonesia (GoI) was considered Ahtisaari's prestige was naturally important to the Indonesian side, the fact that he was no longer acting as president appealed to the Indonesians. As a former president, his status no longer framed the negotiations so that it would be signal a *de facto* recognition of the state of Aceh. Also the unofficial position of Ahtisaari ensured that the peace talks process was fully controlled by the negotiating parties. Indonesia felt that Aceh was an internal affair so it would have been impossible to accept a negotiation process under some formal or official arrangement (Kivimaki & David Gorman, 2008: 11)[1201].

The international presence expanded hugely after the tsunami, but international agencies still face considerable restrictions in their ability to involve in peace building work. For instance, international agencies have reportedly not been granted permission to provide assistance to conflicts internally displace persons (IDPs) and it remains difficult to access many of communities where the conflict have been most hard, like in Central Aceh where both pro-government militias and GAM guerillas have a significant existence[1202].

Almost immediately, international non governmental organizations (NGOs) and foreign governments started posing questions about Indonesia's ulterior motive in asserting strict controls over the governments and foreign aid workers[1203]. Despite, opening the closed and military-controlled Aceh was not an easy move for Jakarta[1204]. The Indonesian military (TNI) which it self lost 199 soldiers and 19 marines in the tsunami, saw the arrival of some 3,000 foreign military troops, more than 2000 civilian foreign aid workers and dozens of journalists as a threat to its political influence and activities in Aceh[1205]. However, the opening up of Aceh to foreign assistance programmes in the aftermath tsunami was irreversible step that led to the consequential political developments[1206].

Within hours of the tsunami, Europe responded by providing immediate emergency relief support, followed a few days later by additional assistance for primary help services, epidemic early warning systems and psychological support for victims. Civil protection assessment and coordination experts were sent without delay to coordinate the distribution of European aid, particularly medical assistance and water purification and to assess further assistance needs, in close cooperation with local authorities

---

1199 Wanandi, Jusuf. (2008). Global, regional and national: strategic issues & linkages. Jakarta-Indonesia: Center for Strategic International Studies (CSIS).

1200 Acehnese Bulletin. (2005). Vol. 4 No. 1-3, January-March 2005. http//www.asnaonline.org.

1201 Kivimaki, Timo. (2006). Initiating a peace process in Papua: actors, issues, process, and the role of the international community. Policy Studies 25. Washington: East-West Center.

1202 Aspinall, Edward. (2005). Aceh/Indonesia, conflict analysis and options for systemic conflict transformation. Germany: Berghof Foundation for Peace Support.

1203 Zorge, James Van. (2005). High stakes in post-tsunami Aceh. Far Eastern Economic Review; Jan/Feb 2005; 168, 2; ABI/INFORM Global. p. 41-43.

1204 Gaillard, Jean-Christophe; Elsa Clave and Ilan Kelman. (2007). Wave of peace? Tsunami disaster diplomacy in Aceh, Indonesia. Elsevier Ltd. Doi:10.1016/j.geoforum. 2007.10.010. www.sciencedirect.com.

1205 Miller, Michelle Ann. (2009). Rebellion and Reform in Indonesia: Jakarta's security and autonomy policies in Aceh. London and New York: Routledge.

1206 Kirwan, Paul. (2008). From European to global security actor: the Aceh Monitoring Mission in Indonesia. In Michael Merlingen ad Ostrawskaite (eds.), European security and defence policy: an implementation perspective. London and New York: Routledge.

and other donors[1207].

Without international help and assistance, many Acehnese would have died in the aftermath of the tsunami, due to the hunger, sickness and deprivation[1208]. It meant the international goodwill to assist Aceh strongly depends the Indonsian government and the Free Aceh Movement (GAM) as well.[1209] So far, at first, the European humanitarian assistance just was limited to the tsunami affected victims and was not broader to the political and conflict assistance.

After having severe pressure from the international community on both the government of Indonesia (GoI) and the Free Aceh Movement (GAM), one month after tsunami and disaster, both parties welcomed to the peace talks or the purpose of permanent settlement to the conflict (Miller, 2009: 155). The Indonesian government seen the role that Crisis Management Initiative (CMI) and it is chairman Ahtisaari played was unofficial, informal and independent. This private diplomacy as was crucial, particularly Indonesian government, which did not want to internationalize domestic affairs[1210]. GAM's readiness for peace talks was underpinned by it is prime minister's saying Malik Mahmud that "Aceh had been in a conflict situation, but with the tsunami (that killed) more than 100,000 people) GAM saw that indeed the people in Aceh really needed peace. GAM took this opportunity to pursue peace negotiations. Also, at that time the international community came in throngs to Aceh to give humanitarian assistance and help to reconstruct Aceh. There was very strong voice in the international community that this was the time to continue negotiations. They were very supportive. GAM presumes they also monitored the progress of the previous negotiations collapsed, but this time, every one was very sympathetic with Aceh. While helping tsunami victims, they urged and supported this peace initiative"[1211] The following time, in response to the GAM's peace goodwill, president Susilo Bambang Yudhoyono (SBY) made his statement by saying "The government of Indonesia knew that a military solution would not bring permanent peace to Aceh. The peace accord achieved what no military campaign could ever deliver; an immediate end to the fighting, the surrender and destruction of arms, the elimination of GAM as a military threat, security for our citizens and social cohesions all without firing a bullet" [1212]

From the beginning, both the government and GAM recognized that having neutral international monitors in Aceh and an enforceable mechanism for resolving disputes over emerged violations would be crucial to the success of any agreement[1213], but without compromising Indonesian's sovereignty. Crisis Management Initiative (CMI) NGO was well placed for the mediation role given Ahtisaari's widely accepted impartiality as a mediator and access to networks with governments, with the added advantage of being a 'Nordic' presence in close geographical proximity to Sweden, where the GAM leadership was based[1214]. Therefore, CMI and its chairman president Ahtisaari were asked to facilitate talks between the government of Indonesia (GoI) and the Free Aceh Movement (GAM)[1215]. Martti Ahtisaari eventually received confirmation that the two parties had agreed to meet in late December

1207 *Jakarta Post*, 27 February 2006

1208 Wanandi, Jusuf. (2008). Global, regional and national: strategic issues & linkages. Jakarta-Indonesia: Center for Strategic International Studies (CSIS).

1209 Kassim, Yang Razali. (2005). The Aceh peace accord 2005: breakthrough, at least? IDDS Commentaries (44/2005), Singapore: Institute of Defence and Strategies Studies, NTU. Acehnese Bulletin. (2005). Vol. 4 No. 1-3, January-March 2005. http//www.asnaonline.org.

1210 Herrberg, Antje. (2008). The Brussels 'backstage' of the Aceh peace process. In Aguswandi & Judith Large (Eds.), Accord, Issue 20. Reconfiguring politics: the Indonesia-Aceh peace process (pp. 32-35). London: Conciliation Resources.

1211 *Jakarta Post*, 28 May 2006

1212 *International Herald Tribune*, 14 August 2006

1213 ICG, 15 August 2005

1214 Herrberg, Antje. (2008). The Brussels 'backstage' of the Aceh peace process. In Aguswandi & Judith Large (Eds.), Accord, Issue 20. Reconfiguring politics: the Indonesia-Aceh peace process (pp. 32-35). London: Conciliation Resources.

1215 CMI (2005). Annual Report 2005. Crisis Management Initiative. Finland. Available at: www.cmi.fi

2004, a few days before the Indian Ocean tsunami struck Aceh[1216]. Ahtisaari's CMI team studying and analyzing the 2002-2003 fail peace talks, consulting with individuals involved in that process, and trying at every stage to avoid the ambiguities and weakness that scuttled the Cessation of Hostilities Agreement (COHA)[1217].

The Finnish Foreign Ministry responded favourably to the involvement of Crisis Management Initiative (CMI) NGO and indicates it is readiness to facilitate the talks. It made clear that the government of Finland did not desire a political profile but would help technical support (venue, transportation and logistics, and security)[1218]. Although, the European is ASEAN's second largest export market and the third largest trading partner after the United States and Japan[1219], the European Union (EU) was not very interested in terms of Asia, it paid more attention on the Middle East, Balkans and Africa, as well as no direct enthusiasm in Brussels [1220].

As Bosnia-Herzegovina was the first European Union (EU) civilian crisis mission only started in 2003 and since then expectations for the European Union (EU) to respond to multiple needs have increased. So far, the majority of the EU civilian crisis management missions have been police mission and operations focusing on border assistance and rule of law issues[1221]. Other than Aceh Aceh's isolated place and relatively less political importance for European Union member states, there were several other crucial factors that had discouraged European Union (EU) to involve in, such as:

1. Diplomatic worry, while a successful mission would have the additional benefit of providing a substantial boast to political relations with Indonesia and those ASEAN countries involved in the mission, should the mission fail there could easily be political fallout resulting in a negative impact on the European Union's diplomacy in the region[1222].
2. The failure of the previous efforts. The stalemate of earliest peace talks to achieve a sustainable solution to the prolonged conflict had inflicted deep pessimism and hopeless among the people in Aceh as well as among international observers towards the chances of the peace process so succeed.[1223]
3. The parties commitment. There were questions over whether the government of Indonesia (GoI) and the Free Aceh Movement (GAM) were really committed to peace, how precarious the security situation was, and how fast monitors could be deployed.[1224]
4. Aceh case was not under the European Union (EU) Political security Committee (PSC) target. There was not much enthusiasm at the EU Political Security Committee (PSC) for monitoring in Aceh, the large number of European Union states didn't consider Aceh a priority for a European Union Security and Defence Policy (ESDP) mission despite its potential benefits from the ESDP

1216 Aspinall, Edward. (2005). The Helsinki agreement: a more promises basis for peace in Aceh? Policy Studies 20. Washington, USA: East-West Center.

1217 (ICG, 15August 2005: 5)

1218 Herrberg, Antje. (2008). The Brussels 'backstage' of the Aceh peace process. In Aguswandi & Judith Large (Eds.), Accord, Issue 20. Reconfiguring politics: the Indonesia-Aceh peace process (pp. 32-35). London: Conciliation Resources

1219 (*Jakarta Post*, 9 Decemebr 2005)

1220 Aspinall. Edward. (2008). Peace without justice? The Helsinki peace process in Aceh. Geneva. Switzerland. Center for Humanitarian Dialogue.

1221 Lahdensuo, Sami. (). Building peace in Aceh-observations on the work of the AAceh Monitoring Mission (AMM) and its liaison with local civil society. Finland: Crisis Management Initiative (CMI)

1222 Kirwan, Paul. (2008). From European to global security actor: the Aceh Monitoring Mission in Indonesia. In Michael Merlingen ad Ostrawskaite (eds.), European security and defence policy: an implementation perspective. London and New York: Routledge.

1223 Jarvinen, Traina. (). Aceh Monitoring Mission and the EU's role in the Aceh peace process. Available at www……

1224 Herrberg, Antje. (2008). The Brussels 'backstage' of the Aceh peace process. In Aguswandi & Judith Large (Eds.), Accord, Issue 20. Reconfiguring politics: the Indonesia-Aceh peace process (pp. 32-35). London: Conciliation Resources.

perspective[1225].

CMI and its chairman Ahtisaari used their networks to convince the European Union (EU) about the relevance of having a European led crisis management mission in Aceh (Lahdensuo, p. 18)[1226]. From the of February 2005, the CMI's president Martti Ahtisaari, was in daily contact with Avramovic to seek assistance from the European Union Commission for the Aceh peace negotiations. The submission of an application was not only once submitted by the CMI, but number of proposals were applied, each of reflecting lengthy discussions with Avramovic who worked with his hierarchy to find a suitable formula[1227].

Besides the proposal submission, an information exchange and dialogue between the European Union Council (EC) and CMI was undertaken in a trusting and constructive spirit. During the fourth round of negotiations high level representatives from the European Council and the Commission were accepted to participate in one day of the talks to assess the possibilities for peace and monitoring needs[1228]. Javier Solana was played an important role, as High Representative for the (CFSP), he also had a trigger effect that provided a sense of Common purpose between the two institutions: the Commission and the Council became stake holders in the peace process[1229]

The decision to deploy the European Union Mission was not such easy under the European Security and Defence Policy (ESDP) structure. While many member states saw chance to expand the reach of the ESDP to Asia and to demonstrate that the Union had matured into a serious international security player, others had concerns that the political and diplomatic risks to the European Union (EU) were high, while the short implementation time line coupled with the support requirements would be difficult to meet[1230]. The European Security and Defence Policy (ESDP) was established at the 1999 Cologne European Council Summit. Four years later the European Union (EU) embarked on its first operation, the EU Police Mission (EUPM) in Bosnia and Herzegovina. To date, the EU has launched both military and civilian crisis management operations, such as police, border control, rule of law training and peace monitoring missions[1231]. Seeing this hard debate among the EU member states over its involvement in the Aceh conflict, Ahtisaari had re-convinced the leaders of EU member states by taking the view that broader EU involvement would be advantages in the long run for support to any ensuing peace process [1232]. Eventually, the European Union was helped providing funding and support for the president Ahtisaari's mediation between the government of Indonesia (GoI) and the Free Aceh Movement (GAM) [1233]

Ahtisaari's CMI enjoyed the European Union's full support, in both legal and financial terms, and its efforts were based on Council Regulation No. 381/2001 establishing the Rapid Reaction Mechanism (RRM) it also fell within the scope of the RRM Policy Advice and Mediation Facility Decision

1225 Jarvinen (). Aceh Monitoring Mission and the EU's role in the Aceh peace process.

1226 Lahdensuo, Sami. (). Building peace in Aceh-observations on the work of the AAceh Monitoring Mission (AMM) and its liaison with local civil society. Finland: Crisis Management Initiative (CMI)

1227 Herrberg, Antje. (2008). The Brussels 'backstage' of the Aceh peace process. In Aguswandi & Judith Large (Eds.), Accord, Issue 20. Reconfiguring politics: the Indonesia-Aceh peace process (pp. 32-35). London: Conciliation Resources.

1228 Lahdensuo, Sami. (). Building peace in Aceh-observations on the work of the AAceh Monitoring Mission (AMM) and its liaison with local civil society. Finland: Crisis Management Initiative (CMI).

1229 Herrberg, Antje. (2008). The Brussels 'backstage' of the Aceh peace process. In Aguswandi & Judith Large (Eds.), Accord, Issue 20. Reconfiguring politics: the Indonesia-Aceh peace process (pp. 32-35). London: Conciliation Resources.

1230 Kirwan, Paul. (2008). From European to global security actor: the Aceh Monitoring Mission in Indonesia. In Michael Merlingen ad Ostrawskaite (eds.), European security and defence policy: an implementation perspective. London and New York: Routledge.

1231 Ladzik, Jeannette. (2009). EU military and civilian crisis management operations: the first six years. London: The Federal Trust and Global Policy Institute. www…

1232 Herrberg, Antje. (2008). The Brussels 'backstage' of the Aceh peace process. In Aguswandi & Judith Large (Eds.), Accord, Issue 20. Reconfiguring politics: the Indonesia-Aceh peace process (pp. 32-35). London: Conciliation Resources.

1233 *Jakarta Post*, 9 December 2005

2002-2004[1234]. By earning the European Union support, CMI was not the only actor involved. It was also supported by network of non-governmental organizations (NGOs), governments, international organizations and individuals. This helped CMI to concentrate on the facilitation or peace talks without compromising its impartiality. For CMI, right from the start, it was vital to plan the Aceh peace process with a multi levels as well as multi track approach. CMI knew its own limits and the vital importance of the political leverage regional organizations such as the European Union and governments could bring to the process, should it succeed[1235].

Conclusion

The European Union (EU) acceptance to participate in the Aceh peace process it was indicated that there was political and security shift within the EU member states. At first, Aceh was not priority important for EU's perspective. This change might be encouraged by several leading factors:

1. Economic interests. In recent decades, the European Union has envisaged that Asia will emerge as a world economy at some stage in the 21st century. To achieve its ambitions as a global player, the EU must treat Asia as not only a strategic but also an indispensable partner. Within this framework, the EU regards Indonesia as one of the most important players in the region [1236].
2. Expansion of EU's influence. The European Union wanted to utilize its experience elsewhere to assume a role that UN had played in the past.
3. EU as high donator. The European Union has funded the peace talks in Helsinki between Indonesian government and the Free Aceh Movement.
4. Tsunami and disaster, to which the European Union contributed approximately 500 million euros (more than any other group)[1237].
5. EU as global and American competitor. Nonetheless, from a political and a strategic perspective, the European Union has not just seen motivated by a desire to assist the humanitarian operations carried out by the United States and other countries in Aceh. It also wanted to show its commitment to the idea that conflicts should and can be solved through diplomacy, as well as strong aspiration to get closer to and acquire visibility in Asia[1238].

Besides the above mentioned reasons on the EU's future economical, security, strategy and political objectives, its main ambition was to lead the world after America and United Nations is EU's main purpose in the future. This aim was not well achieved without involving directly in the conflict peace settlement around the world as well as providing financial assistance other than technical help. It was possible opportunity for the European Union to expand its influence throughout the world, since many recent disputed countries need the role of EU's involvement rather than the United States or the United Nations as well. Many observed that the EU's role more neutral in resolving the respective countries internal conflicts, such as its role in Sudan, Africa, Middle East, Bosnia-Herzegovina. Therefore, Indonesia had no doubt on EU's impartiality and neutrality as well as its ambiguity. Likewise, the free Aceh Movement (GAM) has seen EU as more promised institution which could mediate the Aceh conflict resolution and make pressure on Indonesia.

1234 Bivar, Caroline. (2005). Emerging from the shadows: the EU's role in conflict resolution in Indonesia. EPC issue paper No. 44. Europe Policy Center.

1235 CMI (2005). Annual Report 2005. Crisis Management Initiative. Finland. Available at: www.cmi.fi

1236 Bivar, Caroline. (2005). Emerging from the shadows: the EU's role in conflict resolution in Indonesia. EPC issue paper No. 44. Europe Policy Center.

1237 Issues and Insights. (2006). Regional peacekeeping and peace building: a review of the work of the 2nd meeting of the CSCAP Study Group on peacekeeping and peace-building in the Asia Pacific. Vol. 6-No. 10 July. Honolulu. Hawaii: Pacific Forum CSIS.

1238 Bivar, Caroline. (2005). Emerging from the shadows: the EU's role in conflict resolution in Indonesia. EPC issue paper No. 44. Europe Policy Center.

Bibliography

Schulze, Kirsten. (2005). Between conflict and peace: Tsunami aid and reconstruction in Aceh. London. London School of Economics and Political Science.

Bivar, Caroline. (2005). Emerging from the shadows: the EU's role in conflict resolution in Indonesia. EPC issue paper No. 44. Europe Policy Center.

Herrberg, Antje. (2008). The Brussels 'backstage' of the Aceh peace process. In Aguswandi & Judith Large (Eds.), Accord, Issue 20. Reconfiguring politics: the Indonesia-Aceh peace process (pp. 32-35). London: Conciliation Resources.

Aspinall. Edward. (2008). Peace without justice? The Helsinki peace process in Aceh. Geneva. Switzerland. Center for Humanitarian Dialogue.

Kirwan, Paul. (2008). From European to global security actor: the Aceh Monitoring Mission in Indonesia. In Michael Merlingen ad Ostrawskaite (eds.), European security and defence policy: an implementation perspective. London and New York: Routledge.

JakartaPost,21April2008.Availableatwww.thejakartapost.com/news/2008/04/21/indonesia-can-do-more-good-asia.html

Lahdensuo, Sami. (). Building peace in Aceh-observations on the work of the AAceh Monitoring Mission (AMM) and its liaison with local civil society. Finland: Crisis Management Initiative (CMI).

Aspinall, Edward. (2005). Aceh/Indonesia, conflict analysis and options for systemic conflict transformation. Germany: Berghof Foundation for Peace Support.

Wanandi, Jusuf. (2008). Global, regional and national: strategic issues & linkages. Jakarta-Indonesia: Center for Strategic International Studies (CSIS).

Zorge, James Van. (2005). High stakes in post-tsunami Aceh. Far Eastern Economic Review; Jan/Feb 2005; 168, 2; ABI/INFORM Global. p. 41-43.

Gaillard, Jean-Christophe; Elsa Clave and Ilan Kelman. (2007). Wave of peace? Tsunami disaster diplomacy in Aceh, Indonesia. Elsevier Ltd. Doi:10.1016/j.geoforum. 2007.10.010. www.sciencedirect.com.

Aspinall, Edward. (2005). The Helsinki agreement: a more promises basis for peace in Aceh? Policy Studies 20. Washington, USA: East-West Center.

ICG (International Crisis Group). (2005). Aceh: a new chance for peace. Asia Briefing No. 40. 15 August 2005. Jakarta/Brussels.

Miller, Michelle Ann. (2009). Rebellion and Reform in Indonesia: Jakarta's security and autonomy policies in Aceh. London and New York: Routledge.

Jakarta Post, 27 February 2006. Available at www.thejakartapost.com/news/2006/02/27/cooperation-favor-peace-and-develpoment.html

Kassim, Yang Razali. (2005). The Aceh peace accord 2005: breakthrough, at least? IDDS Commentaries (44/2005), Singapore: Institute of Defence and Strategies Studies, NTU. Acehnese Bulletin. (2005). Vol. 4 No. 1-3, January-March 2005. http//www.asnaonline.org.

Jakarta Post, 25 May 2006. Available at www.thejakartapost.com/news/2006/05/28/malik-makhmud-we-have-be-realistic.html

International Herald Tribune. (14 August, 2006). Building permanent peace in Aceh. http://www.Presidenri.go.id/index.php/-eng/wawancara/2006/08/14/100.html.

Jakarta Post, 9 December 2005. Available at www.thejakartapost.com/news/2005/12/09/asean-and-eu-25-years-partnership-peace.html

Jarvinen, Traina. (). Aceh Monitoring Mission and the EU's role in the Aceh peace process. Available at http://www.hsrgroup.org/images/stories/Documents/ISA2007/isa07_proceeding_179085.pdf

CMI (2005). Annual Report 2005. Crisis Management Initiative. Finland. Available at: www.cmi.fi

Issues and Insights. (2006). Regional peacekeeping and peace building: a review of the work of the 2nd meeting of the CSCAP Study Group on peacekeeping and peace-building in the Asia Pacific. Vol. 6-No. 10 July. Honolulu. Hawaii: Pacific Forum CSIS.

Ladzik, Jeannette. (2009). EU military and civilian crisis management operations: the first six years. London: The Federal Trust and Global Policy Institute.

Kivimaki, Timo. (2006). Initiating a peace process in Papua: actors, issues, process, and the role of the international community. Policy Studies 25. Washington: East-West Center.

ICG (International Crisis Group). (2005). Aceh: a new chance for peace. Asia Briefing No. 40. 15 August 2005. Jakarta/Brussels.

Wanandi, Jusuf. (2008). Global, regional and national: strategic issues & linkages. Jakarta-Indonesia: Center for Strategic International Studies (CSIS).

Kontribusi Politik Patriarki Nyai Abidah Maksum

Oleh: Inda Kartika, MA.Pol.

IAIN Bengkulu

ABSTRAK

Penelitian ini menunjukkan, politik bagi perempuan suatu pola privat yang mendorong perempuan untuk memasuki wilayah politik praktis. Nyai Abidah Maksum melakukan dekonstruksi terutama dalam bidang politik dengan menjadi anggota Konstituante pada Pemilu 1955, anggota DPRD, Hakim Agama dan pimpinan pesantren yang bertindak sebagai guru bagi santri laki-laki dan perempuan. Keterlibatannya tersebut menunjukkan sikap revolutif. Bagi kalangan pesantren dan masyarakat Jawa, keterlibatan publik Nyai merupakan terobosan yang mendobrak tradisi, yang biasa berlaku dalam masyarakat pada masa itu. Fakta bahwa faktor keturunan menyebabkan akses yang memudahkan generasi penerusnya menjadi tokoh-tokoh besar, tentu tidak dapat dihindarkan.

Dalam penelitian yang mengangkat judul "Dekonstruksi Politik Patriarki: Nyai Abidah Maksum", pertanyaan utama dari judul tersebut ialah apakah peran politik Nyai Abidah Maksum menunjukkan dekonstruksi politik patriarki, jika benar apa pola yang dirinya tempuh?

A. Metodologi

Metode penelitian dalam penelitian ini, adalah Etnografi dengan analisa Kualitatif, yang bertujuan mendokumentasikan kehidupan dan aktivitas perempuan, memahami perempuan dari perspektif perempuan dan mengkonseptualisasikan prilaku perempuan sebagai ekspresi dari konteks sosial. Metode ini dilakukan dengan observasi, partisipasi, analisis arsip (buku, dokumen resmi, dan catatan harian), *oral history* dan wawancara. Pendekatan studi Islam dan Politik dilakukan untuk menghasilkan analisa akurat yang menunjukkan dekonstruksi politik patriarki Nyai Abidah Maksum. Metode ini di gunakan oleh Shulamitz Reinharz dalam Feminist *Methods in Social Research* (1992:46) dan penelitian etnografi dengan mode pengambilan data secara *oral history* yang dirujuk dari Vincent Crapanzano dalam Vincent Crapanzano, *Tuhami: Portrait of a Moroccan* (1980:ix), dan Konstanstinos Retsikas, peneliti *School of Oriental and African Studies* yang menulis *Being and Place: Movement, Ancestors, and Personhood in East Java,* (2007: 969-986).

B. Hasil Penelitian

Penelitian terdahulu yang relevan menguraikan teori, temuan dan bahan penelitian lain yang diperoleh dari acuan, yang dijadikan landasan untuk melakukan penelitian yang diusulkan sehingga jelas distingsi studi yang akan dilakukan. Uraian dalam penelitian terdahulu yang relevan diarahkan untuk menyusun kerangka atau konsep yang akan digunakan dalam penelitian.

Penelitian ini diawali dengan menelusuri jejak Nyai Abidah melalui penelitian sebelumnya, yang meneliti tentang tiga generasi perempuan dari Tebuireng ditulis oleh Eka Srimulyani dalam *Women From Islamic Education Institutions in Indonesia; Negotiating public Space* (2012). Secara singkat penelitian tersebut memaparkan kontribusi tiga Nyai dari lingkungan pesantren tradisional yakni Tebuireng, dimana kiprah ketiga tokoh itu melebihi kemampuan pada umumnya perempuan di Indonesia, meski kegiatan yang lazim dilakukan perempuan pada saat itu hanya berkutat di wilayah domestik. Apa yang dialami Nyai Khoiriyah, Nyai Abidah, dan Nyai Mahsuna memerlihatkan relasi gender yang dinamis, dalam artian mereka dapat menegosiasikan perannya untuk menentukan pilihan-pilihan sosial berada di wilayah publik atau privat.

Penelitian Eka mengeksplorasi kehidupan perempuan dengan latar belakang pesantren, keturunan K.H Hasyim Asy'ari, seorang Kiai besar pendiri Nahdlatul Ulama. Stigmatisasi yang menempel pada perempuan dari pesantren atas peranannya, dimana seharusnya perempuan ini menjadi pemegang otoritas utama karena putri kandung dari pemilik pesantren, tapi banyak contoh kasus sering ditemukan mereka tidak berdaya direbut haknya karena mereka 'perempuan'. Dari penelitian ini terungkap, formula kapasitas perempuan dan kualitas sebagai pemegang otoritas dapat menegosiasikan antara hak privat dan publik

Dalam penelitian Leila Ahmed *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate* yang diterbitkan pada tahun 1992, memaparkan berbagai kelompok, etnis, dan perbedaan agama di luar penganut Islam telah membentuk corak Islam yang berawal penyebarannya dari Timur Tengah, dengan kata lain Islam secara budaya terbentuk dalam formasi kawasan dimana dia hadir. Maka hal ini menyebabkan Islam sangat identik dengan budaya masyarakat Arab terdahulu, tidak melestarikan ajaran Islam yang sesungguhnya. Padahal ruh egalitarianisme sangat kental tersirat dalam al-Qur'an surat 33 ayat 35, melebihi sikap agama monoteistik lainnya, sebagai contoh seruan mengenai persamaan moral dan spiritual antara laki-laki dan perempuan. Meski penelitian tersebut mengambil lokasi di Timur Tengah dan Afrika Utara namun logika interpretasi agama yang ditelusuri Leila mampu menerobos sekat lintas budaya yang memisahkan perempuan di berbagai negara. Artinya bahwa dimanapun Islam dipraktekkan sebagai sebuah kepercayaan dan ritual, maka pemikiran Leila dapat digunakan dalam mendekonstruksi budaya patriarki yang dialami perempuan Islam, termasuk Indonesia.

Kehilangan perempuan dalam peta ilmiah, karena otoritas patriarki yang menelusup dalam bangunan pengetahuan yang menjadikan kekuasaan laki-laki terhadap perempuan, yang "tersembunyi" dalam sejarah.*"Hidden from History"* kata Sheila Rowbotham (1976) dalam bukunya yang berjudul *Hidden From History: Rediscovering Women in History. From the 17th Century to the Present*. Pandangan ini tidak lain disebabkan oleh penelitian dan penulisan sejarah yang cenderung pada masalah sekitar politik dan kekerasan, yang menurut Kuntowijoyo dalam bukunya *Metodologi Sejarah* (1994:94), merupakan "dua hal yang selalu menjadi milik kaum laki-laki," sejarah bersifat androsentris (2002:71) oleh karena itu rekonstruksi sejarah kita bercorak androsentris, karena sejarah berpusat pada kegiatan kaum laki-laki". Hal ini pun kemudian oleh Ann D. Gordon dalam artikelnya yang berjudul *"The Problem of Women's History"* (1995: 76) memaparkan bahwa sejarahwan mengabaikan kaum perempuan karena dalam pikiran mereka yang signifikan adalah yang nyata di bidang politik dan ekonomi.

Keterlibatan perempuan dalam bidang politik di Indonesia sebenarnya bukan merupakan hal baru karena perempuan telah turut serta secara aktif dalam pergerakan kebangsaan. Sebelum datangnya kolonialisme juga telah dikenal beberapa nama dalam sejarah politik bangsa, seperti Sultan Sri Ratu Alam Safiatuddin Johan Berdaulat, yang dinobatkan memerintah pada tahun 1641–1675 di Aceh, Siti Aisyiah W.Tenriolle dari Ternate, Sanggramawijaya yang menjadi tangan kanan Airlangga, dan tokoh-tokoh lain.

Terdapat paling tidak 3 dimensi catatan sejarah Indonesia yang seringkali bias tersebut, menurut Anne, *Imperial Lether: Race, Gender, and Sexuality in the Colonial Context* (1995: 66) menggambarkan secara faktual peran penting yang melegitimasi keberadaan perempuan dan keutamaannya sebagai turut memberikan sumbangsih dalam peta sejarah Indonesia. Pertama, perempuan akan muncul dalam lembaran berarti apabila dia terekam dalam ingatan peneliti sejarah, memanggul senjata bahkan memimpin sekumpulan prajurit tempur yang kebanyakan laki-laki yang memerlihatkan bahwa perempuan memiliki kekuatan yang tidak bisa disepelekan oleh laki-laki.

Asumsi kedua, diperkuat Lisa Adkins, *Gendered Work: Sexuality, Family and The Labour Market* (1995: 40), perempuan juga memiliki tempat dalam catatan sejarah ketika kebutuhan industri mengampanyekan keterlibatan perempuan untuk 'diperas' tenaganya didalam pekerjaan-pekerjaan yang memberikan kontribusi sebagai penyokong kapitalis ekonomi yang nilai potensi kapabilitasnya

dihargai dengan nilai setengah dari kaum laki-laki. Pada posisi tersebut menurut Ratna Saptari dan Brigitte Holzner, *Perempuan: Kerja dan Perubahan Sosial* (1997: 51) perempuan dipolitisir untuk giat membangun bersama jenis kelamin lain, diberikan justifikasi untuk dapat keluar dari ruang domestik, namun disisi lain pembiaran atas beban ganda yang diderita oleh perempuan acap kali tidak mendapatkan pembelaan budaya yang berimbang atas resiko yang seharusnya menjadi tanggungjawab bersama antara relasi laki-laki dan perempuan didalam ruang domestik tersebut. Kemudian asumsi ketiga, perempuan akan disebutkan dalam catatan sejarah ketika mobilisasi massa dilakukan pada periodesasi pengumpulan suara mengusung kekuatan laki-laki dalam suatu pengambilan suara yang menentukan pada masa Pemilu. Pada fase ini Kamla Bhasin, *Menggugat Patriarki* (1984: 1) perempuan diaffirmasi melalui undang-undang sebagai propaganda negara menyukseskan proses kontinyuitas pemerintahan yang sedang berjalan, sehingga kepatuhan perempuan adalah modal penting, karena persentase jumlah perempuan yang signifikan menguntungkan pemerintah dalam hal ini Kamla Bhasin memaknai prokreasi tersebut sebagai politik patriarki.

Kepatuhan-kepatuhan sosial perempuan tidak terlepas dari ideologi *nature* dan *culture* atau obyek dan subyek dimana perempuan ditempatkan sebagai obyek dalam dunia laki-laki *(culture)*. Dari sini dapat diinterpretasikan bahwa laki-laki telah menegaskan dan melestarikan kekuasaannya melalui berbagai instrumen, termasuk melalui seks. Michel Foucault, *Seks dan Kekuasaan* (1997: 105), memang telah menjadi wilayah penting tempat hubungan kekuasaan laki-laki dan perempuan dipraktekkan dan diuji.

Persoalannya kemudian adalah dirunut Simeone de Beauvoir, *The Second Sex,* (1993: 751), mengapa laki-laki harus mensubordinasi perempuan dan mengapa ia 'takut' bahwa perempuan akan merebut kekuasaan itu? Senada dengan Rosemarie Putnam Tong, *Pemikiran Feminis: Pengantar Paling Konfrehensif kepada Aliran Utama Pemikiran Feminis* (2005: 15) Apakah hal ini berkaitan dengan apa yang dikatakan Simone de Beauvoir bahwa laki-laki yang membangun dunia, sehingga laki-laki ingin menjaganya dari gangguan perempuan. Akan tetapi, mengapa perempuan dianggap sebagai pihak yang potensial untuk mengganggu kekuasaan itu?

Untuk itu dalam penelitian ini, peneliti akan memaparkan terlebih dahulu penelitian sejenis yang dapat mendukung penelitian ini, berawal Fatima Mernissi dalam *The Veil and The Male Elite* (1991:195) yang mendeskripsikan masa nabi Muhammad saw adalah masa dimana tidak ada keraguan memberikan ruang publik untuk aktivitas perempuan, Mernissi mempertanyakan kenapa sosok perempuan sebagai 'budak' pada masa kejayaan Islam Harun al-Rasyid lebih sering ditonjolkan dibanding masa Rasulullah, dimana Umm Salama, A'isha perempuan-perempuan pintar yang memimpin umat yang sangat gemilang tidak mendapatkan tempat dihati muslim masa kini.

Dalam *Patriarchal Attitudes: Women in Society*, karangan Eve Figes yang menyebutkan:

> *in a pathriarchal society male dominance must be maintained at all costs, because the person who dominates cannot conceive of any alternative but to be dominated in turn. And sex act becomes symbolic of that situation—the man who lies on top of the woman is literally in the 'superior' position, and by doing so he controls the whole of the sex act.*

Patriarki yang telah mendominasi sebuah masyarakat, dimana laki-laki berperan sebagai pencari nafkah, maka kaum lelaki berperan superior terhadap keseluruhan hidup perempuan, dominasi seks yang diawali dari ranah pernikahan.

Penelitian ini hadir dengan asumsi, realitas patriarki adalah produk budaya yang tereduksi dari pemilahan seks yang dapat diselesaikan dengan pendekatan agama. Dan implikasinya terhadap peran politik perempuan adalah kemandirian publik perempuan. Meski perempuan berada dalam lingkaran domestik namun dengan pemahaman Islam atau agama yang baik maka relasi suami istri di dalamnya dapat mengantarkan perempuan mendapatkan posisi yang terbaik di tengah masyarakatnya.

Kate Millet dalam *Sexual Politics*, menyatakan bahwa hubungan laki-laki dan perempuan dalam masyarakat bersifat politis, hubungan politis disini bagi Kate didefinisikan sebagai hubungan yang disandarkan pada struktur kekuasaan, suatu sistem masyarakat yang mana satu kelompok manusia dikendalikan oleh kelompok manusia lainnya (2000:23). Dalam hal ini terjadi ketidakseimbangan peran antara laki-laki dan perempuan meski Kate menengarai secara psikologinya, patriarki yang terselubung dalam moral manusia yang dibudayakan, tuntutan agama yang melanggengkan akar patriarki adalah objek ketidaksetaraan perempuan dan laki-laki.

Khofifah Indar Parawansa dalam buku yang ditulis dari pergulatannya sebagai tokoh pembaharu perempuan kontemporer Indonesia, *Mengukir Paradigma Menembus Tradisi: Pemikiran Tentang Keserasian Jender*, untuk mengadvokasi peran perempuan di era kekinian Indonesia, dalam pemikirannya ini, keserasian jender adalah tidak adanya diskriminasi antara perempuan dan laki-laki, sehingga mereka mempunyai akses, kesempatan kontrol atas pembangunan serta memperoleh manfaat yang setara dan adil dalam pembangunan. Perwujudan keserasian jender juga meliputi penghapusan disriminasi dan ketidakadilan struktural.

Jender adalah kebanyakan masalah dari akar pengkotak-kotakan perempuan dan ruang publik. Untuk itu penulis akan mengingatkan pembaca apakah jender itu. Apa sesungguhnya akar diskriminasi terhadap perempuan itu?

Jender dalam *Dictionary of Feminist Theories* (2002:177). didefinisikan sebagai kelompok atribut dan prilaku yang dibentuk secara kultural yang ada pada laki-laki atau perempuan sudah cukup baik mendapat sambutan di Indonesia. Dengan berlandaskan pada teori yang menempatkan pandangan bahwa jenis kelamin adalah biologis dan prilaku jender adalah konstruksi sosial. Pembedaan tersebut adalah cara masyarakat memandang laki-laki dan perempuan. Maggie Humm dalam penjelasan lanjutannya mengatakan bahwa pembedaan jender merupakan sistem yang kompleks yang mempertegas dominasi laki-laki. Tugas teoritis feminisme adalah bagaimana mengakhirinya. Polaritas yang muncul sangat mendasar dalam konstruksi jender karena masing-masing jender dikonstruksi sebagai lawan dari yang lain. Dalam *The Dialectis of Sex*, Firestone menyatakan bahwa jender membedakan unsur setiap aspek kehidupan kita dengan kerangka yang tak terbantah.

Linda Rae Bennet *Single Women, Sexuality and Reproductive Health in Contemporary Indonesia* (2005:2). menulis konstruksi jender pada setiap budaya, agama, dan kelas sosial berbeda-beda, demikian pula budaya, agama dan kelas sosial berbeda-beda. Demikian pula konstruksi kelas bawah dengan kelas atas berbeda pula, sebagai contoh, budaya di Sumatera Utara dengan Jawa berbeda tetapi pada kedua kebudayaan tersebut memiliki suatu konstruksi yang menempatkan perempuan pada posisi subordinatif. Posisi subordinatif tersebut mengakibatkan relasi kekuasaan yang tidak berimbang dimana perempuan tergantung pada laki-laki hingga membuat perempuan tidak memiliki kekuatan. Inilah akar penindasan terhadap perempuan.

Gambaran dunia yang diberikan oleh Simone de Beauvoir dalam *The Second Sex* sebagai milik lelaki tidaklah berlebihan. Perempuan tidak mendapat tempat di dalamnya. Dalam berbagai perkembangan yang memerlihatkan peluang perempuan semakin terbuka luas, sesungguhnya merupakan perkembangan semu karena hubungan yang timpang mengalami reproduksi dalam dunia baru yang dimasuki perempuan. Menurut Peter Berge dan Thomas Luckman (1979:19), paham Eksistensialisme dalam pemikiran Beauvoir sangat memengaruhi hadirnya analogi kritis, dimana keberadaan perempuan pada masanya tidak memiliki legitimasi *vis a vis* masyarakat.

Sistem patriarki yang berpihak kepada kaum pria membedakan wilayah publik dan wilayah privat, dan penyebutan domestik dianggap sebagai wilayah kaum perempuan sebagai pihak yang lemah dan tidak memiliki kekuatan. Dengan demikian, perempuan tidak mempunyai kekuatan potensi tawar, untuk bernegoisasi menunjukkan kapabilitasnya. Banyak adat atau budaya yang menempatkan perempuan sebagai properti, sebagai milik dan benda (Rosemarie:2005). Dalam kebudayaan tersebut perempuan

tidak dipandang sebagai manusia atau sebagai subyek melainkan sekedar obyek yang bisa dibeli. Itulah mengapa banyak adat dan budaya yang memberlakukan, pembelian terhadap perempuan.

Tegasnya, akar persoalan diskriminasi perempuan adalah konstruksi jender yang bias laki-laki (sistem patriarki). Sistem patriarki adalah suatu sistem dimana kaum laki-laki menindas dan menghisap kaum perempuan. Sistem patriarki membedakan secara tajam antara sektor publik dan sektor privat. Eva Figes Sektor privat domestik diperuntukkan bagi perempuan sementara sektor publik identik dengan laki-laki (1986:17).

Dalam buku karya Siti Musdah Mulia berjudul *Menuju Kemandirian Politik Perempuan (Upaya Mengakhiri Depolitisasi Perempuan di Indonesia),* mengatakan pengalaman perempuan yang mengatur roda kegiatan dalam rumah tangga dimana perempuan memiliki otoritas yang memegang legitimasi dalam mengurus urusan yang berkaitan dengan berjalannya kegiatan diwilayah tersebut, maka perempuan harus menggunakan potensi tersebut untuk memasuki wilayah politik ataupun mengambil posisi sebagai penentu kebijakan di ranah publik.

Sylvia Walby *Theorizing Patriarchy* (1990: 20) menyebutkan patriarchy as a system of social structures and practices in which men dominate, oppress an exploite women. Sylvia menjelaskan bahwa dalam wacana struktur sosial yang melatarbelakangi hal tersebut sangat jelas berasal dari dampak determinisme[1239] biologis dan ide yang berkembang bahwa setiap individu laki-laki adalah diposisi dominan dan setiap perempuan tersubordinasi.

Christine Delphy dan Diana Leonard dalam buku *Familiar Exploitation: A New Analysis of Marriege in Contemporary Western Societies* (1992), memformulasikan tidak memandang eksploitasi perempuan dalam mode produksi domestik sebagai satu-satunya landasan ketertindasan perempuan. Aspek lain yang jelas-jelas material dari kondisi perempuan adalah posisi mereka yang tidak menguntungkan dalam pasar tenaga kerja. Artinya adalah dalam penelitian tersebut kehidupan rumah tangga tidak sertamerta menyebabkan pelanggengan patriarki melainkan sistem diluar itulah yang selalu menjaga kelestarian patriarki.

Perempuan masih dilengkapi atribut kultural yang seringkali menjadi pembatas gerak perempuan di sektor publik, termasuk dunia politik. Penelitian ini menjelaskan tentang peran politik perempuan yang masih dibelenggu patriarki maka posisi peneliti menggunakan analisis Luky Sandra dalam penelitian yang berjudul *Marjinalisasi Perempuan dalam Politik pada Pemilu* (2009:36).

Syafiq Hasyim (2010:24) dalam bukunya *Bebas Dari Patriarkisme Islam* mengatakan, tesis penting dari buku ini adalah bahwa ”patriarkhisme merupakan suatu *crafting* di dalam Islam, karena tidak memiliki dasar dan pijakan yang kuat di dalam Islam. Karena patriarkisme adalah *crafting*, maka ia bukan darah dan daging Islam, dan sangat mungkin untuk dihilangkan”. Yang dimaksud dengan patriarkisme Islam disini adalah ”sebuah cara pemaknaan oleh kalangan tertentu, apakah itu karena akibat budaya, politik, peran sosial dan sejarah tertentu, yang menghasilkan pernyataan bahwa Islam itu agama yang memihak kepada ideologi patriarkhi”.

Kemerdekaan Wanita dalam Keadilan Sosial Islam, Hashemi Rafsanjani (1992:11) mengatakan, persoalan hak serta tanggung jawab laki-laki dan perempuan menurut pandangan keadilan sosial Islam diperhatikan dan dibahas secara seksama.

Sepanjang urusan kehidupan, Islam telah membuat laki-laki dan perempuan mempunyai nilai yang sama, sesuai dengan takarannya. Dengan pendidikan, perempuan bisa menyadari bahwa peranan kaum muslimah tidak terbatas di rumah, mengandung, dan melahirkan anak saja.

1239 Determinisme yaitu suatu pendekatan yang hanya melihat esensi realitas sosial pada satu aspek saja.

1. Dekonstruksi Politik

Dekonstruksi politik dalam penelitian ini, menunjukkan pola pembongkaran pemikiran kontradiktif menjadi pemikiran yang dapat diterima pada tataran lintas pemikiran. Pemahaman ini dapat dirujuk melalui analisa Michel Foucault dalam *Sex, dan Kekuasaan* (2000: 202), dari intisari pemikirannya tersebut ditemukan pengungkapan bahwa hal-hal bisa terjadi berbeda dari suatu posisi kontradiksi. Dekonstruksi politik yang dimaksud dalam tesis ini adalah pembongkaran ide-ide politik yang muncul dari keadaan kontradiktif. Pengumpulan data-data penelitian yang berdasarkan *oral history* dari perjalanan karir publik Nyai Abidah Maksum dengan problematika yang bersifat revolutif pada era Indonesia pra kemerdekaan sampai pasca kemerdekaan akan menampilkan uraian yang berupa eksplanasi dekonstruksi. Hasan Hanafi dalam *Islamologi 1, 2, dan 3* (2004) memuat hikmah yang menjembatani pemikiran antara tradisi dan masa kini sebuah formulasi pemikiran yang mendeskripsikan dekonstruksi pemikiran Islam. Analisa John L. Esposito dalam *The Future of Islam* (2010:195) setidaknya dapat pula menjadi bahan rekonstruksi akademis, dimana mendialogkan antara Islam yang hidup pada masa klasik dan Islam kekinian seharusnya dibaca untuk mereproduksi Islam dalam wajah yang 'penuh cinta'.

Nyai Abidah Maksum mengawali karir publiknya sebagai guru di pesantren Seblak-Tebuireng, Jombang. Dia dilahirkan pada tahun 1924, adalah cucu KH Hasyim As'arie, ulama pendiri organisasi Nahdlatul Ulama. Sebagai Kiai yang dikenal karena keilmuan agama dan pemimpin pesantren tradisional, Hasyim Asy'arie memerlihatkan kebijakan-kebijakan moderat, terutama dalam hal memberikan kesempatan pendidikan yang memadai bagi anggota keluarganya, baik perempuan atau laki-laki. Prihal tersebut terlihat dari pendidikan yang didapat Nyai Abidah, pada tahun 1930 memperbolehkan anak-anak perempuan menuntut ilmu ke Denanyar-Jombang yang berjarak sekitar 15 KM dari desa Seblak. Namun setelah melihat perjalanan dengan jarak tempuh yang cukup berat, Hasyim Asy'arie memutuskan Nyai Abidah dididik di *Kasepuhan Ndalem* atau penulis mengidentifikasinya sebagai ruang privat pesantren Tebuireng. Saat usianya sembilan tahun Nyai Abidah telah mengajar dengan metode sederhana, anak-anak perempuan yang berusia lebih kecil darinya. Pergolakan, penjajahan dan perselisihan ideologi di Indonesia, menyebabkan perempuan untuk tinggal dan melakukan aktifitas di dalam rumah. Namun setelah masa tersebut terlewati, beberapa gerakan atau sekolah mulai bermunculan di nusantara untuk mendidik kaum perempuan. Meski perempuan telah mendapatkan kesempatan untuk terdidik dengan baik, kalangan bapak-bapak yang masih berpikiran sempit, melarang dengan argumen agama, mitos atau budaya, yang menginginkan perempuan untuk tinggal di rumah dan menjalankan keuatamaanya sebagai agen domestik.

Masa mengajar ini tidak terhenti sampai masa dia menikah diusia yang sama. Suaminya KH Mahfudz Anwar menerapkan pola asuh seorang suami yang moderat. Secara antropologis dan psikologis, penempatan pola jender laki-laki dalam ruang domestik, akan menunjukkan pola moderat ketika (terutama laki-laki berlatar belakang santri dan Jawa) lingkungan keluarga aslinya didominasi oleh peranan perempuan, dengan kata lain garis matrilineal lebih menonjol. Hasil wawancara peneliti dengan anak Nyai Abidah, Lily Zakiyah Munir mengungkapkan fakta bahwa, Kiai Mahfudz seringkali mengingatkan istrinya posisi sebagai Ayah memuat tanggungjawab yang besar, tidak hanya sebagai pencari nafkah. Penafsiran dan menelisik al-Quran ini, dilakukan Mahfudz untuk meneguhkan Abidah melalui surat Luqman, bahwa pola asuh, baik pendidikan dan kesejahteraan keluarga adalah tanggungjawab seorang Bapak.

Pola dekonstruktif yang dibangun kalangan pesantren tradisional, seperti yang dilakukan Wahid Hasyim dengan madrasah Nizhomiyah. Wahid membangun perpustakaan dan berlangganan surat kabar dari berbagai terbitan dalam dan luar negeri. Nyai Khoiriyah yang adalah kakak perempuan Wahid Hasyim dan juga ibunda Nyai Abidah mengatakan dalam buku Eka Srimulyani *Women from Traditional Islamic Education Institutions in Indonesia; Negotiating Public Space* (2012), "tidak berguna mempunyai anak, jika kita tidak bisa mengambil keuntungannya, jika kau (lawan bicaranya adalah Nyai Abidah) tidak percaya padaku, bahwa perempuan seharusnya menguasai pendidikan, pergi dan tanya

Mbah Hasyim (KH Hasyim Asy'arie)," pernyataan tersebut menjawab berbagai pertanyaan sejauh apa akomodasi yang diberikan kaum Bapak dalam mendukung pendidikan perempuan pada 1930-an.

Pemilihan figur yang sederhana berangkat dari perjalanan hidup Nyai Abidah Maksum ini, ditampilkan secara dekonstruktif dimana kepribadian perempuan yang dilihat peneliti sebagai pribadi adalah politik. Fatima Mernissi dalam *Wanita di dalam Islam* (edisi terjemahan 1994: xix-xxi), menuturkan dalam siapa saja yang meyakini bahwa seorang perempuan muslim yang berjuang untuk meraih kemuliaan hak-hak sipilnya berarti telah mengeluarkan dirinya sendiri dari lingkungan umat dan merupakan cuci otak propaganda Barat, adalah orang yang menyalahpahami warisan agama dan identitas budayanya sendiri, selanjutnya Fatima berpendapat jika hak-hak perempuan merupakan masalah bagi sebagian kaum laki-laki muslim modern, hal ini bukanlah karena al-Qur'an ataupun Nabi, bukan pula karena tradisi Islam melainkan semata-mata karena hak-hak tersebut bertentangan dengan kepentingan kaum elite laki-laki.

Diperlukan penelitian akurat tentang dekonstruksi yang dilakukan perempuan, strategi, kekuatan dan kekuasaan dalam melakukan transformasi bagi lingkungannya. Usaha-usaha yang dilakukan Nyai Abidah Maksum akan mengatakan hal-hal yang berbeda dari penelitian sejenis, kemampuannya mendekonstruksi kultur patriarkis, mengupayakan bahwa ruang privat dan publik Saparinah Sadli dalam, *Berbeda Tetapi Setara; Pemikiran Tentang Kajian Perempuan* (2010:12) bisa diakses oleh perempuan meski perempuan itu berlatar belakang santri dan perempuan Jawa.

Penelitian ini dilatari hadirnya penelitian yang mengatakan bahwa patriarki merupakan penyebab utama tingginya angka kematian laki-laki, peneliti D. Stanistreet dari jurusan Kesehatan Publik Universitas Liverpool *Patriarchy the Source of Men's Higher Mortality*" (2005: 873-876) menjelaskan antara laki-laki yang menjadi pihak penindas dan perempuan yang menjadi objek tertindas mendapatkan akibat yang sama. Tingginya angka kematian laki-laki karena patriarki dapat dicegah dengan mengambil tindakan global kebijakan sosial. Penelitian dilakukan di 51 negara di dunia, Indonesia tidak termasuk menjadi lokasi penelitian. Singapura, Thailand dan Australia adalah beberapa negara yang menjadi lokasi penelitian.

2. Politik, Patriarki dan Islam Politik

Politik dalam penelitian ini menggunakan pendekatan budaya, agama dan sosiologi. Pendekatan digunakan untuk menarik kesimpulan yang signifikan bagaimana perempuan melakukan rekonstruksi terhadap dinamika yang dibangun antara kehidupan privatnya dan publiknya, antara kegiatan yang menekannya untuk berproduksi dan kemampuannya bereproduksi.

Harold D. Laswell dalam *Who Gets What, When How* mengatakan politik adalah masalah siapa mendapat apa, kapan dan bagaimana (1959:207). Ranah politik menurut Harold terdiri dari kekuasaan (*power*), kekayaan (*wealth*), kesehatan (*well-being*), kejujuran (*rectitude*), keterampilan (*skill*), pendidikan/penerangan (*enlightment*) dan kasih sayang (*affection*). Kekuasaan dalam pengertiannya adalah sesuatu hubungan dimana seseorang atau kelompok lain ke arah tujuan dari pihak pertama dalam *Power and Society* Harold Lasswell (1950:74). *Power is a relationship in which one person or group is able to determine the action of another in the directions of formers own ends*.

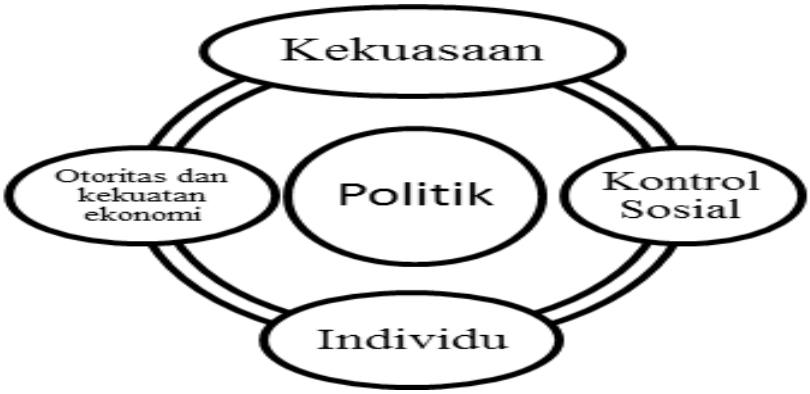
Barbara Godwin (2003:207) pemikir politik kontemporer, memikirkan ulang pemikiran serupa Harold, mendefinisikan kekuasaan adalah kemampuan untuk mengakibatkan seseorang bertindak dengan cara yang oleh yang bersangkutan tidak akan dipilih seandainya tidak dilibatkan, dengan kata lain memaksa orang untuk melakukan sesuatu yang bertentangan dengan kehendaknya.

Membahas posisi perempuan dalam dinamika politik, peneliti merujuk pada penjelasan Miriam Budiarjo yang membagi bidang-bidang kajian ilmu politik pada:
–Teori Politik
–Lembaga-lembaga Politik

–Partai-Partai/Golongan
–Partai-Partai Politik
–Golongan dan Asosiasi
–Partisipasi Warga Negara
–Pendapat Umum
–Hubungan Internasional

Maka dekonstruksi politik Nyai Abidah Maksum berada pada posisi ruang lingkup Partai-Partai atau Golongan, dimana ruang tersebut mendapatkan tempat untuk diteliti sebagai wacana paradigma politik. Dapat dijelaskan dengan skema yang menurut peneliti akan menjelaskan posisi pemikiran politik dekonstruksi politik Nyai Abidah:

Skema alur Politik Dekonstruktif Nyai Abida Maksum



3. Perempuan dan Trah Politik

Nama/Masa Kekuasaan	Negara	Jabatan Politik	Dinasti Politik
Indira Gandhi, 1966-1977 dan 1980-1984	India	Perdana Menteri dan pimpinan partai.	Putri dari mantan Perdana Menteri Jawaharlal Nehru, memimpin India dalam dua periode, namun sebelum habis masa pemerintahannya ditahun 1984, dibunuh oleh rakyat yang tidak menyukai kebijakan politiknya.
Corazon Aquino, 1986-1992	Filipina	Presiden	Karir publik diawali karena suaminya Senator Benigno Aquino, Jr terbunuh karena melakukan oposisi pemerintahan kepada presiden Ferdinand Marcos.
Aung San Su Kyi, 1990	Myanmar	Pemimpin Partai oposisi Liga Nasional Demokratik Myanmar (National League Democratic, NLD). Pada pemilu 1990 NLD memenangkan 59% suara pemilih secara nasional. Memenangkan 81% suara untuk parlemen	Putri dari Jendral Aung San yang ingin mendirikan pemerintahan Demokratis Myanmar tahun 1963, meninggal dibunuh oleh Junta militer Myanmar.
Benazir Bhutto, 1993-1996	Pakistan	Perdana Menteri	Putri dari mantan Perdana Menteri Pakistan Zulfikar Ali Bhutto
Megawati Sukarnoputri, 2001-2004	Indonesia	Presiden	Putri dari mantan presiden Sukarno yang berkuasa dari 1945-1966

Dari tabel kepemimpinan perempuan di atas terdapat pola privilege politik yang terlihat memberikan pengaruh yang besar terhadap keterpilihan pemimpin politik perempuan. Sebagai seorang putri dari para pemimpin besar, selain Corazon Aquino yang lebih dikenal sebagai istri dari Senator. Politik bagi Benazir, Megawati, Su Kyi, dan Indira adalah pilihan rakyat yang dianggap para pendukungnya memberikan pembaharuan politik di negara masing-masing. Karena sebelum kepemimpinan mereka, pemerintahan sebelumnya dianggap melakukan despotisme.

Menurut Rouhaq Jahan kepemimpinan perempuan bermodal Personal Trust yang artinya harapan rakyat kepada perempuan yang biasanya 'bersih' dari kepentingan politik, memikirkan kesejahteraan karena seorang perempuan biasanya adalah seorang Ibu. Tetapi kekecewaan masyarakat akan muncul, manakala perempuan ini, terjebak pada kebijakan dan penampilan politik yang tidak disukai rakyat. Pada kasus Megawati, kelompok perempuan menyimpulkan kepemimpinan politiknya tidak memberikan pengaruh yang signifikan terhadap kesempatan perempuan untuk terlibat lebih berdaya. Benazir dipandang tidak mampu mengatasi permasalahan korupsi yang menghampiri masa pemerintahannya. Aung San Su Kyi meski memenangkan Nobel, tetapi rakyatnya memandang dirinya dengan tidak sabar, karena terlalu berhati-hati mengambil langkah melindungi pendukungnya yang dibunuh pemerintahan Junta militer Myanmar (Nur Iman Subono:2009).

Jika para tokoh politik di atas diperbandingkan dengan eksistensi Nyai Abidah Maksum di ruang publik, maka tentu memuat banyak perbedaan. Nyai Abidah memang hadir di tengah-tengah keluarga yang sangat berpengaruh. Dari keluarga dengan modal sosial yang berdaya. Tapi penegasan yang disampaikan Aisyah Hamid Baidlowi dalam wawancara dengan peneliti, mengatakan:

> *"Kami dari keluarga Hadratussyaikh itu tidak mengandalkan privilege, kami berusaha tampil di publik atas nama kami pribadi. Nyai Abidah menjadi ketua Muslimat NU Jombang itu mulai dari posisi terendah dari ranting di Seblak dan seterusnya. Begitu juga saya yang pernah memimpin Pengurus Pusat Muslimat NU, mulai merintis karir publik saya dari membantu suami menjalankan bisnis keluarga. Tapi saya tidak masuk Muslimat dengan kepengurusan puncak, saya masuk dunia politik melalui partai Golkar. Kalau kami perempuan Bani Hasyim ini mendapatkan privilege tentu, Yenny Wahid menjadi ketua PKB dengan langgeng. Berbeda dengan apa yang diterima oleh kaum pria dari keluarga ini, saya merasa kalau kaum pria mungkin seperti itu, seperti waktu Gus Dur jadi ketua PBNU."*

Begitulah keberatan yang disampaikan secara personal, Aisyah Hamid Baidlowi, mengenai keistimewaan trah politik yang dihadapi oleh perempuan dalam keluarganya, kepada peneliti.

Berbicara tentang *Umm al-Mu'mini<n* yang menjadi motor penggerak kaum perempuan pada waktu itu untuk aktif dalam peran-peran politik tersebut. Di antara problem yang dihadapi perempuan dalam melakukan peran-peran politis pada masa Nabi adalah tekanan kaum kafir Quraisy Makkah di awal dakwah Islam, kelemahan fisik mengingat begitu beratnya aktivitas yang dilakukan untuk berhijrah dan berjihad misalnya, serta kehilangan keluarga dan harta serta kampung halaman. Namun demikian, problem-problem seperti ini tidak menghalangi peran-peran perempuan di dunia politik. Problem besar yang dihadapi pada masa Khulafa<' ar Ra<syidi<n adalah bahwa yang saling bertikai pada saat kekacauan adalah sesama Muslim dan juga ulah kaum munafik, seperti yang dimotori Abdullah bin Saba'.

Kesetaraan yang dijunjung tinggi oleh Quran tidak dapat direalisasikan dalam kehidupan nyata, terutama setelah otoritas pemerintahan dan pemikiran didominasi oleh kaum lelaki. Pemerintahan Islam sejak zaman Nabi Saw, Khulafā' al-Rāshidīn, hingga zaman kerajaan-kerajaan Islam (dinasti) tidak banyak menempatkan perempuan pada posisi-posisi yang strategis atau posisi pemegang kunci di pemerintahan. Kehadiran perempuan dalam dunia politik hanyalah sebagai pelengkap dari kekurangan yang mungkin ada. Dalam hal berpolitik perempuan juga memiliki hak untuk berpartisipasi di dalamnya sebagaimana laki-laki. Namun, terjadi perbedaan pendapat dalam hal apakah perempuan boleh menduduki jabatan tertinggi negara (presiden atau yang semacamnya) seperti laki-laki.

Pandangan feminisme Muslim berbeda dengan pandangan feminis Barat. Letak perbedaan tersebut seperti Islam telah memiliki tauladan utama dan terhormat seperti putri Muhammad saw, Fatimah, khususnya bagi kaum Syi'ah, menjadi model peran yang ideal dan diidolakan, sebagai putri Nabi dan istri sang imam, Ali bin Abi Thalib. Kemudian bagi setiap kaum Muslim, Khadijah menggambarkan sosok perempuan mandiri secara finansial, pribadi yang percaya diri dan seorang istri yang pendukung karir suami baik di masa susah ataupun senang.

Kaum Sunni mengagumi Aisyah karena kecerdasannya yang terkenal dan juga karena kepemimpinan politiknya. Jadi perempuan muslim tidak butuh contoh dari Barat, yang dalam satu hal terasa asing dan eksploitatif menurut Haleh Afsar. Hibbah Rauf Izzat (1975:95) berpandangan terdapat empat bidang gerakan politik perempuan, pertama, Bai'at, kedua, Kekuasaan Umum, ketiga dan keempat, Prinsip Musyawarah dan Berjihad. Pada bidang-bidang tersebut perempuan dapat memertaruhkan kompetensi, pengetahuan serta kapabilitasnya dalam ranah politik.

Sebagian peneliti dalam studi perempuan dan politik, menjelaskan politik bagi perempuan adalah domain privat yang berdampak pada kehidupan publik (Catherine Mackinon:1989), peranan individu dalam pertarungan kuasa dan menggunakan *privilege* baik di ruang legislatif, yudikatif dan eksekutif dilegitimasi menjadi wahana penyampaian amanat amar ma'rūf nahī munkar bagi pemahaman yang di pahami tokoh perempuan dalam studi Islam dan politik perempuan. Dengan memedomani ajaran keillahiahan dari Quran dan Hadis, politik bukan lagi merupakan ladang *fastabiq}ūl khairat* yang terdistorsi sebagai medan juang perempuan.

4. Patriarki dan Islam

Marry Murray dalam *The Law of Father? Patriarchy in the Transition From Feudalism to Capitalism,* Patriarki merupakan sistem dibawah mode produksi pra-Kapitalis, yang mana berarti produksi dan organisasi buruh dimiliki dan dikendalikan oleh kepala rumahtangga atau pemilik modal, daripada itu dapat juga digeneralisasi sistem dimana perempuan tersubordinasi dan laki-laki mendominasi (2005:6).

Cikal bakal sistem patriarkis dianggap berasal dari keluarga yang menempatkan perempuan pada posisi domestik dan pengasuhan. Maka pembebasan perempuan dari peran domestik harus dilakukan agar dapat menunjang terciptanya masyarakat tanpa kelas. Bahkan keluarga konvensional kalau perlu dimusnahkan karena dianggap melestarikan hierarkisme. Feminisme liberal lebih bergerak dalam usaha mengubah undang-undang dan hukum agama yang dianggap merugikan perempuan.

Dalam tradisi budaya Jawa, perempuan sering disebut *konco wingking,* yang mempunyai makna negatif sebagai ketidakberdayaan. Tetapi mereka juga tertulis dalam tinta emas sejarah, baik di zaman Majapahit maupun Mataram. Sebaliknya terdapat kesimpulan miring bahwa selama ini masyarakat masih memandang perempuan Jawa dengan wajah ketertindasan. Padahal pada kenyataannya perempuan di nusantara telah menjadi pemimpin sejak masa lampau, Ratu Malahayati di Aceh, Ratu Kalinyamat, juga Ratu Tribuanatunggadewi.

Beberapa penelitian studi perempuan seperti dalam buku *Sangkan Paran* (1997), umumnya melihat kultur Jawa tidak memberi ruang kesetaraan antara laki-laki dan perempuan. Apabila melihat relasi kuasa, perempuan melayu (dalam konteks ini Asia Tenggara) tak terkecuali Jawa, terlihat bahwa kekuasaan bisa lahir dari ketakberdayaan. Hal ini sesuai dengan teori kontradiktif yang dipopulerkan Foucault: sesuatu bisa lahir dari hal-hal kontradiktif (2002:202). Dalam buku *Kuasa Wanita Jawa*, karya Ardhian Novianto dan Christina Handayani berdasarkan hasil riset yang dilakukannya di Gunung Kidul (propinsi Daerah Istimewa Yogyakarta), perempuan Jawa tak perlu menjadi maskulin untuk mendapatkan kekuasaan, tetapi justru harus memanfaatkan watak feminisnya.

Konsep jender di dunia Arab disimpulkan Margot Badran (2009:201) mengenal kata *niswiyya* untuk feminisme*, abawiyya* untuk patriarki, *al-jandar* sebagai gender, *unutha* untuk feminitas dan

dhikura untuk maskulinitas namun konsep-konsep tersebut memuat kontribusi yang kontroversial bagi dunia Arab.

Fatima Mernissi adalah salah satu perempuan vokal yang menganalisis terminologi jender dalam Hadis. Seorang profesor hukum dari Maroko, Farida Benani dan Suad Salih (seorang profesor dalam bidang Perbandingan Hukum) telah banyak menembus analisis gender melalui Fiqh. Amina Wadud akademia muslimah yang bermukim di Amerika Serikat, memulai analisa tafsir, dengan merekontruksi teks al-Quran yang bias gender. Nama-nama feminis seperti Huda Sya'rawi (1920-an), Mai Ziyadah (1930-an) atau Malak Hifni Nassef (1930-an) merupakan tokoh feminis dari dunia Arab yang memulai karir dalam menghasilkan pemikiran feminis melalui organisasi perempuan, menulis karya sastra dengan tema-tema yang mendobrak kultur, serta pendidikan berkesetaraan bagi anak laki-laki dan perempuan.

Perempuan adalah manusia yang setara dengan laki-laki, dalam dunia yang diperuntukkan bagi mahluk ciptaan-Nya, baik perempuan dan laki-laki memiliki amanah yang sama di hadapan Illahi, sebagai aparatur dunia *khalifah fi al-ardh* dan juga bisa sekalian berpotensi destruktif *fasad fil ardh* bagi dunia. Apabila laki-laki memiliki kemampuan yang lebih dari perempuan, itu tidak lain berdasarkan potensi tanggung jawabnya yang dihubungkan kesediannya dalam mengurus keluarga. Allah senantiasa menyebutkan kesetaraan tersebut dalam kalam yang dibahasakan dengan *dan* atau *wa*, bahasa-bahasa ontologis pada setiap klausul kalimat-Nya tidak pernah melebihkan laki-laki lebih tinggi dari perempuan atau sebaliknya.

Terdapat tiga faktor, posisi yang menyebabkan pemahaman keagamaan tidak ramah perempuan atau bias gender. Pertama, pada umumnya umat Islam lebih banyak memahami agama secara dogmatis, bukan berdasarkan penalaran kritis dan rasional, khususnya pengetahuan agama yang menjelaskan peranan dan kedudukan perempuan. Relasi gender dipandang sebagai sesuatu yang *given,* bukan *socially constructed.* Kedua, pada umumnya masyarakat Islam memperoleh pengetahuan keagamaan melalui metode mendengar, bukan mendalami agama melalui pendalaman al-Quran dan Hadist dengan kajian kritis. Ketiga, pemahaman masyarakat di dunia Muslim tentang relasi perempuan dan laki-laki seringkali sangat tekstualis, hal ini mengenyampingkan sudut pandang kontekstualis yang mengurai kerumitan dalam memahami teks, padahal penguraian mata rantai bias gender secara akomodatif dan egaliter adalah pemahaman yang sangat berarti bagi penegakan keadilan, kebahagiaan dan kemaslahatan diantara umat manusia.

Dalam pandangan feminis Sachiko Murata (1992) *The Tao of Islam,* penelitiannya tersebut melihat baik feminin dan maskulin adalah pedang bermata dua. Masing-masing mempunyai nilai negatif dan positif. Jika tekanan "patriarkal" yang keras dari beberapa kaum muslim kontemporer ingin dilunakkan, ini hanya dapat terjadi jika mereka menempatkan tekanan yang telah diperbarui atas kefemininan sebagai suatu sifat positif dan kemaskulinan sebagai sifat negatif. Dan kaum muslim akan mampu melakukan hal ini sebagai kaum muslim—bukan sebagai tiruan orang-orang Barat—hanya jika mereka melihat sekali lagi pada dimensi-dimensi ruhani dan intelektual dari tradisi mereka sendiri.

Pengejawantahan doktrin egalitarianisme (al-musawah) Islam juga dinyatakan oleh Nabi Muhammad saw. Dalam salah satu sabdanya beliau mengatakan:

> *"Manusia bagaikan gigi-gigi sisir, tidak ada keunggulan orang Arab atas non Arab, orang kulit putih atas kulit hitam, kecuali atas dasar ketakwaan kepada Tuhan". Sabda beliau yang lain: "Sungguh, Allah tidak menilai kamu pada tubuh dan wajahmu melainkan pada tindakan dan hatimu". Dan "Kaum perempuan adalah saudara kandung kaum laki-laki".*

Terminologi egaliter dalam hubungan antara perempuan dan laki-laki dalam budaya Islam telah didukung sejak lama, hanya budaya di sekitar Islam muncul, memengaruhi corak pemikiran para mujtahid dan hal tersebut mendistribusikan tendensi misoginis warisan kebudayaan Islam yang patriarkis.

Sejak tahun 80-an telah banyak dikaji tentang peran besar pesantren sebagai lembaga *civil society* dalam memberdayakan masyarakat. Di tahun 90-an peran itu semakin diperluas dengan perannya dalam pemberdayaan perempuan. Di dalamnya termasuk berkembangnya paradigma pemberdayaan yang melihat bahwa sumber penindasan itu tak hanya berasal dari relasi kuasa modal dan politik tetapi juga gender.

Dalam berbagai peran yang sangat strategis, pesantren di Indonesia berpotensi sebagai institusi yang mampu menghasilkan generasi takwa yang memiliki pandangan adil gender dari sebuah institusi religius. Jika banyak tokoh Kyai seperti KH Husein Muhammad, yang sangat mendukung pemikiran dan rekonstruksi adil gender, tentunya dikotomi perempuan dari wilayah publik tidak terjadi.

Kepemimpinan perempuan sebagai pimpinan pondok pesantren baik dengan sistem tradisional atau modern atau yang menggabungkan dua sistem tersebut dengan tingkatan berjenjang dari Taman Kanak-Kanak hingga Madrasah Aliyah menjadikan sosok kepemimpinan tersebut menjadi sebuah ciri kapabilitas perempuan Indonesia yang tidak dapat begitu saja dikesampingkan dalam membicarakan tema politik dan perempuan.

Ruang publik pesantren adalah ruang dimana perempuan membangun dinamika sosial, seorang Nyai (panggilan bagi perempuan pemimpin pondok pesantren umumnya di wilayah pulau Jawa, atau pesantren yang didirikan oleh orang dari suku Jawa) memegang otoritas ritual, memegang afiliasi manajemen institusi, seorang organisatoris, intelektualis. Seorang Nyai seperti Nyai Abidah Maksum memiliki beberapa ciri tersebut, sehingga dirinya dapat diketengahkan dalam penelitian ini.

5. Elemen Dekonstruksi Politik Patriarki NAM Peran sebagai anggota Konstituante

Nyai Abidah bersama kelima perempuan dari Partai Nahdlatul Ulama di Konstituante, membawa misi diamanatkan dari Anggaran Dasar dan Rumah Tangga (AD/RT), yakni Nyai Abidah menyampaikan ide-ide Islam Nahdlatul Ulama, menyampaikan kesadaran beragama yang sesuai dengan adat dan kebiasaan rakyat Indonesia. Nyai Abidah merasakan tekanan ideologis seperti dilain sisi dia menginginkan PNU tetap mengutamakan ideologi Islam dalam proporsi besar sebagai ketetapan hukum di Indonesia dan di sisi lain menerima kenyataan bahwa Indonesia menerapakan Pancasila dengan konsekuensi mengenyampingkan syariat Islam dalam pemahamannya. Semasa menyusun rancangan amademen undang-undang, sebagai perempuan yang berlatar belakang pendidikan santri dan suaminya yang seorang ahli Fiqh membuat dirinya berada diantara dua pilihan. Tarik ulur kepentingan politik diantara partai-partai yang berada di Konstituante mengalami perdebatan sengit dalam menyatukan kesepakatan falsafah dasar negara.

Sehingga keberagaman pendapat menurut Greg Fealy (2003:187), mengerucutkan anggotanya menjadi dua kelompok besar partai yang berideologi Nasionalis dan Islamis. Kelompok pertama disebut kelompok Pancasila dengan 274 anggota yakni PNI, PKI, PRN (Partai Rakyat Nasional), Partai Katolik, Baperki (Badan Permusyawaratan Kewarganegaraan Indonesia) dan beberapa Partai Nasionalis kecil lainnya. Kelompok kedua yang terbentur dengan inisiasi dari kelompok pertama, yaitu kelompok Islam yang diwakili Masyumi, PNU, PSII, Perti dan partai Islam kecil lainnya. Nyai Abidah mengambil sikap politik yang tidak berbeda dari misi PNU, yaitu mendukung Islam sebagai azaz bernegara. Nyai Abidah dalam kenangan yang dsampaikan Lily Zakiyah Munir, mengatakan, "ibu menyepakati keputusan sebagaimana yang digariskan dan diamanatkan oleh Partai, ketika PNU mengambil posisi yang sama dengan partai-partai Islam lainnya, namun kemudian lobi-lobi politik tokoh PNI kepada tokoh NU, mengerucutkan pilihan tersebut kepada pemilihan Pancasila sebagai dasar mutlak NKRI, daripada turut berpandangan sama dengan kelompok Masyumi."

Deniel Lev (2009:144) dan dalam tulisan berbeda Yudi Junaidi (2012:47) mengatakan kehadiran PNU di panggung perpolitikan Indonesia tidak hanya memberikan corak pemikiran Islam tersendiri yang berbeda dari wajah partai bernuansa Islam yang diwakili Masyumi. NU sebagai Partai, menjadi

partai yang dinamis, mengedepankan dialog dan berpedoman pada dasar-dasar Islam Ahlussunnah wal Jama'ah. Partai Masyumi secara persisten mencitrakan dirinya sebagai partai Islam yang modernis dan tidak kenal kompromi, hal ini mengganggu misi politis NU yang berkecendrungan moderat, tradisional dan mengedepankan wasatiyyah (jalan tengah).

Nyai Abidah terlibat secara aktif di setiap persidangan Konstituante, pendapat Nyai seringkali bernuansa keilmuan dan kepiawaiannya dalam bidang Ushul Fiqh. Menurut beberapa murid dan kerabat yang mengikuti perjalanan hidup Nyai Abidah, keilmuan Fiqh dan Ulumul Hadis latar belakang pendidikannya, dan latar belakang ilmu tersebut mendorong Nyai menyampaikan argumentasi yang mendukung Islam sebagai dasar negara pada penyusunan perubahan Undang-Undang selama persidangan dewan Konstituante. Nyai Abidah memaklumi keinginan partai-partai Nasionalis dan sekularis lainnya yang menginginkan Indonesia kembali kepada prinsip yang diamanatkan Pancasila, namun pada posisi tersebut sebagai perwakilan dari PNU, amanah partai adalah pedoman dalam pengambilan keputusan setiap individu kader partai. Meskipun terkadang hati nurani Nyai Abidah tidak menyepakati kehendak yang menjadi keputusan partai, namun sebagai kader, Nyai Abidah harus menunjukkan loyalitas dan kepatuhannya kepada kontrak politik partai dimana dia bernaung.

Dalam Herbert Feith (1978) masa perdebatan Konstituante berakhir dengan Dekrit Presiden Sukarno yang dikeluarkan pada tanggal 5 Juli 1959. Isi dari Dekrit tersebut ialah tidak berlakunya UUDS 1950 dan berlakunya kembali UUD 1945, pembubaran Badan Konstitusional, membentuk DPR sementara dan DPA sementara. Beberapa pakar hukum Indonesia memandang dibubarkannya Konstituante merupakan preseden yang buruk atas sikap presiden Soekarno, terlebih menjadi awal bagi politik otoritarian yang digulirkan pemerintah Soekarno dengan Demokrasi Terpimpin. Menurut Adnan Buyung Nasution dalam tulisan *The Adnan Buyung Nasution Papers on Southeast Asian Constitutionalism* (2011:6) pendeklrasian Dekrit 5 Juli 1959 merupakan sikap yang otoriter, dimana menghilangkan esensi dari mekanisme demokrsi konstitusional khususnya elemen Trias Politica (*the separations of power*) jaminan hak. Selanjutnya Adnan mengatakan kebebasan berpolitik dan independensi hukum tidak diperkenankan berada di tanah air. Semua institusi penegakan hukum, termasuk Kepolisian, Kejaksaan dan Mahkamah Agung berada di bawah kendali Presiden Soekarno.

Keterlibatan Nyai sebagai anggota Konstituante tidak terlepas dari campur tangan KH Wahid Hasyim dan keluarga besar NU di wilayah Jawa Timur. Menurut Nyai Hamnah Mahfudz, sosok yang mendorong Nyai Abidah terlibat ke dunia politik adalah KH Wahab Chasbullah yang juga merupakan salah satu pendiri NU dan tokoh yang sangat dikenal sebagai politisi yang tangguh pada masanya. Seperti dijelaskan Greg Fealy, keterlibatan perempuan secara formal tidak pernah terlarang untuk perempuan sebagai wakilnya di lembaga-lembaga perwakilan rakyat, hanya saja LAPUNU menentukan kriteria seleksi calon yang mengindikasikan karakteristik maskulin (laki-laki).

Dalam *Gender, Politics and Islam*, Therese Saliba (2002:1), secara konsisten memberikan fakta-fakta yang menunjukkan bahwa, partisipasi perempuan di organisasi keagamaan atau pergerakan (organisasi) nasional merupakan suatu bentuk atau pola dimana perempuan menjadikan kedua wahana tersebut sebagai wahana merepresentasikan nilai-nilai politik. Nilai-nilai seperti refleksitas beraktualisasi atau menumbuhkan sikap representasi, sebagai sikap realisasi diri. Sebagai tindakan yang peduli kepada masyarakat, meski nilai-nilai Patriarkal dan diskursus pergerakan berkecendrungan membatasi perwakilan diri perempuan di wilayah politik. *Through their participation in both religious and nationalist movements, women "often achieve some form of political agency, self-realization, or self-representation, as well as a sense of community, even as the patriarchal values and discourses of the movement limit this agency."*

Asmah Sya'runi mengatakan pada masa-masa awal persinggungan perempuan NU dengan wilayah politik, baik sebagai pemilih dan dipilih pada masa pemilihan dirinya pernah mengeluarkan pernyataan yang mengatakan "jika ingin menjadi partai besar maka NU harus memberikan kesempatan kepada

kaum perempuan untuk duduk di parlemen. Muchit Muzadi dalam satu bagian wawancara Greg Fealy, Muslimat NU mengirimkan kader-kadernya berkampanye dengan cara melakukan kegiatan amal dan kampanye yang disampaikan visi misinya melalui mulut ke mulut, cara ini berimplikasi positif mendekatkan pemilih kepada orang yang akan dipilih dan berpengaruh signifikan terhadap militansi pemilih kepada partai yang dipercanya. Dari beberapa pengalaman Nyai Abidah, model kampanye dimana dirinya berdiri di podium berhadapan dengan konstituen dalam jumlah banyak, juga menjadi cara yang biasa digunakan para calon legislatif dari Muslimat NU pada masa itu.

Menurut Greg Fealy para perempuan yang dicalonkan sebagai anggota legislatif biasanya berasal dari kalangan keluarga ulama atau mempunyai kedekatan dengan kepemilikan pesantren terkemuka. Menurutnya lagi, masuknya politisi perempuan tersebut yang berasal dari keluarga ulama dan dari pesantren terkemuka membuat pengaruh ulama yang mengusung politisi perempuan ini, bertambah kuat dan luas baik di tubuh NU sendiri atau di lembaga-lembaga pemerintahan.

Kepentingan secara politis Nyai Abidah Ma'shum, diakui anak-anaknya, Nyai Hamnah dan menantunya Nyai Zuhriyah Maksum adalah merubah kehidupan masyarakat agar melalui pendidikan dengan tidak memandang perbedaan jenis kelamin. Sejalan dengan apa yang dicita-citakannya sejak berkecimpung di dunia publik yakni menegakkan amar ma'ru<f nahi<y munkar, mengajarkan ilmu agama, Fiqh, Tauhid, Falak dan Tafsir. Keterlibatan ini tidak terlepas dari dukungan suami KH Mahfudz Anwar, relasi domestik suami istri yang dibangun keduanya, dengan saling pengertian dan memandang setiap manusia laki-laki perempuan memiliki potensi untuk merubah kehidupan menjadi lebih maju dan berpendidikan yang mapan, adalah prinsip berumahtangga yang dapat menghasilkan kemandirian bagi kemajuan perempuan dengan menempuh jalur politik dan bidang sosial.

6. Peran sebagai anggota DPRD

Nyai Abidah terlibat secara aktif di organisasi Muslimat NU. Dengan aktifitas di Muslimat ini, maka Nyai terpilih menjadi anggota DPRD Kabupaten Jombang 1951. Dari pengalaman ini terlihat bahwasanya stereotype perempuan Muslim senantiasa berada pada wilayah domestik tidak sepenuhnya benar. Dari wawancara dengan Lily Zakiyah, "pada masa ibu bekerja aktif di Muslimat NU dan DPRD Jombang, saya masih bayi.....dan ibu melakukan perjalanan 8 km dari Seblak–Jombang. Jika ada rapat, dia menitipkan anak-anak yang masih bayi dan kecil-kecil kepada ibu Rodho. Saya sendiri mendapatkan penyusuan dari ibu Rodho, karena pada masa itu, susu formula belum ada. Maka seiring kesibukan ibu sebagai Ketua Muslimat NU Jombang dan anggota Legislatif saya selalu diantarkan untuk disusui oleh ibu Rodho, bagi saya hal tersebut, merupakan masa perjuangan yang berat baginya.

Fokus Nyai Abidah selama menjadi anggota DPRD Jombang yang diutus dari Partai Nahdlatul Ulama adalah bertanggungjawab mengusulkan perbaikan pendidikan bagi anak-anak di Kabupaten Jombang. Selama menjadi anggota DPRD ini, Nyai Abidah dan suaminya, pada tahun 1952 mendirikan Sekolah Guru Putri di Seblak, setingkat lanjutan pertama yang menempuh masa belajar tiga tahun. Dan setahun berikutnya, 1953, Wahid Hasyim yang menjabat sebagai Menteri Agama memaklumatkan pendirian Pendidik Guru Agama (PGA), setingkat SMA di Jombang kepada suami Nyai Abidah, kiai Mahfudz.

Menurut Hamnah selama Abidah bertugas sebagai anggota DPRD atau anggota Konstituante, intensitas publik tersebut menjadi prioritas dalam hidup Abidah. Jika ada persidangan, Abidah bisa meninggalkan rumah berhari-hari. Ketika tiba di rumah Abidah akan membahas segala yang telah dilakukannya kepada suaminya. Sehingga hampir seisi rumah (anak-anak, santri, pekerja rumah tangga yang tinggal di rumah) mengetahui isu-isu utama perkembangan politik, sosial, keamanan dan negara dengan mengikuti obrolan Abidah dan suaminya.

Menjadi politisi perempuan di masa kemerdekaan Indonesia, tentu berbeda dengan politisi perempuan pada masa kini. Pada dekade lima puluhan kesempatan mendapatkan pendidikan bagi

perempuan Indonesia sangat terbatas. Meski Undang-Undang Dasar 1945 pasal 31 Undang-Undang ayat pertama berbunyi "tiap-tiap warga negara berhak mendapat pengajaran". Dan ayat kedua "Pemerintah mengusahakan dan menyelenggarakan satu sistem pengajaran nasional, yang diatur dengan undang-undang". Pendidikan di Indonesia pada tahun 1950-an masih berpihak pada kaum tertentu. Hanya segelintir perempuan terutama di wilayah pedesaan yang mampu mengakses lembaga keilmuan seperti pesantren.

Dengan menjadi anggota DPRD Jombang Nyai membuat rancangan pendidikan sekolah yang dikhususkan untuk menjadi pengajar agama Islam. Pada tahun 1953, Nyai mengusulkan pembukaan Sekolah Lanjutan Pertama dengan nama SMP Muallimat (SGB= Sekolah Guru Bantu). Setahun kemudian sekolah tersebut namanya diubah menjadi PGA (Pendidikan Guru Agama) dengan masa belajar 4 tahun. Dan pada tahun 1956 sekolah ini dipindahkan ke kota Jombang dengan nama PGA Sunan Ampel. Pengajuan proposal sekolah ini ditembuskan juga kepada Menteri Agama yang tak lain adalah sepupunya pamannya KH Wahid Hasyim.

7. Peran sebagai Hakim Agama

Jabatan Hakim agama perempuan, adalah jabatan yang masih menjadi perdebatan, di kalangan masyarakat muslim Indonesia tempo dulu. Pemaparan argumen yang didasarkan teori dan penelitian pemikir muslim, menghadapi tantangan serius dari kalangan yang tidak mendukung posisi perempuan sebagai Hakim. Meskipun Menteri Agama Republik Indonesia Wahid Hasyim berasal dari warga NU dan berlatar belakang pesantren (sementara organisasi Islam modern menstigmatisasi NU tradisional), tetapi kebijakan yang membuat perempuan dapat mengenyam Sekolah Hakim Agama Negeri diberlakukan olehnya dan kebijakan itu mengindikasikan NU telah mendorong keterlibatan perempuan di wilayah publik sejak awal kemerdekaan Indonesia. Dalam Eka Srimulyani (2012:98) yang meneliti Bahtsul Masail yang diambilnya dari kolom majalah Tebuireng terbitan tahun 1986, terkait pertanyaan apakah perempuan bisa menjadi Hakim agama? Jawaban yang digulirkan artikel kolom itu, mengatakan hanya satu dari empat mazhab yang membolehkan perempuan menjadi Hakim dalam Fiqh. Di bagian penutup kolom, redaksinya tertulis, alasan penolakan itu disebabkan karena kelemahan perempuan atas akalnya naqs ul-aql. Sebagai seorang perempuan yang berpikiran maju, Nyai Abidah menganggap kesimpulan kolom itu sebagai tantangan bagi perempuan, dan secara rasional dia menentang keras kesimpulan kolom tersebut.

Dalam hal pendidikan Nyai Abidah tidak jauh menuntut ilmu seperti yang dilakuan ibunya, Nyai Khoiriyah, menuntut ilmu sampai ke Mekah. Abidah tidak menguasai Kitab Kuning, dia menguasai pembacaan kitab yang tertulis dengan aksara Arab Melayu. Pendidikan membaca dan segala kemampuan yang diperlukan untuk memenuhi kriteria sebagai Hakim Agama didapatnya dari suaminya kiai Mahfudz. Sewaktu kecil, ibundanya mendidiknya dengan harapan, agar Abidah menjadi penerus untuk mengembangkan Pesantren, KH Hasyim Asy'ari mengajarinya pendidikan dasar ilmu Akhlak. Dari pengajaran yang didapatnya bersamaan dengan ibunda K.H Abdurrahman Wahid Nyai Sholihah, KH Wahid Hasyim disela-sela kesibukannya, mengajar pendidikan bahasa Belanda dan bahasa Inggris.

Selama menjadi Hakim di Pengadilan Agama kabupaten Jombang, Nyai bertugas sebagai Hakim Anggota yang memiliki kewenangan memberikan pertimbangan dari sudut hukum Fiqh, memberikan nasihat dengan memperhatikan tinjauan Qur'an dan Sunnah, dalam satu tim yang beranggotakan empat orang termasuk Hakim ketua. Dua orang diantaranya adalah Hakim yang diangkat oleh Negara sebagai Pegawai Negeri Sipil (PNS) dan dua orang diangkat dari tokoh agama. Dan Nyai Abidah satu-satunya perempuan diantara empat orang tersebut.[1240]

Nyai Abidah bertugas menangani kasus-kasus peradilan perceraian, hak untuk pewarisan, dan

---

1240 Dokumen No. 1321 Pengadilan Agama Kabupaten Jombang yang diputuskan pada tanggal 19 September 1984.

poligami. Pandangan perempuan sangat diperlukan untuk memberikan keadilan bagi perempuan ketika berhadapan dengan perkara domestik di Peradilan. Dan biasanya ketidakadilan yang terjadi dalam rumah tangga akan berdampak merugikan kaum perempuan. Pada sebuah kasus di Pengadilan Agama Jombang.

Nyai Abidah berhadapan dengan kasus poligami. Pengajuan perkara oleh seorang lelaki bernama Paijan yang telah menikah dengan perempuan bernama Parimah dan mempunyai lima orang anak, berprofesi sebagai Tukang Batu dengan penghasilan perhari Rp.5.000. Paijan memohon untuk mengesahkan poligami karena telah melakukan perzinahan dengan seorang perempuan yang bernama Kasiyam. Keinginan ini dilatar belakangi dari kehamilan lima bulan yang telah dialami oleh Kasiyam, an istri sahnya menerima keinginannya untuk berpoligami.[1241]

Pada kasus ini, Nyai Abidah dan Hakim lainnya di persidangan perkara Paijan, memutuskan untuk tidak mengesahkan sidang pengajuan ber-Poligami antara Paijan dan Kasiyam. Intervensi perkara ini, di putuskan karena berbagai hal, diantaranya: sebagai istri sah Parimah tidak memiliki cacat selama menjalani masa pernikahan, alasan-alasan yang di utarakan Paijan tidak dibenarkan dan tidak memenuhi ketentuan persyaratan dari Undang-Undang, khususnya Undang-Undang No. 1/1974 Pasal 4. Maka majelis Hakim memutuskan menolak permohonan Paijan untuk Poligami, mengingat dengan menolaknya maka mencegah akibat negatif yang banyak didapatkan apabila kehendak tersebut dikabulkan. Nyai Abidah memberikan masukan melalui kaidah Fiqhiyyah yang menyebutkan dar ul mafa<sidu muqaddamu ‘ala< jalbilil mashālih yang berarti, menghindarkan kerusakan itu harus dilakukan daripada mencari kebaikan (kemaslahatan).

Berdasarkan Instruksi Presiden Nomor 1 Tahun 1991 di bawah pemerintahan Soeharto, menginstruksikan Kompilasi Hukum Islam (KHI) yang tersusun berdasarkan:

a. Hukum Perkawinan

b. Hukum Kewarisan

c. Hukum Perwakafan.

Menurut Ahmad Imam Mawardi (2003:125) lahirnya KHI di Indonesia adalah upaya terakhir memelihara dinamisasi prikehidupan sosial dan tradisi, lanjutnya KHI yang didukung Presiden Soeharto dengan merangkul Mahkamah Agung RI dan Departemen Agama RI, membuktikan pemerintah masa itu terbuka secara politis untuk kepentingan Islam.Dengan keterlibatan pemerintah memberikan dukungan terhadap pembangunan hukum Islam dalam hukum yang dipraktekkan di Indonesia.

Kerjasama yang dilakukan Mahkamah Agung dan Departemen Agama di masa kepemimpinan Munawir Syadzali. Proyek pembangunan hukum yang dimulai pada 25 Maret 1985 sampai dengan 5 Pebruari 1988 mengajak dengar pendapat kalangan ulama dari propinsi Aceh, Sumatera Utara, Sumatera Barat, Sumatera Selatan, Jawa Barat, Jawa Timur, Kalimantan Selatan, Sulawesi Selatan, Nusa Tenggara Barat dan kota Surakarta. Sasarannya mengkaji kitab-kitab yang dipergunakan sebagai landasan putusan-putusan hakim agar sesuai dengan perkembangan masyarakat Indonesia untuk menuju hukum nasional. Nyai bersama seorang perempuan lain, menjadi dua perempuan ulama diantara ulama pria yang mendominasi utusan ulama dari wilayah Jawa Timur. Proyek KHI ini dilakukan dengan cara; pengumpulan data, wawancara, lokakarya dan studi perbandingan ke negara-negara Islam.

8. Peran sebagai pimpinan Pesantren

Pesantren Putri Seblak berdiri atas inisiatif dari Ayahanda Nyai Abidah yakni K.H Maksum Ali. Sepeninggal KH Maksum, pesantren dipimpin oleh ibunda Nyai Khoriyah Hasyim. Transisi

---

1241 Dokumen No. 1321 Pengadilan Agama Kabupaten Jombang yang diputuskan pada tanggal 19 September 1984.

kepemimpinan terjadi ketika Nyai Khoiriyah meninggalkan Seblak untuk mendampingi suaminya yang bernama KH Muhaimin, ke Madinah. Setelah 10 tahun bermukim di Madinah, Nyai Khoiriyah kembali ke tanah air, setelah KH Muhaimin meninggal dunia dalam masa belajarnya di kota Madinah.

Menurut Hildred Geertz dalam *The Javanese Family: A Study of Kinship and Socialization* (1961), para ilmuwan Antropologi melakukan penelitian dengan menggunakan kehidupan orang Jawa sebagai objek penelitian. Diperoleh penemuan yang membuktikan bahwa pola berlatih dalam mengerjakan pekerjaan rumah tangga sehari-hari bagi anak-anak remaja perempuan suku Jawa, merupakan serangkaian pola pelatihan yang diembankan kepada anak-anak remaja ini sebagai persiapan menjadi ibu rumah tangga di dalam kehidupan domestik. Dalam penelitian Hildred tentang sistem kehidupan kekeluargaan di wilayah Jawa Tengah, Hildred mencatat bahwa anak perempuan diberikan tanggungjawab serius terhadap mengurus, mengerjakan pekerjaan rumah tangga sejak berusia awal masa remaja.

Sejalan dengan yang ditulis Susan Blackburn (2004:42), penelitiannya merekam perjuangan perempuan Indonesia dari masa ke masa. Dewi Sartika yang membuka pendidikan untuk perempuan di Jawa Barat, berlatar belakang dari pengalaman penolakan orang tua suku Sunda untuk menyekolahkan anak-anak perempuannya. Generasi tua hanya mendidik anak-anak perempuan untuk dipersiapkan menikah pada usia dini sebagai istri yang tunduk kepada suami, dan mendidik pun hanya dibatasi dilakukan di rumah. peminggiran anak-anak perempuanjelaskan bahwa di Indonesia.

Nyai Abidah adalah satu diantara dua orang anak-anak Nyai Khoiriyah yang berbagai karir publik. Semasa kecil anak-anak perempuan keluarga ini, tidak menjalani masa-masa seperti yang dijelaskan Hildred dalam penelitiannya. Menurut Ali MD, Nyai Abidah sebagai anak dari Kiai yang mendidik santri terbiasa dimudahkan dalam urusan rumah tangga, jika melihat tradisi kiai atau nyai di pesantren lain sungguh berbeda dengan apa yang terjadi di pesantren Seblak. Dahulu santri laki-laki ikut serta menyimak pengajaran yang diberikan oleh Nyai Abidah. Sedangkan pesantren lain meski Nyai atau kepemilikan pesantren diwarisi kepada anak perempuan, namun Nyai tidak memiliki peran sebagai pengajar di ruang-ruang formal. Nyai Abidah dalam kesehariannya tidak membiasakan santri berlutut untuk menemuinya atau membungkukkan punggung ketika berhadapan dengannya (seperti perlakuan Abdi Dalem di Keraton atau Kesultanan). Aturan seperti itu, biasanya tidak tertulis, namun pesantren di beberapa tempat menerapkannya. Seperti yang dilakukan Nyai Hamnah (putri Nyai Abidah) kepada santri pesantren Seblak masa kini dan santri pesantren Sunan Ampel di Jombang yang dipimpin KH Taufiqurrahman (putra menantu Nyai Abidah yang menikah dengan Nyai Mariam Muhsina).

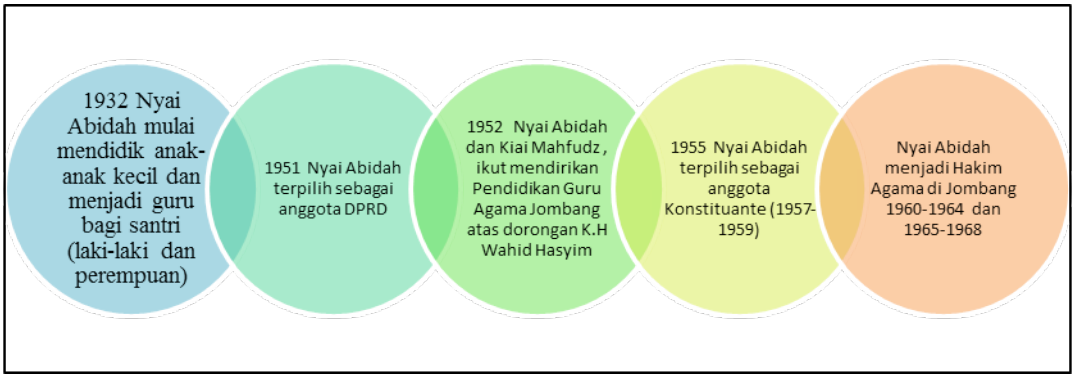
Sebagaimana yang disampaikan Eka Srimulyani dalam bukunya (2012:96) kiai Mahfudz membimbing Nyai Abidah sehingga menjadi guru perempuan pertama yang mengajar di depan santri laki-laki, meski hal ini dilakukan di pesantren miliknya. Dengan keuletannya belajar dan berpikir kritis, setiap mempersiapkan materi untuk mengajar, Nyai terlebih dahulu meminta pendapat dan arahan suaminya. Sinergitas ini memerlihatkan suatu relasi yang menunjukkan ketergantungan dan kerjasama setara. Dikatakan setara dan saling bergantung yaitu Nyai selalu meminta nasehat juga arahan suaminya dalam mengajar ataupun meminta pendapat dalam urusan publik, kiai Mahfudz memberikan arahan dengan tidak mengambil posisi sebagai sosok yang menggurui, tetapi lebih kepada seorang yang sama-sama mencari ilmu.

"Saya bilang ke bapak, pak bisa ndak bantu saya, setelah sarapan ini?sebelum bapak pergi ngajar ke pesantren Tebuireng, tolong tuliskan sesuatu di papan tulis kecilku," kemudian bapak menjawab, 'apa yang harus kutulis?'lalu kujawab tolong tulis apapun yang bisa kuajarkan hari ini'.

Biasanya Nyai dituliskan tiga catatan panduan untuk mengajar sebelum dirinya memberikan pengajaran di muka murid setiap jam belajar dimulai. Komunikasi tersebut dilakukan sebagai upaya untuk membangun kerjasama yang egaliter diantara keduanya, hubungan semacam ini meski menjadi dilematika tersendiri di kalangan keluarga pesantren pada kenyataannya tidak membuktikan bahwa agama memberikan dampak yang merugikan bagi perempuan baik di ruang privat atau publik.

Menurut Suranjita Ray dalam Understanding Pathriarchy (2011), *Patriarchy is not a constant and gender relations which are dynamic and complex have changed over the periods of history.The nature of control and subjugation of women varies from one society to the other as it differs due to the differences in class, caste, religion, region, ethnicity and the socio-cultural practices*. Ini berarti dinamika relasi antara Nyai dan Kiai Mahfudz telah melewati stigma Patriarki yang melekat pada pada diri keluarga pesantren. Dan pendapat Suranjita tidak sesuai dengan apa-apa yang dialami Nyai Abidah semasa hidupnya. Status pergulatan pesantren yang memerlihatkan hubungan Nyai dan Kiai bisa berbeda-beda, status tersebut dipengaruhi pemahaman dari pembacaan Kitab yang dipertimbangkan dengan interpretasi Qur'an dan Hadis. Tidak berhenti pada tahapan pemahaman, pembacaan dan interpretasi teks, pada pengalaman yang diperlihatkan Nyai Abidah, ketulusan Kiai Mahfuds dalam hal memberikan keleluasaan mengembangkan bakat serta potensi keilmuan menunjukkan pemahamannya yang luas dalam memahami pesan-pesan agama.

Nyai Abidah mendapatkan motivasi untuk terlibat di masyarakat dari Wahid Hasyim, tidak seperti kebiasaan ulama berlatar belakang pesantren Jawa, Wahid Hasyim sangat antusias mendorong perempuan untuk berdayaguna. Hal tersebut dilakukan pula pada masa sebelumnya, KH Hasyim Asy'ari telah mendorong anak perempuannya Nyai Khoiriyah untuk gigih menuntut ilmu dan dipandang keilmuannya sebagai ulama perempuan yang diakui keilmuannya oleh tokoh-tokoh tua NU. Maka Wahid Hasyim melakukan juga moderatisasi serupa, pada pendidikan untuk istrinya, nyai Sholihah, seorang perempuan yang berasal dari keluarga inti dan pengajar pesantren Denanyar, seorang perempuan yang memiliki berbagai kemampuan. Untuk menemani Sholihah di rumah utama pesantren Tebuireng, maka nyai Abidah diminta untuk menemani Sholihah.



9. Kesimpulan

Berdasarkan hasil penelitian yang telah dilakukan, peneliti menarik kesimpulan, politik bagi perempuan suatu pola privat yang mendorong perempuan untuk memasuki wilayah politik praktis. Pola privat merupakan pola yang berada, diterapkan pada wilayah domestik. Dimana perempuan menjalankan fungsi reproduksi dan seringkali menjadi individu yang berproduksi. Temuan penelitian ini memperkuat penelitian Eka Srimulyani dalam *Women from Traditional Islamic Education Institutions in Indonesia; Negotiating Public Space* (2012), namun berbeda pada bagian yang menyimpulkan sesuatu pribadi merupakan politik bagi perempuan *personal is political*. Nyai Abidah Maksum melakukan dekonstruksi terutama dalam bidang politik dengan menjadi anggota Konstituante pada Pemilu 1955, anggota DPRD, Hakim Agama dan pimpinan pesantren yang bertindak sebagai guru bagi santri laki-laki dan perempuan. Keterlibatannya tersebut menunjukkan sikap pembaharu. Bagi kalangan pesantren dan masyarakat Jawa, keterlibatan publik Nyai merupakan terobosan yang mendobrak tradisi yang biasa berlaku dalam masyarakat pada masa itu. Fakta bahwa faktor keturunan menyebabkan akses yang memudahkan generasi penerusnya menjadi tokoh-tokoh besar, tentu tidak dapat dihindarkan. Tapi Nyai Abidah membuktikan dirinya melakukan usaha yang diawali dari tahapan terkecil dalam memberikan

pengaruh pemberdayaan bagi masyarakatnya.

Relasi antara suami dan istri yang memberikan pengaruh positif terhadap keberlangsungan karir publik Nyai. K.H Mahfudz Anwar, sosok yang moderat. Tanggungjawab melakukan perawatan dan pengasuhan bagi Mahfudz adalah perintah agama yang sewajarnya juga menjadi beban bagi laki-laki.

Mode tradisional dan fanatik yang menempel pada Pesantren, tidak terlihat berdasarkan pola kehidupan yang dijalani Nyai Abidah Maksum. K.H Hasyim Asy'ari sebagai kakek dari Nyai Abidah mendorong pendidikan bagi perempuan, hal tersebut dibuktikan dari pesan-pesan yang disampaikan kiai Hasyim kepada Nyai Khoiriyah, yang kemudian membuka pesantren Seblak untuk santri perempuan pada tahun 1939. Kepedulian komunitas pesantren terhadap pendidikan di wilayah pedesaan, di masa perjuangan kemerdekaan Indonesia menghadirkan pola-pola pendidikan yang beragam bagi anak perempuan pada masa itu. Pesantren Denanyar dipimpin K.H Bisri Syansuri pada 1919 membuka kelas untuk perempuan, memang kiai Hasyim tidak membuka lebih awal, kelas bagi perempuan. Karena lebih fokus mengembangkan pesantren Tebuireng. Namun pada masa-masa melihat Nyai Abidah kecil kesulitan bersekolah ke pesantren Denanyar, maka kiai Hasyim mengintruksikan pembukaan kelas bagi perempuan di *Kasepuhan Ndalem* pesantren Tebuireng.

BIBLIOGRAFI

Buku

Adkins, Lisa. *Gendered Work: Sexuality, Family and The Labour Market*. Buckingham: Open University Press. 1995.

Afshar, Haleh. "Islam dan Feminisme: Suatu Analisis Strategi Politik," dalam Mai Yamani, eds., *Menyingkap Tabir Perempuan Islam, Perspektif Kaum Feminis*, terj. Purwanto. Bandung: Nuansa. 2007.

Bennet, Linda Rae. *Single Women, Sexuality and Reproductive Health in Indonesia.* New York: Routledge. 2005.

Bennet, Linda Rae. *Single Women, Sexuality and Reproductive Health in Indonesia.* New York: Routledge. 2005.

Bhasin, Kamla. *Menggugat Patriarki.* Jakarta: Kalyanamitra. 1984.

Dahlan, Aisyah. *Sejarah Lahirnya Muslimat Nahdlatul Ulama di Indonesia.* Jakarta: PP Muslimat NU. 1955.

Foucault, Michel. *Seks dan Kekuasaan*, terj. Rahayu S Hidayat. Jakarta: Gramedia, 1997.

Godwin, Barbara. *Using Political Ideas.* West Sussex: Barbara Godwin. 2003.

Humm, Maggie. *Dictionary Of Feminist Theories,* terj. Mundi Rahayu, *Ensiklopedia Feminisme.* Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru. 2002.

Hasyim, Syafiq. *Bebas Dari Patriarkhisme Islam*, Jakarta: KataKita, 2010.

Imam Mawardi, Ahmad. "The Political Backdrop of The Enacment of The Compilation of Islamic Laws in Indonesia." Dalam Arskal Salim dan Azyumardi Azra eds. *Sharia'a and Politics in Modern Indonesia.* Singapura: ISEAS. 2003.

Iman Subono, Nur. "Tokoh Politik Perempuan di Asia: Dinasti Politik atau Representasi Politik Perempuan?." dalam *Catatan Perjuangan Politik Perempuan.* Jakarta: Yayasan Jurnal Perempuan Volume 63. 2009.

Kull, Ann. "At the Forefront of a Post-Patriarchal Islamic Education Female Teachers in Indonesia."

Journal of International Women's Studies Vol. 11. #1 November 2009.

Lovenduski, Joni. *Feminizing Politics*. Cambridge: Polity Press. 2005.

Mernissi, Fatima. *The Veil and The Male Elite; A Feminist Interpretation of Womens Rights in Islam terj. Le Harem Politique.* Cambridge: Perseus Books. 1991.

Millet, Kate. *Sexual Politics*. Illinois: University of Illinois Press. 2000.

Murata, Sachiko. *The Tao Of Islam: a Sourcebook on Gender Relationship in Islamic Thought.* New York: SUNY Press. 1992.

Murata, Sachiko. *The Tao Of Islam: a Sourcebook on Gender Relationship in Islamic Thought.* New York: SUNY Press. 1992.

Musdah Mulia, Siti. *Kemandirian Politik Perempuan; Upaya Mengakhiri Depolitisasi Perempuan di Indonesia*. Jakarta: Kibar Press. 2007.

Yuval-Davis, Nira. *Gender and Nation.* California: Sage Publishers. 1997.

Ray, Suranjita. "Understanding Pathriarchy," Foundation Course Human Rights Gender and Environment. New Delhi: University of Delhi. 2011.

Rowbotham, Sheila. *Hidden From History: Rediscovering Women in History. From the 17th Century to the Present*. Vintage Books. New York. 1976.

Saptari, Ratna dan Brigitte Holzner. *Perempuan: Kerja dan Perubahan Sosial* Jakarta: Kalyanamitra. 1997.

Sri Mulyani, Eka.*Women from Traditional Islamic Educational Institutions in Indonesia; Negotiating Public Spaces.* Amsterdam: Amsterdam University Press. 2012.

Stuers, Cora Vreede De. *The Indonesian Women, Struggles and Achievement.* Amsterdam: Mouton and Co's Graven Hague. 1960.

Putnam Tong, Rosemarie. *Pemikiran Feminis: Pengantar Paling Konfrehensif kepada Aliran Utama Pemikiran Feminis.* Yogyakarta: Jalasutra. 2005.

Jurnal

Alford, John R. dan John R. Hibbing, "Personal, Interpersonal, and Political Temperaments". Annals of the American Academy of Political and Social Science, Vol. 614, The Biologyof Political Behavior. Nov., Sage Publications. 2007.

Amin, Muryanto. Politeia Jurnal Ilmu Politik. Volume 1 No.1 Januari 2009. Medan: Fisip USU. 2007.

Butt, Simon. "Islam, The State And The Constitutional Court in Indonesia." Pacific Rim Law & Policy Journal Association. 2010.

Duncan, Lauren E. dan Abigail J. Stewart. "Personal Political Salience: The Role of Personality in Collective Identity and Action." Political Psychology. Vol. 28, No. 2. Apr., 2007.

Ellis, Andrew. *"The Indonesian Constitutional Transition: Conservatism or Fundamental Change?"* Singapore Journal of International & Comparative Law. 2002.

Evans, Sara. "Personal Politics: The Roots of Women's Liberation in the Civil Rights Movement and the New Left" Feminist Studies, Vol. 5, No. 3. Toward a New Feminism for the Eighties. 1979.

Hashim, Rosnani, Suhaemi Ahmad dan M. Rosian Mohd. "Traditional Islamic Education in Asia and Africa: A Comparative Study of Malaysia's Pondok, Indonesia's Pesantren and Nigeria's Traditional Madrasah" dalam World Journal of Islamic History and Civilizasation, I(2) Malaysia: IDOSI. 2011.

Isenberg, Nancy. "The Personal is Political: Gender, Feminism, and the Politics of Discourse Theory" American Quarterly, Vol. 44, No. 3. Sep. 1992.

Lindsey, Tim. "Indonesian Constitutional Reform: Muddling Towards Democracy". Singapore Journal of International & Comparative Law. 2002.

Mclarney, Ellen. "The Private is Political: Women and Family in Intellectual Islam," *Journal Feminist Theory*. London: Sage. 2010.

Mohanty, Manoranjan. "Introduction: Dimensions of power and Social Transformation" in Manoranjan Mohanty (ed). *Class, Caste, Gender*. Sage Publications. New Delhi. 2004.

Mojab, Shahrzad. "Theorizing the Politics of 'Islamic Feminism'" Feminist Review. No. 69. The Realm of the Possible: Middle Eastern Women in Political and Social Spaces. Macmillan: Palgrave. 2001.

Oloka-Onyango J. dan Sylvia Tamale, "The Personal Is Political," or "Why Women's Rights Are Indeed Human Rights: An African Perspective" on International Feminism Human Rights Quarterly, Vol. 17, No. 4, The John Hopkins University Press, 1995.

Olson, Lester C. "The Personal, the Political" and Others: Audre Lorde Denouncing. The Second Sex Conference. Philosophy & Rhetoric, Vol. 33, No. 3. On Feminizing the Philosophy of Rhetoric. Penn State Press. 2000.

Ray, Suranjita. "Understanding Patriarchy." Journal Human Rights, Gender & Environment. University of Delhi. 2003.

Retsikas, Konstatinos. "Being and Place: Movement, Ancestors, and Personhood in East Java, Indonesia." *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)* 13. Royal Anthropological Institute 2007.

Sanbonmatsu, Kira. "Gender-Related Political Knowledge and the Descriptive Representation of Women Political Behavior". Vol. 25, No. 4, Springer. 2003.

Stanistreet, Debbie, Clare Bambra, and Alex Scot-Samuel. "Is Patriarchy the Source of Men's Higher Mortality?". *Journal of Epidemiology and Community Health 59* (10): 873-876. 2005.

Urbanowicz, Victor. "Personal and Political in "The Dispossessed". Science Fiction Studies. Vol. 5 No. 2, Jul. 1978.

Rowaida, Al Maaitah, Arwa Oweis, Hmoud Olimat, Ikhlas Altarawneh, Hadeel Al Maaitah. "Barriers Hindering Jordanian Women's Advancement to Higher Political and Leadership Positions" *Journal of International Women's Studies Vol 13 #5 October 2012.*

فقه المصائب والبلايا: (نظرات وحكم في تمكين الأمة وتنظيمها على ضوء النصوص الشرعية)

*إعداد: عبد المعطي طبراني

Abstract

God creates universe and completes it with its regulation, design, and "law of nature", and it is unreplacable by the end of time. Among the rule of games, there must be disaster and calamity that will befall against the living things on the earth and they are ruled by God as a self-regulated law. Furthermore, it becomes the sixth principle from the six pillars of Islam and it is known as the faith of fate. There are two kinds of fate, bad and good fates and its fate depends on its portion. This articles, in depth, aims to describe and explore about the fiqh (Islamic law) of disaster and calamity from the context of written divine revelation (naqli) or textual context. It is some kind of reference and basis in viewing the God's rules of game on the earth and it is a form of faith implementation on fate that posturizes a maximum effort. It is regulated in order to be conscious human as the khalifah. The final destination is the empowerment of umat and unity consciousness as the power of Islamic strength. The perspectives above are framed in form of syariah textuality frame that is rooted from divine revelation.

***Keywords**: The fiqh of disaster and calamity, written divine revelation perspective, umat empowerment.*

مقــدمـــة

مما لا يشك فيه أحد أن السنن الإلهية أو ما تسمى بالمقادير من الحوادث الدنيوية سواء كانت مصائب أو كوارث أو منافع، مما خلق الله به الكون، إن ذلك كله لا يقع صدفة بدون سبب ولاعبسا بدون حساب ولا ارتجالا بدون تقدير. وإنما ثبت ذلك كله بقانون راسخ ثابت لا يعلمه إلا هو سبحانه. وليعلم الجميع أن هذا كله إنما أعدّه الله لأجل المصالح أو على وجه أخص لمصالح الأنام.

وهذا النظام له طريقان ثابتان للكون كله، بل للعالمين أجمعين. الطريق الأول: ما خضع له جميع الكائنات سواء كانت مادية أو روحية، سواء كانت إنسانا أو غيره. وهذا إنما يدل على عظمة الله وقدرته إذ أن عالم المادة لا يعقل. وقد صدق هذا قوله تعالى (والشمس تجري لمستقرّ لها ذلك تقدير العزيز العليم)[١٢٤٢] وكذلك الحال في خلق الإنسان من مادة الأرض التي تكون مسكنا [١٢٤٣](ومستقرا وطعاما وشرابا. وفي هذا المبدأ صدق قوله تعالى (ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين. ثم جعلناه نطفة في قرار مكين

وهذا النوع من الطريق له سماته منها الاستمرارية والثبات. والذي يدل على ارتباط هذه السمات أن أحكامها مطبقة على الظواهر. قال تعالى (و أية لهم الأرض الميتة أحييناها وأخرجنا منها حبا فمنه يأكلون)[١٢٤٤] والإنسان في هذا الطريق على قدر علومه ومعارفه يستفيد منه كثيرا مع أنه لا يمكن أن يغير هذا النوع وإنما يوسع مجاله مما أعطاه له من العلم والمعرفة الذى يتمثل في السمع والبصيرة بالمشاهدة والتفكير والتأمل والنظر والاجتهاد. وذلك للتعرف على القواعد أوالسنن الإلهية. وهذا المقطع مستفاد

سورة يس: ٨٣-٠٤ 1242.

سورة المؤمنون: ٢١-٤١. 1243

سورة يس: ٣٣. 1244

من قوله تعالى (والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلّكم تشكرون)[١٢٤٥]

ومعنى هذا أن الله خلق هذه الأشياء لتكون وسيلة للناس على تحصيل العلم والمعرفة والحكمة (بالحس والإدراك العقلي) وبالنظر على تحصيل العلوم المكتسبة المستجدة. وهذا النوع من العلم مشاع لجميع العالم ولايختص للمسلم نفسه إلا في النية. لأنّ نية المسلم هي التي تفرق أوجه الانتفاع في نظر الشريعة الإسلامية.[١٢٤٦]

أما الطريق الثاني من هذه السنن فهو يختص للناس أو البشر ويتجلى ذلك في تصرفاتهم وسلوكهم في الحياة الدنيا وما ينبني عليه حياته من أحوال مختلفة. وهذه السنة كما هي لها معنى خاص في اللغة (الطريقة المتبعة) كذلك لها معنى خاص في هذا الوجه، وهو كما يقوله عبد الكريم زيدان «الطريقة المتبعة في معاملة الله للبشر بناء على سلوكهم وأفعالهم وموقفهم من شرع الله وأنبيائه وما يترتب على ذلك من نتائج في الدنيا والأخرة[١٢٤٧]» وفي هذه العبارة تشبيه بالحكم العام للناس.

وليس هناك مخرج لمعرفة هذا كله إلا باللجوء والانضمام أو الانحياز إلى كتاب الله وسنة رسوله. لأنه ليس ثمة أقوال أصدق من هذين الأصلين. وقد تعرض الله عن هذه الأنواع من السنن الإلهية في البلايا والمصائب بأشياء متنوعة ولكنها ثابتة (وتلك القرى أهلكناهم لما ظلموا وجعلنا لمهلكهم موعدا)[١٢٤٨] فمثل هذه الصورة جدير بالدراسة والبحث لأن قصص القرءان (النصوص الشرعية) عبرة ومعرفة ثابتة لكل الأجيال الماضية والغابرة. كما أنه ليس هناك سبيل للتخلص من المصائب والبلايا الدنيوية والاجتماعية والمالية إلا بالتمسك بالعروة الوثقى وهي النصوص الشرعية التي تتمثل في الكتاب والسنة.

المصائب والبلايا: مفهومها وحقيقتها

إن المصائب والبلايا كلاهما يجري على حياة الإنسان مجرى الدم. لأن ذلك سنة من سنن رب العالمين. فالإنسان يخضع لهذا النظام قديما وحديثا لأنه خلق للعبادة. والتكاليف من الله إنما هي بلايا للإنسان. قال تعالى (إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميعا بصيرا)[١٢٤٩]

ومعنى «نبتليه» أي أنه خلق للابتلاء والخضوع على البلايا. والهدف الأساسي في خلق الإنسان إنما هو العبادة. فالمصائب والبلايا إنما هي لتحقيق العبودية لله. وهي بمثابة الاختبار والامتحان بالمسؤولية وأمانة التكليف[١٢٥٠]. ومعلوم بالضرورة أن البلايا أو الاختبار يكون بالخير والشر كالقدر خيره وشره من الله. وهذا يحققه في المعنى اللغوي حيث إن معناه البلاء الحادث بالمرء ليختبره[١٢٥١]. ووجه تسمية التكليف بلاء لأن التكليف مشقة على الإنسان[١٢٥٢]. وقد أوضح الله أن أعمال الناس في العبادة إنما هي اختبار لهم. قال تعالى (ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين ونبلو أخباركم)[١٢٥٣]. والمصائب أو البلايا إنما أنزل الله لحكمة بالغة وهي إذا كانت بالأشياء المسارات للشكر، وإذا كانت بالمضارات للصبر، فكانت جميعا تحت مسمى البلايا.

ومن تتبع أصول كلمة المصائب أوالبلايا في النصوص القرءانية يجد للبلايا مثلا تكرار سبعة وثلاثين مرة كلها يرجع إلى معنى المحنة والتمحيص والتمييز مع الفروق بينها في النوع والطبيعة والشدة، لأن أشد البلايا-مثلا-الفتنة. وهي ليست قائمة

1245. الحل: 78

1246. انظر: الألوسي، شهاب الدين البغدادي، روح المعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني، دار إحياء التراث العربي، بيروت: ٥٨٩١، ج ٤١ ص ١٠٢

1247 عبد الكريم زيدان، السنن الإلهية في الأمم والأفراد، الرسالة، بيروت، ٢٩٩١. ص ٣١

1248. الكهف: ٩٥

1249. الإنسان ٢

1250. انظر: الزمخشري، الكشّاف، دار الريان، القاهرة، ٢٩٩١، ج ٤ ص ٦٦٦

1251. ابن منظور: لسان العرب، دار صادر، بيروت، ٦٠٩١ ج ٨١ ص ٠٩

1252. انظر: الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، دار المعرفة، بيروت. بدون سنة، ص ٠٦

1253. محمد: ١٣

بذاتها ولكن عندها صلة بالسنن المتعلقة بحياة الإنسان أو سنن الكون على وجه عام. وذلك على سبيل المثال، البلايا مع القدر، حيث أن بينهما علاقة وثيقة. لأن القدر علم الله بالأشياء (النظام والقوانين) قبل وجودها في اللوح المحفوظ[١٢٥٤].

فانطلاقا مما سبق ذكره، يمكن أن يقال إن المصائب والبلايا هي من الأشياء التي قدرها الله تحت المقادير الثابتة لأن القدر يجلب وقوع الحوادث موافقا للسنن الإلهية. فعلى سبيل المثال، سنة تعاقب الليل والنهار، هذا قدرالله في الكون وسنته ونظامه. وأمثلة أخرى في الحياة الدنيوية على هذا النمط[١٢٥٥]. وقد دلت عليه أيات أو نصوص مقطوعة منها: قوله تعالى (وخلق كل شيء فقدّره تقديرا)[١٢٥٦] ومعناه أن كل ما في هذه الحياة إنما يكون بتقديرالله على مقتضى حكمته البالغة وعلى نمط نظامه الشامل وعلى منهج سننه النافذة[١٢٥٧].

وتتعلّق هذه السنن في المصائب والبلايا بقوانين أخرى وهي الأسباب والمسببات. والسبب في اللغة: كل شيء يتوصل به إلى غيره. كما قال تعالى (وأتيناه من كل شيء سببا فأتبع سببا)[١٢٥٨] وكما أنه تعالى أخبرنا أن كل شيء إنما يحدث بسبب ولذلك وجب علينا أخذه أو ربط السبب بالمسبب. وهذا كذلك نظام يخضع له جميع الناس مسلمهم وكافرهم. كما أنه لا ينافي الإيمان بالقدر والتوكل على الله[١٢٥٩]. وكما أنه كذلك لاينافي الحرص والكسب والتقدم إلى أحسن الأحوال[١٢٦٠].

بالإضافة إلى تعلق هذه السنن بالسنة الأخرى وهي سنة التغيير. من حيث إن أحوال الأمم والمجتمعات تتغير من حال إلى حال، من سعادة إلى شقاوة، ومن تقدم إلى انحطاط، من فقر إلى غنى، ومن صحة إلى مرض، وهكذا بالعكس. فإن هذا كله ظاهرة اجتماعية وسنة كونية لابد منها. والقاعدة من ذلك قوله تعالى (إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم)[١٢٦١] وقوله (تعالى (ذلك لأن الله لم يك مغيرا نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم وإن الله سميع عليم[١٢٦٢].

ولا شك أن الجميع يعلم ترتيب مشيئة الله على البشر في التصرف والتنفيذ على سلوكهم. واتفق المفسرون على أن المراد من الأية السابقة هو أن الله لايغير ما أتاهم من نعمة بانتقام منه إلا أن يكون منهم تغير في النفوس والأفكار. فهناك ربط قوي بين الأفكار والسلوك[١٢٦٣]. والأدلة المعقولة على هذا المبدأ قوله تعالى (واتقوا فتنة لا تصيبّن الذين ظلموا منكم خاصّة)[١٢٦٤] وقوله ((وما كان ربّك ليهلك القرى بظلم وأهلها مصلحون[١٢٦٥].

ولابد في هذا المقطع من الانتباه الخفيّ، بأن قدرة الإنسان على التغيير إنما هي هبة ومعونة من الله. إذ أنّ السنن الإلهيّة كلّها مرتبط بعضها ببعض[١٢٦٦]. ومن تدبّر وتفكّر في الأيات القرءانيّة حول المصائب والبلايا يجد معالمها وطبيعتها وطريقة التخلّص منها. وذلك لأن البلايا إنما تقع بمشيئته تعالى وقدره لا من غيره من المخلوق. وهذا جزء من تكريم الله على الإنسان، حيث أثبت له التصرّف والمحاولة في العمل. وجعل المحور الأساس في هذا الموضوع هو الإنسان المغيّر نفسه. وربط العمل بالسّبب،

1254. راجع: عبد الحميد السيباني، الفتنة وموقف المسلم منها في ضوء القرآن، دار القاسم، الرياض، ٦٩٩١، ص ٤٢

1255. صالح الخطيب، السنن الإلهية في الحياة الإنسانية، مكتبة الرشد، الرياض، ٤٠٠٢، ص ٩٥

1256. 2 :ناقرفلا

1257. ةنسلا نودب ،27:101 ،ةرهاقلا ،ةيراجت ةبتكم ،يغزملا ريسفت ،يغزملا ىفطصم

1258. الكهف: ٤٨-٥٨

1259. في رواية أنس، أنّ النبي (ص) قال «أعقلها وتوكل». انظر: سنن الترميذي، رقم ٧١٥٢ ج ٤ ص ٨٦٦

1260. في صحيح مسلم «المؤمن القوي خير وأحبّ إلى الله من المؤمن الضعيف، وفي كل خير، احرص على ما ينفعك ولاتعجز» رقم ٤٦٦٢، ج ٤، ص ٢٥٠٢

1261. الرعد: ١١

1262. الأنفال: ٣٥

1263. صالح الخطيب، المرجع السابق ص ٩

1264. الأنفال: ٥٢

1265. هود: ٧١١

1266. سيّد قطب، في ظلال القران، دار الشروق، القاهرة، ٢٩٩١، ج ٣:٥٣٥١

حتّى وفي الأعمال الفاسدة مثل الفتنة. قال تعالى (فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة)[١٢٦٧] وقوله تعالى (كذلك نبلوهم بما كانوا يفسقون)[١٢٦٨].

والأيات التي تتحدّث عن القدر في حقيقة الأمر هي كشف إيمان الإنسان وصبره على البلايا. وقد وضع الله ذلك للجزاء الدنيوي والأخروي من ثواب وعقاب. كما صرّح بذلك في قوله (ومن الناس من يعبد الله على حرف فإن أصابه خير اطمأنّ به وإن أصابته فتنة انقلب على وجهه خسر الدنيا والأخرة)[١٢٦٩] والمعنى أنّ الإنسان خسر في الدنيا بالمصائب والبلايا، لعدم صبره عليها وخسر في الأخرة لضلاله[١٢٧٠].

وجملة النصوص الشرعية في هذا الفقه، تؤكد على خصوصية الثبات وتدلّ دلالة واضحة على العمومية، كما في قوله تعالى (ولن تجد لسنة الله تبديلا)[١٢٧١] والقصص في القرءان عن الأمم الماضية عامرة بالمصائب والبلايا والفتن الثابتة التي لا تتغيّر، للاعتبار والاتعاظ[١٢٧٢].

وقد قسّم العلماء البلايا إلى قسمين: قسم خاصّ وقسم عامّ. فالخاصّة منها هي التي أصابت أفرادا في النفس والمال والأهل شخصا دون شخص. وهذا القسم يستوي فيه كل أجناس البشر مسلمهم وكافرهم صالحهم وفاجرهم. كما أصاب هذا القسم أنبياء وصالحين من عبادالله مثل أيوب عليه السلام في المرض، ونوح عليه السلام في عقوق الولد، وإبراهيم في الفدية، ويعقوب في الأولاد، وهكذا مثل ما أصاب محمّدا صلى الله عليه وسلّم وأصحابه وأهله[١٢٧٣].

والعامّة من قسمي البلايا هي التي أصابت جماعات وأمما دون امتياز بينهم، مثل الزلازل والكوارث والفيضان والعواصف وغيرها من المهلكات والمدمّرات. وقد كان منها ما هو عقاب للأمّة الظالمة (هل يهلك إلا القوم الظالمون)[١٢٧٤] وتحقيق صراع بين الحق والباطل مثل الحروب (واتقوا فتنة لا تصيبنّ الذين ظلموا منكم خاصّة)[١٢٧٥] ولا فرق بين القسمين لأنّهما من جملة المصائب والبلايا لتقوية الأمم وتمكينها لمصالح الأجيال[١٢٧٦].

الجانب الخيري والجانب الشرّى من المصائب والبلايا

لا شكّ أنّ البلايا الّتي أصابت الناس تكون بالخير والشرّ، (ونبلوكم بالشرّ والخير فتنة وإلينا ترجعون)[١٢٧٧] وهذا اختبار يجب فيه الصبر والنجاح كما يجب فيه الشكر والفلاح. والله لايمكن أن يمتحن الإنسان إلاّ بهذين النوعين، بالمصائب والنعم ليعلم الإنسان من كان منهم يكفر ويشكر. فيكون بالخير والشرّ، والشدة والرخاء، والصحّة والمرض، بالفقر والغنى، بالطاعة والمعصية، وبالهدى والضلال[١٢٧٨]. ومن هذا النظر قال عمر ابن الخطّاب: بلينا بالضّراء فصبرنا وبلينا بالسّراء فلم نصبر[١٢٧٩].

النور: ٣٦. 1267

الأعرف: ٣٦١. 1268

الحج: ١١. 1269

سيّد قطب، المرجع السابق، ص ١٤٢. 1270

فاطر: ٥٣. 1271

1272. عبد السلام الشريف، سنّة الله في عقاب الأمم، دار المعراج، الرياض، ٤٩٩١، ص ٠٢

المرجع السابق، ص ١٢. 1273

الأنعام: ٧٤. 1274

الأنفال: ٥٢. 1275

انظر: يوسف القرضاوي، الصبر في القرآن الكريم، الرسالة، بيروت، ٠٨٩١ ص ٥٢. 1276

الأنبياء: ٥٣. 1277

الزمخشري، المرجع السابق ص ٦١١. وانظر: الصابوني، مختصر تفسير ابن كثير، دار القلم، بيروت ص ٧٠٥. 1278

الأصفحاني، المفردات في غريب القرآن، ص ١٦. 1279

وقد علّل الإمام الغزالي في هذا النوع من الصبر لأنّ الصبر على السرّاء والنعم مقرون بالقدرة والاستطاعة. كما أنّ الصائم أقدر على الصبر من الطعام[١٢٨٠]. ومن شأن الانسان عدم الصبر في النعمة لأنّ النفوس تميل إليها أكثر.

ومن صور هذا النوع من البلايا ما يكون في مجال العلاقة الاجتماعيّة، مثل الخصومة والمؤامرة في الزوجين والأولاد والجيران والأصدقاء. والقاعدة في هذه المشكلة إنما تكون بقوله تعالى (ادفع بالّتي هي أحسن)[١٢٨١]. وكذلك التفاوت في العلم والمال والجاه وغيرها من المباهات الدنيوية. قال تعالى (هو الّذي جعلكم خلائف الأرض ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم في ما أتاكم)[١٢٨٢]. وجدير بالذكر هنا أنّ الجهاد نوع من البلايا (أم حسبتم أن تدخلوا الجنّة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين)[١٢٨٣]. كما أنّه يكون البلاء بأنواع الأذى في الأنفس والأموال إلى غير ذلك من أنواع الشرك والعناد والعياذ بالله[١٢٨٤].

والجانب الخيري من البلايا يحتاج إلى فهم عميق لأنّه لا يناله إلّا أولوالألباب. وفتنة الخير كلها ترجع إلى زينة الحياة الدنيا وزخرفها الّتي تجمع كلّ أنواع الخير (إنّا جعلنا ما على الأرض زينة لها لنبلوهم أيّهم أحسن عملا)[١٢٨٥]. والزينة عند القرطبى كل ما على وجه الأرض من جهة خلقه وصناعته وإحكامه[١٢٨٦]. وهي تشمل جميع الإنسان لأنّه هبة وفضل من الله لأهل الأرض سواء كان مؤمنا أو كافرا. قال تعالى (كلّا نمدّ هؤلاء وهؤلاء من عطاء ربّك وما كان عطاء ربّك محظورا)[١٢٨٧]. والهدف لإعطاء هذه النعمة من الله لإظهار مواقفهم من زينة الحياة الدنيا، فهناك إنسان زلّت قدمه في الترف وقسا قلبه ولايعرف الخير، وهناك إنسان شكر الله وآثر لغيره عن نفسه فكان أنفع للناس. لذلك فقد حذّر الله فتنة الأموال والأولاد والأزواج حيث قال (إنّما أموالكم وأولادكم فتنة)[١٢٨٨]. وأرشد إلى ما هو خير منها وهو المبادئ والقيم. (المال والبنون زينة الحياة الدنيا والباقيات الصالحات خير عند ربّك ثوابا وخير أملا)[١٢٨٩].

ومن هذا الجانب، القوة في الجسم والصحّة والأوقات الواسعة أوالفراغ. وهو أوّل سؤال إلى الإنسان يوم القيامة عن عمره وعن شبابه وعن أمواله[١٢٩٠]. فالبلايا والمصائب بالجانب الخيري أشدّ وطأة من الجانب الشّري لأنّ المبتلين به أقوياء وقليل ماهم. وحقّا قلّ من صبر على الإغراء بالمتاع والرغائب والمناصب والجاه والثروة والأموال[١٢٩١].

نظرات وحكم وفوائد

من خلال التأمل فى حقيقة المصائب والبلايا وما فى معناهما من السنة الإلهية، وجدنا الحكم والفوائد سواء كانت ظاهرة أوخفية تتجلى فى نقاط تالية:

١. يقظة الأمة الإسلامية

إن من أسرار المصائب والبلايا على الناس معرفة مالهم وما عليهم فى أنفسهم. ومن هذا المنطلق سوف يعرف ربه وأنه لامفر

1280. الغزالي، إحياء علوم الدين، دار الحديث، القاهرة،٢٩٩١ ج ١ ص ٧

1281. المؤمن: ٦٩

1282. الأنعام: ٠٦١

1283. ال عمران: ٢٤١

1284. محمد أبو فارس، الابتلاء والمحن في الدعوة، دار التوزيع، القاهرة، ٠٩٩١ ص ٤٤

1285. الكهف: ٧

1286. القرطبى، المرجع السابق، ص ٧١٣

1287. الإسراء: ٠٢

1288. التغابن: ٥١

1289. الكهف: ٦٤

1290. كما روى في الصحيح: نعمتان مغبون فيها كثير من الناس الصحة والفراغ. رواه البخاري ٧:٠٧١

1291. سيّد قطب، المرجع السابق: ٤:٧٧٣

للإنسان من قضاء الله وقدره. لأنه تعالى هو الأحد الذى يتصرف كيف يشاء فى هذا الكون وحده ولايسأل عما يفعله. وسوف يتحقق ذلك بالنسبة للإنسان فى موضع الضعف والانكسار والخوف والرجاء. لأنه تعالى إذا أراد أن يعز عبده ابتلاه ونصره ويكون النصر على قدر قبول العبد وانكساره وخضوعه.[١٢٩٢]

والبلايا التى تصيب الإنسان قد تشاركه هزة وجدانية تجعل الإنسان مستيقظا ومستدركا أخطاءه وغفلاته. ومن فوائده وحكمه نفي الدنيا وبعث النفس على العمل الصالح استعدادا ليوم المعاد.[١٢٩٣] وعند الابتلاء والمصائب يستيقظ الإنسان ويدرك أن الدنيا نعمة زائلة. والله يذمّ الغفلة والنسيان من الإنسان على ما قدم فى الدنيا من العمل. «ومن أظلم ممن ذكر بأيات الله فأعرض عنها ونسي ما قدمت يداه»[١٢٩٤]. وهذه اليقظة تؤدى إلى إعمال الفكر إلى الجهة المطلوبة، لأن الإنسان إذا صحت فكرته أوجبت له البصيرة فيستطيع أن يفرق بين الصحيح والسقيم.

ومن فوائد اليقظة الحذر من مكائد الأعداء والعوائق، والحصول على توبة الله وإنابته لأن معنى الإنابة فى الحقيقة شامل للمحاسبة وإعداد النفس إلى المستقبل[١٢٩٥]

٢. التمحيص الباكر والتمييز الباصر

إن الصورة الأصلية الظاهرة لحقيقة الإنسان تظهر فى نزول المصائب والبلايا. وفى هذه التجربة سوف تكشف حقيقة الفرد لأن من يدعى الحسن ليس بحسن ومن يدعى الكرم ليس بكريم. فالمصائب والبلايا لايقويها كل الناس إلا الأقوياء[١٢٩٦]. وبهذا البلايا يتميز الصدق والكذب، لأن الصدق أساس الإيمان وقبول العمل. وسوف يتفرق بنفسه الإيمان والنفاق فى جميع الأحوال، فى الأمن، أو فى السفر، أو فى الحرب، كما يتميز الصدق من الكذب فى عقائد الأمة وموقفها الإقتصادى أو الاجتماعى[١٢٩٧].

ومن هذا النطاق كذلك ينكشف تمييز الصبر والخجل والخيانة والجهل والعلم. والنبي (ص) حثّ أصحابه على الصبر والأمل وحذر القنوط واليأس لأنه يؤدى إلى الإهانة واستسلام الأمر إلى الأعداء[١٢٩٨]. كما أنه بهذا النطاق تميز الشكر والجحد، لأن الشكر اعتراف بنعمة الله وإحسانه. والشاكر من استعمل نعمة الله على الوجه الصحيح المعروف والجاحد عكسه[١٢٩٩]

٣. التقدم الأخلاقى

البلايا على الوجه العام تعلى صاحبها نحو الأعلى وتصوغه صياغة جديدة إلى التقدم الأخلاقى والارتفاع السلوكى. لأنها تمنع مساوئ الأخلاق ورذائلها وتمنع الشر وجميع أنواع المنكر، وكيف يكون ذلك؟ والجواب على هذا السؤال لأن الله أعلم بمصالح عباده وأعلم أن من عباده من لا يصلحه إلا البلايا والمصائب[١٣٠٠]. وقد ضرب الله مثلا على هذا المثال فى قوله (ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا فى الأرض)[١٣٠١]. وقد علم الجميع أن الطغيان والملك وصاحب الجاه إنما يطغى لكثرة المال والنعم والأولاد والغرور بالصحة، كما أن الغنى والترف يؤدى المهلكات فى جميع الأمم والمجتمع. ولذا كان الأنبياء والصالحون أشد الناس بلايا ومصائب ليتوجهوا إلى الله.

1292. انظر: ابن القيم، زاد المعاد فى هدى خير العباد، الرسالة، بيروت ٨٩٩١. ج ٣ ص: ٢٢١
1293. محمد الدمشقي، برد الأكباد عند فقد الأولاد، دار النصر، القاهرة، ٨٨٩١، ص: ٠٦
1294. الكهف: ٧٥
1295. ابن القيم، مدارج السالكين، الرسالة، بيروت، ٨٩٩١، ص: ٠١٢
1296. محمد أبو فارس، المرجع السابق، ص: ٣٣
1297. السحيبانى، المرجع نفسه، ص: ٩٣
1298. مدارج الساكن، ص: ٥١٢
1299. السحيبانى، ص: ١٠٤
1300. انظر: ابن عبد السلام، فوائد البلوى، دار الفكر، بيروت، ١٩٩١، ص: ٩
1301. الشورى: ٧٢

وقد ورد فى الأحاديث الصحيحة أن البلايا والمصائب التى تصيب الإنسان إنما تكون بقدر دينه. قال عليه الصلاة والسلام «إذا أحب الله قوما ابتلاهم فمن رضي فله الرضا ومن سخط فله السخط»[١٣٠٢]. فيكون الرضا بالمصائب والبلايا مقياسا لصلابة دين الإنسان وعلاقته مع الله. والرضا فى أعلى مرتبة من الأخلاق الفاضلة التى تؤتى ثمارا أعظمها الطمأنينة والسكون. ولاشك أن من حكم المصائب والبلايا حصول رحمة أهل البلايا ويكفى فى هذا العطاء من جزيل النعم. وكذلك العفو والحلم والصبر. هذه كلها ثمرة الرضا بالمصائب والبلايا[١٣٠٣]

٤. تعظيم الأجور وإزالة الهموم

من مبادئ الشريعة، أن كل ما يعانى الإنسان من المصائب والبلايا يأتى لصاحبه كفارة الذنوب والسيئات والهموم والدخول فى الجنة. لاسيما للذين عرفوا أخطاءهم وطلبوا منه مغفرة وفضلا. وهناك نصوص شرعية دلت على أن المصاب بالبلايا تكفر سيئاته كبيرها وصغيرها. قال عليه الصلاة والسلام «لايصيب المؤمن من وصب ولانصب حتى همّ يهمه وشوكة يشوكه إلا كفر به سيئاته»[١٣٠٤]. بل ويعوض ويكافئ مايفقده فى الدنيا كماحصل لأيوب عليه السلام وأبى طلحة على صبرهما. وهذا الجزاء على الصبر والرضا، لأنهما (من الأعمال الصالحة. قال تعالى (إنما تجزون ما كنتم تعملون[١٣٠٥].

ومن ضمن الحكم والفوائد للمصائب والبلايا فى تنظيم الأمة وتمكينها ماهو خفي لايدرك. قال تعالى (فعسى أن تكرهوا شيئا ويجعل الله فيه خيرا كثيرا)[١٣٠٦]. وقال (وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم والله يعلم وأنتم لاتعلمون)[١٣٠٧]. وجاءت هذه الأية فى فرض المشقات المكروهة على الإنسان وهو الجهاد فى سبيل الله. ولكن المقصود ليس مقصورا على الجهاد فقط، بل فى جميع الأمور كلها لأن الحكمة مخفية على الإنسان، وذلك لأجل الإيمان بالغيب وحسن الظن بالله. قال النبي (ص): «حسن الظن من حسن العبادة»[١٣٠٨]. وخير مثال على هذا السر الخفي هو حادثة الإفك التى أصابت زوجة النبى (ص) عائشة رضي الله عنها. ظاهر هذه الفتنة أو المصيبة أنها شر، ولكنها خير لأنها درس على المجتمع وتربية للأمة. حيث قال الله تعالى (إن الذين جاءوا بالإفك عصبة منكم لاتحسبوه شرا لكم بل هو خير لكم)[١٣٠٩]. والجانب الخيرى من هذه المصائب كشف النفاق ومكائد الأعداء من الداخل وحكم أخرى خفية لايعلمها إلا الله[١٣١٠].

٥. تقوية الأمة وتنظيمها

فوائد المصائب والبلايا وحكمها للأفراد قد تكون للجماعة والأمة ولايمكن التفريق بينهما فى حال دون حال. ومن تلك الحكم أنها تربية وتقوية للأمة. وأنها وسيلة لترسيخ الإيمان والتزيّن بالصبر لأداء رحمة الجماعة. وخير مثال على هذا القبيل هو الرعيل الأول الذى تربّى على مدرسة النبي (ص) والذى قام بأعباء الرسالة والدعوة مع تحمل تام للأمانة والعناء والثبات. فيكون بهذا الصبر تمكين ونتظيم للأمة كي تكون خير أمة أخرجت للناس كما يسوغها القرآن. كما يظهر من هذه المصائب والبلايا شهادة الله على (الناس فى الإمكان والتمكين. قال تعالى (لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا[١٣١١].

1302. رواه الترمذى، الجامع الصحيح، حديث رقم ٦٩٨٢، ج ٤، ص: ٠٠٦

1303. ابن عبد السلام، نفس المرجع، ص: ١١

1304. رواه البخاري، حديث رقم ٤٦٥، ج ٧، ص: ٢

1305. الطور: ٦١

1306. النساء: ٩١

1307. البقرة: ٦١٢

1308. رواه أبو داود، حديث رقم ٣٩٩٤، ج ٥، ص: ٦٦٢

1309. النور: ١١

1310. سيد قطب، المرجع السابق، ص: ٢

1311. الحج: ٨٧

وأجلّ من ذلك كله، أن خيار الناس فى الأجيال يظهر جليا بعد المصائب والبلايا. بعد رسوخ المصائب والبلايا يكون الناس معادن فى الشجاعة والكفاح والثبات والكرم وخدمة الامة، فتكون الدعوة بعيدة عن الخبث فتكون نقية صفية، لأن أصناف الناس المعاندين للدعوة عرفت وهم المنافقون والمتساهلون والغالون. وبالإضافة إلى ذلك فإن البلايا تساعد على تنقية الصفوف وجماعة المسلمين[١٣١٢]. والهدف الأساسى من تقوية صفوف الأمة من خلال البلايا هو تعميق المحبة والأخوة فتكون أمة قوية مماسكة يصعب اختراقه وهدمه، لأن البلايا تؤلف القلوب وتوحّد الصفوف ويتأسّى بعضهم ببعض فتزداد المودة، ولأن فيها من الأجواء المتلائمة فى التراحم والتعاطف، ومعلوم أن الشدة تزيد الأمة قوة وقربة[١٣١٣].

وهنا ظهر القدوة فى الصّبر والشهادة للأمة من الرعيل الأول فى معارك الأعداء فكريا أو معنويا. وهم قدوة ومنارة يقتدى بهم على الطريق الصحيح السليم. ومن مميزات الأمة الإسلامية فى مواجهة البلايا والفتن، بروز روح التحدى. والمثال على ذلك مقاومة الهجمات الصليبية فى الحرب الصليبي، وردود أفعال فى مشاركة الدعوة فى البلدان، وانتشار روح الجهاد ضد الاستعمار الثقافى والفكرى والعسكرى، هذا مثل ما شهدنا فى الأوان الأخرة فى كوسوفو، والبوسنة، وفرنسا، وفلسطين والعراق وغيرها[١٣١٤]. فلولا المصائب والبلايا لااختفى روح التحدى والكفاح الديني. لذلك كله، فإن البلايا والفتن قد أدت إلى التمسك بهذا الدين، وظهر ذلك واضحا فى بلاد جنوب شرق أسيا خلال الاستعمار الغربي والذى يجعل هذه الولاية مرادفا للاسلام. فعالَم الملايو هو عالَم إسلامى وعكسه كذلك، فأصبح الإسلام عنصرا أساسيا فى شخصية المرء الملاوى[١٣١٥].

٦. الانتباه العامّ للعوائق والمكائد

لكل أمة أعداء وخصوم، وعدو الأمة وخصمها هو ما كان من الداخل وما كان من الخارج، ومن هنا يجب الانتباه لمحاولة الأعداء فى الفتن الداخلية. وهذا أمر قديم يوجد منذ القدم، حيث تدخّل أهل الكتاب إلى صفوف المسلمين وأحدثوا الفتن فى الخوارج والأخزاب ابتداء من مشهد عثمان بن عفان إلى يومنا هذا.

وقد نبه النصوص القرآنية إلى الخطر، حيث قال تعالى (ياأيها الذين أمنوا إن تطيعوا فريقا من الذين أوتوا الكتاب يردوكم بعد إيمانكم كافرين)[١٣١٦]. ونظرا بأن البلايا والفتن التى تصيب الأمة كانت من وراءها حكمة بالغة، لابد للأمة أن تتنبه إلى من يثير الفتن وكيف يكشف أساليبها والخطط والمنهج فيها. كما ينبغى للأمة كذلك أن تعرف الضعف والخلل والظروف فى الفتن على كشف أساليب الصفّ الآخر والوسائل والمكائد والمكر. والهدف فى هذه النقطة هو التعرف عليه ليكون الغلبة لنا ولاعلينا. ومن الحكم أن الله هيّأ وأعدّ للإنسان منازل الجزاء الأوفى فى الجنة بالمصائب والبلايا فى الدنيا. ومنها منزلة الشهداء التى أعد الله له بعد النجاح من المصائب والبلايا. قال تعالى (وليعلم الله الذين آمنوا ويتخد منكم شهداء)[١٣١٧]. ومعنى هذا فليكرم فئة منكم بالشهادة ليمنحها عنده كرامة الشهداء مادامت أعمارهم قد انتهت وآجالهم قد حلت فلئن يموتوا شهداء فهو خير لهم[١٣١٨]. وفى هذه الأية بيان الحكمة من البلايا للمؤمنين بظهور الكفار فى غزوة أحد ومنها تميّز أهل الإيمان والصبر من أهل النفاق والكفر، ومنها إدراك بعض الصحابة الشهادة فى سبيل الله[١٣١٩].

ومن حقيقة السنن الإلهية فى البلايا، لو أنزل للأمة النصر والتمكين على الوجه الدائم، لانتشر البغي والظلم. فلا يصلح للأمة إلا المصائب بالسراء والضراء، والشدة والرخاء، لأن الله هو المدبر الحقيقى للكون والعالم كله وهو خبير بحكمته لعباده. قال تعالى

1312. منير غضبان، فقه السيرة النبوية، طبعة أم القرى، مكة، ٢٩٩١، ص: ١٩١

1313. إبراهيم حجازي، الجوانب المشرقة للابتلاء، مجلة المجتمع، عدد ٩١٢١، سنة ٦٩٩١، ص: ٨٥

1314. ايسأ قرش بونج ىف نوملسملا ،كيشت نمحرلا دبع

1315. المرجع السابق، ص: ٧٤

1316. آل عمران: ٠٤١

1317. آل عمران: ٠٤١

1318. عبد الرحمن الميدانى، بصائر المسلم المعاصر، دار الفكر، بيروت، ص: ٦٨٣

1319. الميدانى، المرجع السابق، ص: ٦٨٣

(ولاتهنوا ولاتحزنوا وأنتم الأعلون إن كنتم مؤمنين. إن يمسسكم قرح قد مس القوم قرح مثله. وتلك الأيام نداولها بين الناس)[١٣٢٠]. وهذه هي السنة الإلهية فى المداولة بين الناس فى جميع المواقف والأحوال. ومعنى المداولة أي نجعلها إقبالا وإدبارا، نعمة ومصيبة، نصرا وهزيمة، ولذلك فإن الحكمة فى البلايا والمصائب تقتضى ذلك. ولولا هذا لما كان للإرادات الحرة خيار فى الإيمان والكفر والمعصية والطاعة[١٣٢١].

وأخيرا، فإننا وجدنا للمصائب والبلايا الفقه الخاص يكون فيه حكم وفوائد وعبر ونظرات للفرد والمجتمع والأمة والبشر، خاصتهم وعامتهم. واقتضت حكمة الله فى ذلك دروسا بالغة لأنه وحده تعالى هو الذى عرف مصالح العباد فى الدنيا والأخرة. والله أعلم.

الخاتمة:

ليس المعنيّ بالفقه فى هذا البحث مصطلحا اتفق الفقهاء عليه، بل هو فقه بمعنى الكلمة، وملخص على ما قد يشوبه مفهوم خاطئ حول النصوص الناطقة عن المصائب والبلايا التى تعم البلاد فى إطار الواقع أو فى أفاق الفكر. ومن هذا السرد اللطيف توصل الكاتب إلى نتائج عامة أهمها:

— إن المصائب والبلايا التى تعم المجتمع لها علاقة بالسنن الإلهية الأخرى مثل سنة التغيير والمدوالة والقدر. كما أن لها حكم وفوائد وعبر ودروس متنوعة، سواء على المستوى الفردي أو الجماعى أو الأمة. وهي فى نهاية المطاف تحمل الأمة نحو التمكين والثبات والقوة والتنظيم، كما أنها تؤدي إلى تنقية الصفوف وتوحيدها، والتعرف على مواضع الخلل والضعف على الأمة.

— من أسباب تأخر سير الأمة الإسلامية، عدم الإدراك والفهم على تلك السنن فى المصائب والبلايا، وقد تعطلت منهم الأخذ بالأسباب، والتعلم، والاستعداد بالقوى البشرية والمادية، كما لايتعلمون أسباب السقوط والانحطاط فى الأمم والحضارات. والعلماء والمثقفون عليهم أن ينشروا هذا النطاق على ضوء النصوص لكي يسرع إخراج خير أمة أخرجت للناس.

— إن لرب العالمين سننا وقوانين فى التعامل مع الكون والحياة الإنسانية. ومن هذا السنن المصائب والبلايا على الإنسان التى تقع فى الجانب الخيرى وفى الجانب الخيرى. ولإقامة المصالح الإنسانية فى الحياة الدنيا لابد أن نتعامل مع هذه المصائب والبلايا وفق النصوص الواردة فى هذا الفقه.

— إن النوصوص القرآنية خير وسيلة لتوضيح السنن واستنتاج هذا الفقه لأنها مملوءة بالعبرة والدروس استفادة وتطبيقا. وهذا يتعلق بالجوانب الإيجابية والسلبية للأمة من حيث قدر الفهم والتقصير لهذا الفقه، والعمل بما يوجب سيرة الأمة نحو التقدم.

والله أعلم بالصواب

قائمة المراجع

الأصفهاني، محمد الراغب، المفردات فى غريب القرآن، دار القلم، بيروت، ١٩٩٠

الألوسي، شهاب الدين محمود، روح المعاني فى تفيبر القرآن والسبع المثانى، دار إحياء التراث، بيروت، ١٩٨٥

ابن القيم الجوزي، زاد المعاد فى هدى خير العباد، الرسالة، بيروت، ١٩٩٧

مدارج السالكين، الرسالة، بيروت، ١٩٨٩ ، _____

ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ١٩٩٨٥

آل عمران: 1320.٩٣١

الميدانى: نفس المرجع، ص: 1321.٠٥٨

أبو داود، سليمان بن الأشعث الجشانى، سنن أبى داود، دار السلام، الرياض، ٢٠٠٠

أبو فارس، محمد عبد القادر، الابتلاء والمحن فى الدعوة، دار التوزيع، القاهرة، ١٩٩٠

البخارى، محمد بن اسماعيل، الجامع الصحيح، دار الريان، القاهرة، د. ت

الترمذى، أبو عيسى محمد، جامع الترمذى، دار السلام، الرياض، ٢٠٠٠

الخطيب، شريف صالح، السنن الإلهية فى الحياة الإنسانية، مكتبة الرشد، الرياض، ٢٠٠

الدمشقي، محمد ناصر، برد الأكباد عند فقد الأولاد، دار النصر، القاهرة، ١٩٨٨

الزمخشري، أبو القاسم محمد بن عمر، الكشاف فى عوامض التنزيل، دار الريان، القاهرة. ١٩٥٠

.زيدان ، عبد الكريم ، السنن الإلهية في الأمم والأفراد، الرسالة، بيروت، ١٩٩٢

سيد قطب، فى ظلال القرآن، دار الشروق، القاهر، ١٩٩٢

الشريف، عبد السلام نصر الله، سنة الله فى عقاب الأمم، دار المعراج، الرياض، ١٩٩٢

الصابوني، محمد بن على، مختصر تفسير ابن كثير، دار القلم، بيروت، ١٩٩٨

العز ابن عبد السلام، فوائد البلوى، دار الفكر، بيروت، ١٩٩١

الغزالى، أبو حامد محمد بن محمد، إحياء علوم الدين، دار الحديث، القاهرة، ٠٩٩١

غضبان منير، فقه السيرة النبوية، طبعة جامعة أم القرى، مكة، ٢٩٩١

القشيري، مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، دار المعرفة، بيروت، ٧٩٩١

القرضاوي، يوسف، الصبر فى القرآن الكريم، الرسالة، بيروت، ٥٨٩١

القرطبى، أبو عبد الله محمد، الجامع لأحكام القرآن، دار الفكر، بيروت، ٥٩٩١

المراغى، أحمد مصطفى، تفسير المراغى، مكتبة تجارية، القاهرة، بدون سنة

مجلة المجتمع، عدد ٩١٢١ سنة ٦٩٩١

مجلة المجتمع، عدد ٦٨٢١ سنة ٨٩٩١

الميدانى، عبد الرحمن حبنكة، بصائر المسلم المعاصر، دار الفكر، بيروت، ٨٩٩١

Motherhood dan Modernitas: Telaah Konsep "Ibu Profesional dan Mandiri" dalam Laman Ibuprofesional.com

Sidik, dkk.[1322]

Abstrak

Artikel ini mengkaji identitas sosial, konsep profesionalitas dan kemandirian, upaya dan aksi komunitas ibu profesional dalam laman ibuprofesional.com, dan hubungannya dengan konteks sosial kultural perempuan dan keluarga di Indonesia modern. Kajian ini menemukan bahwa komunitas ibu profesional menawarkan sebuah identitas baru di tengah wacana motherhood yang berkembang. Komunitas ibu profesional menegaskan motherhood sebagai subyek (as genderd talent) dibanding sebagai fungsi (as concious collaboration). Namun begitu, dalam konteks wacana keIslaman, komunitas ibu profesional mensintesakan motherhood yang dikemukakan kalangan Islam tradisional dan reformis, namun sekaligus juga berbeda dengan kalangan moderat. Pada konteks Indonesia modern, komunitas ibu profesional berbeda dengan kecenderungan Orde Baru yang menawarkan peran ganda. Ia juga berbeda dengan kalangan feminis yang menggugat beban ganda kaum perempuan dan menjadikan peran domestik sebagai pilihan. Meski mengusung identitas baru, gagasan komunitas ibu profesional tampaknya tidak sepenuhnya mudah dikembangkan di masyarakat, khususnya di kalangan masyarakat pedesaan dan minim bekal pendidikan.

Kata Kunci: Motherhood, modernitas, ibu profesional, gender.

A. Penahuluan

Perubahan sosial dan modernitas telah menggeser pola relasi gender dalam sejumlah lini kehidupan, tidak terkecuali dalam ranah keluarga. Pada konteks keluarga, hal tersebut memunculkan diskursus terkait pembakuan peran dan dikotomi publik-domestik. Apakah pembakuan peran dan dikotomi itu masih relevan dalam konteks modernitas? Apakah *motherhood* merupakan "subyek" yang melekat pada perempuan ataukah merupakan "fungsi" sehingga dapat dipertukarkan? Apakah *motherhood* merupakan sesuatu yang alamiah ataukah dibentuk oleh realitas sosial? Pertanyaan-pertanyaan tersebut pada dasarnya mengerucut pada persoalan bagaimana peran dan kedudukan ideal perempuan dalam keluarga di tengah modernitas.

Berbagai kalangan pada dasarnya sudah berupaya memberikan jalan keluar terhadap persoalan di atas. Ada yang menawarkan kesetaraan, tanpa pembakuan peran sebagai jawabannya. Ini umumnya disuarakan oleh kalangan feminis semisal Siti Musdah Mulia,[1323] Zaitunah Subhan,[1324] Mufidah Ch,[1325] dan Husein Muhammad,[1326] untuk menyebut beberapa di antaranya. Kalangan ini pada umumnya memandang pembakuan peran semisal rumusan laki-laki sebagai kepala keluarga sebagai diskriminatif. Bagi mereka, kepala keluarga merupakan peran yang dapat dipertukarkan antara laki-laki dan perempuan, tergantung kondisi masing-masing keluarga. Dengan demikian, *motherhood* bukanlah peran yang secara mutlak selalu melekat dalam diri perempuan. Berbeda dengan kalangan feminis, sejumlah kalangan

---

1322 Penulis adalah Dosen Fakultas Syariah IAIN Surakarta, alumni magister Hukum Keluarga UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Artikel ini adalah hasil penelitian kolektif, bersama M. Latif Fauzi, MA dan Farhan, Lc., MA pada Fakultas Syariah IAIN Surakarta tahun 2013. Penulis dapat dihubungi melalui e-mail: sidik_hasan76@yahoo.com.

1323 Siti Musdah Mulia, *Membangun Surga di Bumi: Kiat-kiat Membangun Keluarga dalam Islam* (Jakarta: Gramedia, 2011).

1324 Zaitunah Subhan, *Membina Keluarga Sakinah* (Yogyakarta: LKiS, 2005).

1325 Mufidah Ch., *Psikologi Keluarga Islami Berwawasan Gender,* Cet. 1 (Malang: UIN Malang Press, 2008).

1326 Husein Muhammad, *Islam Agama Ramah Perempuan* (Yogyakarta: LKiS, 2004).

justru menekankan pembakuan peran. Di antara yang berpandangan demikian misalnya M. Thalib.[1327] Ia memandang peran domestik sebagai fitrahnya perempuan. Pandangan ini menegaskan, *motherhood* merupakan peran yang selalu melekat dalam diri perempuan.

Selain kedua pandangan yang berseberangan tersebut, kalangan muslim pada umumnya berusaha untuk bersikap moderat. Mereka memandang perempuan identik dengan sektor domestik, namun jika potensi yang dimiliki, kondisi keluarga dan sosial membutuhkan, perempuan juga dapat berkiprah di sektor publik selama tidak mengabaikan tugas domestiknya. Kiprah mereka di sektor publik dengan demikian hanya bersifat pelengkap. Hal ini antara lain dikemukakan misalnya oleh Quraish Shihab,[1328] Cahyadi Takariawan,[1329] Mohammad Fauzil Adhim,[1330] dan Sri Lestari.[1331]

Di luar ketiga pandangan di atas, terdapat pandangan lain yang meneguhkan identitas perempuan sebagai ibu rumah tangga pada satu sisi, dan prinsip profesionalitas dan kemandirian pada sisi lain. Konsep ini disuarakan oleh Septi Peni Wulandari, selanjutnya disebut Septi, melalui komunitas Ibu Profesional.[1332] Menarik untuk dikaji bagaimana sebenarnya identitas ibu profesional itu; bagaimana konsep profesionalitas dan kemandirian yang dimaksudkan; bagaimana upaya dan aksi yang mereka lakukan; dan bagaimana hubungannya dengan konteks sosial kultural perempuan dan keluarga di Indonesia. Inilah persoalan-persoalan utama yang dikaji dalam artikel ini.

Artikel ini menganalisis substansi wacana yang ada dalam *website ibuprofesional.com* sebagai laman sosialisasi gagasan komunitas ibu profesional. Pilihan kajian terhadap *website* dan tidak pada literatur cetak terhadap gagasan serupa, lebih disebabkan karena komunitas *web* belakangan ini, seiring perkembangan teknologi, dipandang lebih efektif dalam mensosialisasikan gagasan. Di dalamnya terbangun sebuah ruang publik tanpa sekat dan melahirkan komunikasi yang lebih cair. Ini berbeda dengan literatur tertulis di mana akses dan komunikasi antara penggagas dan penggunanya relatif terbatas.

Kajian ini penting untuk menginformasikan *background* sosial di balik komunitas ibu profesional, sehingga membantu memahami hal-hal yang mendasari konsepsi wacana perempuan sebagai ibu rumah tangga di era Indonesia modern. Selain itu juga penting untuk mendeskripsikan konsepsi dan aksi konkrit yang dilakukan komunitas tersebut, sehingga ia dapat diletakkan dalam konteks kondisi sosial budaya yang dihadapi oleh perempuan dan keluarga di Indonesia.

Artikel ini merupakan hasil kajian literer yang bersifat deskriptif kualitatif. Data utama kajian ini adalah laman Ibuprofesional.com sebagaimana termaktub dalam *http://www.ibuprofesional.com/*. Data utama lainnya bersumber pada buku "Hei: Ini Aku Ibu Profesional", antologi tulisan para ibu yang tergabung dalam komunitas ibu profesional dan berisi pengalaman individual mereka selama berinteraksi dengan komunitas ibu profesional tersebut. Data utama lainnya adalah literatur-literatur yang memaparkan konsep-konsep terkait peran perempuan dalam keluarga dan konteks sosial kultural keluarga di Indonesia.

Data kajian ini dikumpulkan dengan menggunakan teknik dokumentasi. Mengingat data kajian ini berbentuk *online*, maka selain dikumpulkan, data juga di-*download* kemudian disimpan dalam *file*

1327 M. Thalib, *Ensiklopedi Keluarga Sakinah: Panduan Lengkap Menuju Keluarga Sakinah,* (Yogyakarta: ProU Media, 2007).

1328 M. Quraish Shihab, *Pengantin Al-Qur'an: Kalung Permata Buat Anak-anakku,* Cet. 2 (Jakarta: Lentera Hati, 2007).

1329 Cahyadi Takariawan, *Pernik-Pernik Rumah Tangga Islami: Tatanan dan Peranannya dalam Kehidupan Masyarakat,* Cet. 7 (Solo: Era Intermedia, 2011).

1330 Mohammad Fauzil Adhim, *Kado Pernikahan untuk Istriku,* Cet. 28 (Yogyakarta: Mitra Pustaka, 2012).

1331 Sri Lestari, *Jendela Keluarga Wanita Pendamba Cinta: Penuntun Jalan Agar Wanita Sukses sebagai Hamba Allah,Istri, Sekaligus Ibu,* Cet. 1 (Yogyakarta: Pro-U Media, 2012).

1332 Lebih jauh tentang komunitas Ibu Profesional ini lihat http://www.ibuprofesional.com/, diakses Ahad, 26 Mei 2013; lihat juga Ade Hermawati dkk., Hei, Ini Aku: Ibu Profesional, Cet. 1 (Yogyakarta: LeutikaPrio, 2012).

tersendiri dan dicetak.[1333] Data kemudian dianalisis dengan menggunakan teknik analisis isi (*content analysis*).

Kajian ini menggunakan pendekatan sosiologi pengetahuan. Melalui pendekatan ini, latar sosial historis munculnya gagasan Ibu Profesional diamati secara mendalam. Hal ini dimaksudkan untuk menemukan faktor sosial, budaya, dan ideologi yang bagaimana yang mendorong munculnya gagasan tersebut. Selain itu, hal ini juga dimaksudkan untuk melihat pergeseran gagasan Ibu Profesional dari gagasan *motherhood* dan peran perempuan dalam keluarga yang selama ini eksis di tengah masyarakat. Hal ini pada akhirnya dapat menegaskan posisi gagasan Ibu Profesional dalam konteks gagasan yang sudah terlebih dahulu muncul semisal gagasan kesetaraan perempuan dalam keluarga dari kalangan feminis dan gagasan perbedaan peran perempuan dalam keluarga seagaimana kalangan tradisional.

Pendekatan demikian digunakan mengingat, sebagaimana dikemukakan Karl Mannheim, seperti dikutip Muhyar Fannani, semua pengetahuan dan pemikiran (baca: gagasan) walaupun berbeda tingkatannya, pasti dibatasi oleh lokasi sosial dan proses historis suatu masyarakat. Lebih dari itu, menurut Mannheim, tidak ada pemikiran manusia (baca: temasuk gagasan ibu profesional) yang kebal terhadap pengaruh ideologisasi dari konteks sosialnya. Dengan demikian, melalui sosiologi pengetahuan, diupayakan untuk ditemukan sebab-sebab sosial dari sebuah keyakinan atau nalar masyarakat. Selain itu, juga berupaya untuk mengetahui hubungan gagasan baru dengan gagasan lama apakah bersifat ideologis atau utopis. Bila sebuah gagasan berpijak pada sistem yang sedang berlaku maka ia bersifat ideologis, namun bila berpijak pada sistem lain yang saat ini belum berlaku maka ia bersifat utopis.[1334]

B. Motherhood, Agama, Perempuan Indonesia, dan Modernitas

1. Motherhood: Earning Capacity atau Caring Capacity?

Para pemerhati kajian gender dan keluarga kerapkali mengubungkan *motherhood* dengan diskusi tentang gender dan relasi gender dalam keluarga. Pergeseran cara pandang tentang gender dan kesetaraan gender mempengaruhi perubahan pemaknaan *motherhood*. *Motherhood*, sebagai sebuah pengalaman dan konsep, terikat dengan konteks di mana relasi antara ayah, ibu, dan anak dalam satu pranata keluarga dibangun. Hal ini wajar, karena studi awal tentang *motherhood* lebih menempatkan ibu sebagai instrumen perkembangan anak.

Berdasar latar ini, Cowdery dan Knudson-Martin menemukan dua pola *mothering* yang berkembang di dunia, yaitu *mothering as gendered talent* dan *mothering as conscious collaboration*.

Model yang pertama ditandai oleh empat proses, yaitu:

a. Keyakinan pasangan bahwa ibu memiliki hubungan natural dan pengetahuan tentang anak. Pandangan ini dipegang oleh para pasangan 'tradisional'. Mereka meyakini bahwa karena perempuan yang melahirkan, maka perempuan lebih mengerti tentang pengasuhan anak sampai remaja. Pandangan bahwa ibu memiliki hubungan yang lebih dekat dengan anak ini juga dinisbatkan pada ide bahwa ibu, bukan ayah, sangat penting bagi keberlangsungan pertumbuhan dan perkembangan anak

b. Ayah terlibat secara pasif. Kebalikan dari pandangan di atas, di sini ayah diasumsikan sebagai pribadi yang tidak kompeten, takut, dan memiliki pengetahuan tentang apa saja yang harus dilakukan dalam perawatan anak. Situasi 'pinggiran' ayah ini ternyata diimbangi dengan sikap anak yang kurang responsif terhadap ayah. Sebagai contoh, ketika ayah datang di rumah, sang anak menangis dengan tetap memanggil "ma… ma… ma…".

1333 Burhan Bungin, *Penelitian Kualitatif: Komunikasi, Ekonomi, Kebijakan Publik, dan Ilmu Sosial Lainnya,* Cet. 5 (Jakarta: Prenada Media Group), hlm. 130.

1334 Muhyar Fannani, *Metode Studi Islam: Aplikasi Sosiologi Pengetahuan sebagai Cara Pandang,* Cet. 2 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), hlm. 34-39.

c. Ibu mengatur dan meluangkan waktunya di sekitar anak-anak. Banyak pasangan berpendapat bahwa yang mengasuh anak adalah yang paling banyak punya waktu luang. Ini merupakan konsekuensi dari proses kedua, saat ayah lebih pasif.

d. Ibu memikul tanggung jawab urusan rumah tangga.

Model yang kedua ditandai lima proses, yaitu:

a. Pasangan meyakini pengasuhan anak adalah tanggungjawab bersama;

b. Perbedaan biologis tidak mempengaruhi perbedaan peran pengasuhan;

c. Ayah turut berperan aktif;

d. Keterbukaan untuk saling belajar;

e. Istri tidak mencampuri, termasuk mengawasi, cara suami melaksanakan tugas domestik.[1335]

2. Islam, Perempuan, Keluarga, dan Modernitas: Dinamika Penafsiran

Diskursus Islam tentang relasi perempuan dan keluarga pada era modern diwakili oleh tiga varian pandangan. Pertama, kalangan tradisionalis. Kedua, kalangan moderat. Ketiga, kalangan reformis.

Pandangan kalangan tradisionalis misalnya terlihat dari pandangan Murtadha Muthahhari (1919-1979), Wahiduddin Khan (1925-...), Muhammad 'Uqlah, dan Muhammad Thalib, untuk menyebut beberapa di antaranya. Mereka pada umumnya berpandangan bahwa peran domestik merupakan peran yang wajib dilaksanakan oleh perempuan dalam rumah tangga. Perempuan bertugas membantu suaminya mengatur aspek internal kehidupan rumah tangga. Mengasuh anak dan mengatur kebutuhan rumah tangga adalah di antara contohnya. Singkatnya, peran utama perempuan adalah sebagai istri dan ibu di dalam rumah tangga. Peran-peran demikian, sejalan dengan tuntunan norma Islam, nilai-nilai fitrah (alami) kemanusiaan, kecenderungan psikologis, dan tujuan pembentukan keluarga.[1336] Dengan demikian, menurut kalangan ini, Islam menghendaki adanya pembagian peran (kerja) dalam kehidupan rumah tangga. Suami bertanggung jawab dalam urusan publik dan istri bertanggung jawab dalam urusan domestik.

Meski cenderung menempatkan perempuan dalam sektor domestik, namun kalangan ini tidak berarti memandang status istri lebih *inferior* dibanding suami. Bagi kalangan ini pada umumnya, perbedaan peran itu bukan diskriminasi, dan bukan menandakan yang satu lebih berkuasa atas yang lain. Perbedaan itu merupakan mekanisme membangun keharmonisan dalam kehidupan rumah tangga. Lebih dari itu, mereka juga memandang bahwa tugas-tugas domestik tidak lebih rendah daripada tugas-tugas publik. Kedua tugas itu bagi kalangan ini sama-sama berharga dan bernilai. Karena itu, menjalankan peran domestik membutuhkan keseriusan, energi, dan penghargaan yang sama dengan mengurus persoalan publik lainnya. Bahkan, tugas-tugas domestik adalah jihad-nya kaum perempuan.[1337]

Berbeda dengan kalangan tradisionalis, kalangan reformis memandang bahwa peran domestik merupakan pilihan (*optional*). Kalangan ini biasanya disuarakan oleh kelompok feminis Muslim. Amina Wadud Muhsin misalnya, memandang bahwa tidak ada teks al-Qur'an yang secara tegas menentukan peran pengasuhan dan pengurusan rumah tangga (peran domestik) sebagai kewajiban perempuan. Bagi

---

1335 Randi S. Cowdery dan Carmen Knudson-Martin, "The construction of motherhood: Tasks, relational connection, and gender equality", dalam *Family Relations* Vol. 54, No. 3 (Juli 2005), hlm. 335-345.

1336 Lihat Murtadha Muthahhari, *Hak-hak Wanita dalam Islam,* terj. M.Hashem, *The Right of Women in Islam,* Cet.4 (Jakarta: Lentera, 1997), hlm. 143-148; Wahiduddin Khan, *Woman Between Islam and Western Society,* Cet. 1 (New Delhi: The Islamic Centre, 1995), hlm. 180; Muhammad 'Uqlah, *Niz}ām al-Usrah fī al-Islām,* Cet. 1 (Jordan: Maktabah ar-Risālah al-H{adīs\ah, 1990), Juz II: 279; Muhammad Thalib, *Ensiklopedi Keluarga Sakinah: Memasuki Romantika Kehidupan Baru,* Jilid 3 (Yogyakarta: Pro-U Media, 2008), hlm. 144.

1337 Lihat Muthahhari, *Hak-hak...*; lihat juga Wahiduddin Khan, *Woman...*; lihat pula Muhammad Thalib, *Ensiklopedi...*

Wadud, teks tentang kepemimpinan laki-laki (Q.S. 4: 34), merupakan salah satu opsi saja, khususnya bagi keluarga di mana suami berperan sebagai pencari nafkah dan istri berperan di sektor domsetik. Bagi keluarga di mana suami istri keduanya berperan sebagai pencari nafkah, ketentuan teks tersebut dapat menimbulkan beban ganda (*double burden*) bagi perempuan. Dalam konteks ini menurutnya, yang dibutuhkan adalah tanggung jawab bersama, khususnya suami, untuk mau terlibat dalam tugas-tugas domestik. Baginya, peran kepemimpinan suami tidak bersifat mutlak, demikian juga peran domestik istri. Keduanya dapat dilaksanakan baik oleh suami atau istri tergantung situasi yang dihadapi.[1338]

Senada dengan Wadud, Siti Musdah Mulia mengemukakan bahwa peran domestik bukan semata monopoli perempuan, tetapi merupakan tanggung jawab bersama suami istri dan anggota keluarga lainnya. Menurutnya, setelah menikah, perempuan pada dasarnya bebas menentukan pilihan perannya dalam rumah tangga dan masyarakat sebagai sarana aktualisasi diri. Lebih dari itu, peran kepemimpinan dalam keluarga merupakan sesuatu yang bersifat fungsional. Siapapun, baik suami atau istri, jika mampu menjalankan fungsi pencari nafkah dan memiliki keunggulan dibanding pasangannya, maka ia dapat menjalankan fungsi kepemimpinan dalam rumah tangga.[1339]

Sementara menurut Husein Muhammad, untuk mewujudkan keluarga yang harmonis dan maslahat, penyelesaian persoalan peran dalam rumah tangga seharusnya tidak didekati secara hitam-putih (pendekatan normatif). Ia menyarankan agar didekati dengan pendekatan holistik yang mengutamakan kerjasama dan saling pengertian di antara pasangan. Menurutnya, kebutuhan seksual, materi, dan aktualisasi diri merupakan kebutuhan setiap orang tidak terkecuali suami atau istri. Selama pemenuhan kebutuhan-kebutuhan itu tidak menghambat tujuan-tujuan pembangunan keluarga, maka setiap pasangan seharusnya dapat memakluminya.[1340]

Berbeda dengan kalangan tradisionalis dan reformis di atas, kalangan moderat berpandangan bahwa meski peran domestik merupakan peran utama kaum perempuan, namun peran-peran publik juga dapat dilakukan selama dibutuhkan dan tidak mengganggu tugas domestik mereka. Pandangan demikian antara lain dikemukakan oleh Yusuf Qardhawi, Hasan Al-Banna, Muhammad Abdul Ro'uf, dan Qurasih Shihab.

Menurut Qardhawi, tugas perempuan yang paling utama adalah di sektor domestik. Ia boleh berkiprah di sektor publik jika dibutuhkan baik untuk memenuhi kebutuhan dirinya, keluarganya, atau masyarakatnya. Kiprah demikian diperbolehkan dengan syarat ia tidak mengorbankan kewajiban domestiknya dan terhindar dari tindakan-tindakan yang dilarang syari'at.[1341] Sementara Hasan Al-Banna menegaskan bahwa mengurus rumah dan mendidik anak bagi perempuan merupakan tugas yang aksiomatik (tidak perlu pembuktian lagi) dan bersifat asasi. Jika pun berkiprah di sektor publik, hal itu merupakan darurat dan bukan ketentuan yang berlaku umum bagi perempuan.[1342] Sedangkan bagi Ro'uf, jika perempuan selain di sektor domestik juga berkiprah di sektor publik, ia seharusnya melakukan sejumlah penyesuaian. Ini karena tugas di sektor domestik adalah yang utama. Menurutnya, dalam keadaan demikian, perempuan harus mampu mengatur antara kepentingan keluarga dan kepentingan perannya di luar rumah.[1343] Sementara menurut Shihab, meski perempuan bukan kepala dalam rumah

---

1338 Amina Wadud Muhsin, *Qur'an and Women,* Cet. 3 (Kuala Lumpur: Penerbit Fajar Bakti Sdn. Bhd, 1994), hlm. 88-90.

1339 Siti Musdah Mulia, *Membangun Surga di Bumi,* Cet. 1 (Jakarta: PT Elex Media Komputindo, 2011), hlm. 70, 73, dan 85.

1340 Husein Muhammad, *Fikih Perempuan: Refleksi Kiai atas Wacana Agama dan Gender,* Cet. 2 (Yogyakarta: Kerjasama LKis, Rahima, dan Ford Foundation, 2002), hlm. 134-15.

1341 Yusuf Qardhawi, *Masyarakat Berbasis Syari'at Islam (Malamih Al-Mujtama' Al-Muslim),* terj. Abdus Salam Masykur dan Nurhadi, *Malāmih al-Mujtama' al-Muslim allaz\ī Nunsyiduh,* Cet. 1 (Surakarta: PT. Era Adicitra Intermedia, 2013), hlm. 559-561.

1342 Hasan Al-Banna, *Risalah Pergerakan Ikhwanul Muslimin,* terj. Anis Matta dkk., *Majmū'ah Rasā'il Al-Imām Asy-Syāhid Ḥasan Al-Bannā,* Cet. 12 (Surakarta: PT. Era Adicitra Intermedia, 2012), hlm. 60-61.

1343 Muhammad Abdul Ro'uf, *The Islamic View of Women and the Family,* Edisi 3 (USA: Al-Saadawi Publication, 1995), hlm. 53-54.

tangga, ia memiliki peran kepemimpinan melalui saran berpengaruh yang disampaikan pada suaminya dalam musyawarah keluarga. Lebih jauh Shihab, mengutip Abu Zahrah dan Muhammad Al-Ghazali, juga berpendapat bahwa meski tugas utama perempuan adalah mengurus rumah tangga, tetapi ia tidak dilarang berkiprah di luar rumah, terutama jika hal demikian mendatangkan kebaikan bagi masyarakat, diri, dan keluarganya.[1344]

3. Perempuan Indonesia, Keluarga, dan Modernitas

Jika yang dimaksud modernitas adalah kesadaran konseptual terkait eksistensi dan kiprah perempuan di sektor publik, maka cikal bakalnya sejatinya mulai tampak sejak era Kartini. Kesadaran emansipatif yang digaungkan Kartini inilah yang hingga kini dijadikan sebagai titik pijak eksistensi perempuan di tengah modernitas. Kartini setidaknya telah meletakkan fondasi tentang bagaimana seharusnya perempuan memiliki kualitas yang setara dengan pria melalui pendidikan,[1345] sehingga mereka memiliki kapasitas dan dapat membantu menopang kesuksesan pembangunan masyarakat dan bangsa. Saat ini, semangat emansipatif yang ditularkan Kartini itu telah diterjemahkan dalam bentuk berkiprahnya kaum perempuan dalam segala sektor kehidupan publik. Perempuan yang semula identik dengan sektor domestik kini terjun ke sektor publik sebagaimana pria.

Keterlibatan perempuan di sektor publik, khususnya pada masa Orde Baru, tidak serta merta menghilangkan identitas kultural perempuan sebagai "makhluk" domestik. Melalui ideologi pembangunanisme-nya, Orde Baru membuka lebar keterlibatan kaum perempuan dalam pembangunan negara tanpa meninggalkan tugas utamanya sebagai ibu dan istri dalam rumah tangga. Dengan kata lain, perempuan didesain memiliki peran ganda yang ditujukan bagi kepentingan negara. Inilah yang disebut Julia Suryakusuma sebagai "ibuisme negara" (*state ibuisme*).[1346] Melalui kebijakan ibuisme negara ini, kaum perempuan ditempatkan oleh negara sebagai ibu dan istri, sekaligus memberikan andil tenaga dan pemikiran dalam pembangunan.[1347] Lebih jauh, negara menempatkan perempuan memiliki lima peran yang terumuskan dalam Panca Dharma Wanita, yakni: *pertama,* wanita sebagai istri pendamping suami; *kedua,* wanita sebagai ibu dan pendidik; *ketiga,* wanita sebagai pengatur ekonomi keluarga; *keempat,* wanita sebagai pencari nafkah tambahan; *kelima,* wanita sebagai anggota masyarakat.[1348] Pada masa ini, kaum perempuan terlibat dalam organisasi-organisasi istri yang berafiliasi pada pemerintah semisal Pendidikan Kesejahteraan Keluarga (PKK) dan organisasi-organisasi istri otonom semisal Muslimat (Nahdhatul Ulama) dan 'Aisyiyah (Muhammadiyah).[1349]

Pada level pemikiran intelektual, kecenderungan *state ibuisme* itu juga didukung oleh pemikiran sejumlah tokoh semisal Zakiah Daradjat, Huzaemah Tahido yanggo, dan Baroroh Baried. Mereka pada umumnya berpandangan bahwa kedudukan perempuan adalah pendamping suaminya dan dapat berkiprah di sektor publik selama tidak meninggalkan tugas-tugas domestiknya.[1350] Selain dalam pemikiran sejumlah tokoh, kecenderungan serupa juga tampak dari sejumlah lembaga sosial keagamaan semisal Majlis Taklim Yayasan Ath-Tahiriyah dan Badan Kontak Majlis Taklim. Mereka

---

1344 M. Quraish Shibah, *Perempuan: Dari Cinta Sampai Seks, Dari Nikah Mut'ah Sampai Nikah Sunnah, Dari Bias Lama Sampai Bias Baru,* Cet. 7 (Jakarta: Lentera Hati, 2011), hlm. 398-401.

1345 Tumbu Saraswati, "Peran Ganda Wanita Sebagai Sumber Daya Pembangunan dan Peningkatan Kualitas Generasi Muda", dalam Dadang S. Anshori dkk., (eds.), *Membincangkan Feminisme: Refleksi Muslimah atas Peran Sosial Kaum Wanita,* Cet. 1 (Bandung: Pustaka Hidayah, 1997), hlm. 155-156.

1346 Lihat Julia Suryakusuma, *Ibuisme Negara: Konstruksi Sosial Keperempuanan Orde Baru,* Cet. 1 (Jakarta: Komunitas Bambu, 2011).

1347 Liza Hadiz, "Partisipasi dan Kesetaraan Politik Gender dalam Pembangunan", dalam Liza Hadiz (ed.), *Perempuan dalam Wacana Politik Orde Baru: Pilihan Artikel Prisma,* CEt. 1 (Jakarta: Pustaka LP3ES Indonesia, 2004), hlm. xiv.

1348 Ruth Indiah Rahayu, "Politik Gender Orde Baru: Tinjauan Organisasi Perempuan Sejak 1980-an", dalam Liza Hadiz (ed.), *Perempuan...*, hlm.428.

1349 *Ibid.*, hlm. 440-441.

1350 Lihat Jajat Burhanuddin dan Oman Fathurahman (ed.), *Tentang Perempuan Islam: Wacana dan Gerakan,* (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2004), hlm. 92-99.

pada umumnya berpandangan bahwa perempuan selain berperan sebagai ibu dan istri dalam rumah tangga, juga seharusnya berperan aktif dalam pembangunan bangsa.[1351]

Selain kalangan yang pro pada kecenderungan domestikasi perempuan di atas, pada masa Orde Baru ini juga muncul sejumlah Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) yang menolak peran ganda perempuan. Mereka pada umumnya mendukung perempuan yang menjadi "tuan" bagi dirinya. Bagi mereka, Orde Baru cenderung mengeksploitasi tubuh, merepresi kebebasan menentukan pilihan, dan diskriminatif terhadap hak-hak perempuan. Mereka juga menghendaki adanya lembaga perempuan yang membela dan membawa suara kaum perempuan.[1352] Kecenderungan serupa juga tampak dari sejumlah pusat-pusat studi perempuan dan pemikiran sejumlah feminis muslim di Indonesia.

Pada masa reformasi, selain kecenderungan domestikasi oleh negara (*state ibuisme*) dan pengkritiknya (anti peran ganda), juga tumbuh berkembang kecenderungan penguatan peran domestik perempuan yang bersifat ideologis. Bila penguatan domestik perempuan oleh negara bertujuan bagi kepentingan pembangunan bangsa, penguatan domestik perempuan secara ideologis tersebut menekankan pembangunan umat berbasis perempuan dan keluarga. Kecenderungan demikian tampak dari gerakan sejumlah kalangan muslim skripturalis semisal Hizbut Tahrir Indonesia melalui gerakan Muslimah HTI dan gerakan tarbiyah melalui Rumah Keluarga PKS. Kalangan ini pada umumnya mengidealkan peran-peran tradisional perempuan dan menolak feminisme.[1353]

C. Identitas Sosial, Konsep, dan Aksi Ibu Profesional

1. Identitas Sosial Ibu Profesional

Secara institusional, laman Ibu Profesional.com merupakan sarana komunitas *online* yang dibentuk pada kisaran tahun 2012 oleh Institut Ibu Profesional (IIP) untuk saling berbagi informasi, berkomunikasi, dan bekerjasama menyosialisasikan dan mewujudkan peran utama perempuan sebagai ibu, istri, dan manajer dalam keluarga.[1354] Sedangkan IIP merupakan lembaga yang berawal dari jaringan kecil secara *online* beberapa ibu rumah tangga dengan Septi Peni Wulandari (Septi), sang penggagas IIP, yang membincangkan seputar persoalan kei-burumah-tanggaan (*motherhood*) sehari-hari.[1355] Komunitas yang bersifat terbuka dan tidak berkaitan dengan suku, agama, dan ras (SARA) itu,[1356] kemudian berkembang menjadi sebuah organisasi yang disebut IIP pada kisaran tahun 2011.

IIP dibentuk untuk memediasi dan memfasilitasi kaum perempuan untuk lebih memahami fungsi utamanya sebagai ibu, istri, dan manajer keluarga. Komunitas ini meyakini bahwa pembangunan sebuah bangsa bergantung dari perempuan.[1357] Ini karena kaum perempuan berperan penting dalam pembangunan keluarga, sementara keluarga adalah unit sosial pembentuk bangsa. Untuk itulah cara pandang dan kompetensi perempuan terkait fungsi-fungsi kerumahtanggaan (*motherhood*) perlu dimaksimalkan. Guna mewujudkan hal demikian, komunitas ini berupaya meningkatkan keahlian perempuan dalam mengelola rumah tangganya melalui program "bunda sayang"; meningkatkan kapasitas dan potensi individu perempuan melalui program "bunda cekatan"; meningkatkan kemandirian, khususnya finansial, perempuan melalui program "bunda produktif"; dan meningkatkan sprititualitas kaum perempuan melalui prgoram "bunda shalihah".[1358]

1351 *Ibid.,* hlm. 99-102.

1352 Ruth Indiah Rahayu, "Politik Gender...", hlm. 425-426.

1353 Siti Musdah Mulia, *Islam dan Inspirasi Kesetaraan Gender,* Cet. 2 (Yogyakarta: 2007), hlm. 27-28.

1354 Lihat http://rumahinspirasi.com/gerakan-sosial-ibu-profesional/, diakses mei 2013.

1355 Lihat http://www.ibuprofesional.com/profiles/blogs/liputan-koran-jakarta-tentang-ibu-profesional, diakses 25 September 2013.

1356 Lihat http://rumahinspirasi.com/digital-mommy-kuliah-spesial-ibu-profesional-di-america/**, diakses Mei 2013.**

1357 Septi Peni Wulandari, "How To Be Professional Mother", e-book dalam http://www.ibuprofesional.com/page/download-ebook, didownload pada 25 September 2013.

1358 http://www.ibuprofesional.com/profiles/blogs/kurikulum-kuliah-institut-ibu-profesional, diakses 25 September 2013.

Keseluruhan program-program tersebut dilaksanakan oleh komunitas yang pusatnya berdomisili di Salatiga (Jl. Margosari PR 4 Salatiga 50711) ini, baik secara *offline* maupun *online.* Berkat aktifitas dan andil yang diberikannya terhadap pendidikan masyarakat, komunitas IIP mendapat perhatian dan penghargaan dari sejumlah kalangan. Media massa semisal Harian *Koran Jakarta*, *Republika, Sindo,* dan majalah *Ummi* pernah menurunkan laporan terkait aktifitas dan eksistensi IIP.[1359] Baru-baru ini komunitas ini juga meraih sejumlah penghargaan, di antaranya: *The Best ICT for Education, Kartini Next Geberasion Award (KNGA) 2013* dari Kementerian Telekomunikasi dan Informatika (Kemenkominfo) Pusat;[1360] *Bronze Blog Internet Sehat Blog Award* (ISBA) 2012;[1361] dan Lima Belas Besar (dari 577 peserta) *Jawa Pos Community Contes 2013*.[1362]

Penggagas komunitas ibu profesional (IP) ini adalah Septi Peni Wulandari. Ia adalah seorang ibu rumah tangga dengan tiga anak. Selain sebagai *founding* komunitas IP, ia juga dikenal sebagai penemu metode berhitung "jarimatika", penemu metode membaca "abacabaca"; *trainer parenting*; dan pembicara seminar sekitar kerumahtanggaan (*motherhood*). Perempuan yang memilih mendidik ketiga anaknya di luar sekolah (*homeschooling*) namun tetap berprestasi ini, pada awalnya adalah seorang pegawai negeri (PNS), namun memilih melepaskan status PNSnya untuk berkonsentrasi secara profesional sebagai ibu rumah tangga. Baginya, menjadi ibu rumah tangga adalah sebuah profesi yang berat dan strategis bagi pembangunan bangsa, sehingga ia harus dilaksanakan secara profesional disertai bekal pengetahuan yang memadai. Lebih dari itu, ia juga menegaskan bahwa menjadi ibu rumah tangga adalah profesi yang harus dilakukan dengan penuh kebanggaan. Ia berupaya menghapus stigma bahwa ibu rumah tangga identik dengan kemandekan dan ketergantungan (tidak mandiri). Baginya, setiap inividu adalah sosok yang unik dan potensial bermanfaat bagi keluarga dan lingkungannya.

Dorongan untuk menjadikan ibu rumah tangga sebagai profesi itu, dalam beberapa hal didorong oleh sejumlah pandangan teologis. Di antaranya, sebagaimana dikemukakan Septi, cita-cita *immaterial* menggapai gelar *almrahum/almarhumah* dengan predikat baik (*husnul khatimah*) dari "universitas" dunia.[1363] Selain itu, juga didorong oleh spirit hadis Nabi SAW: "Jatuh bangunnya suatu bangsa tergantung pada perempuannya".[1364] Tidak ketinggalan, hal itu juga didorong oleh kenyataan beratnya tantangan perempuan di era modern dalam menjalankan fungsi utamanya dalam rumah tangga. Lebih dari itu, kesungguhan memperjuangkan profesi ibu rumah tangga juga didorong oleh kenyataan adanya *stigma* negatif status perempuan sebagai ibu rumah tangga dan keyakinan adanya skenario merusak generasi dari pihak ketiga melalui pengurangan peran perempuan dalam keluarga.[1365]

Berkat kesungguhannya menjalani profesi sebagai ibu rumah tangga itu ia berhasil mengantarkan ketiga puteranya (Enes/16th, Ara/15th, dan Elan 10th) meraih sejumlah prestasi meskipun ketiganya tidak melalui jenjang pendidikan formal.[1366] Tidak hanya anak-anaknya, berkat kiprahnya dalam pengembangan masyarakat, Septi secara individual juga mengukir sejumlah prestasi, di antaranya:

> *Pemenang Danamon Award 2006 sebagai "Individu Pemberdaya Masyarakat"; Ashoka Fellowship 2007 sebagai "Woman of Enterpreneur"; Tokoh Pilihan Majalah Tempo 2007 sebagai "10 Tokoh yang Mengubah Indonesia"; Penghargaan Menpora 2007 sebagai "20 Pemuda yang Mengukir Prestasi"; Nominator International Enterpreuner of the year dari Ernst and Young tahun 2007; Ikon 2008 Majalah Gatra untuk*

1359 http://www.ibuprofesional.com/photo/2-4?context=latest, diakses 25 September 2013.

1360 Septi Peni Wulandari, "How To Be...".

1361 *Ibid.*

1362 Lihat dalam http://www.ibuprofesional.com/photo/institut-ibu-profesional-goes-to-surabaya?context=latest, diakses 25 September 2013.

1363 http://www.ibuprofesional.com/profiles/blogs/inspirative-housewife-story, diakses 25 September 2013.

1364 Lihat dalam http://www.ibuprofesional.com/profiles/blogs/motherhood-monday-cerita-ibu-profesional, diakses 25 September 2013.

1365 http://www.ibuprofesional.com/forum/topics/perempuan-ibu-feminisme, diakses 25 September 2013.

1366 http://www.ibuprofesional.com/profiles/blogs/inspirative-housewife-story, diakses 25 September 2013; lihat juga http://www.ibuprofesional.com/profiles/blogs/motherhood-monday-cerita-ibu-profesional, diakses 25 September 2013.

bidang ilmu pengetahuan dan Teknologi; dan Kartini Award versi majalah Kartini, 2009.[1367]

Selanjutnya, identitas sosial IIP juga dapat dilihat dari sisi anggota yang tergabung di dalamnya. Secara keseluruhan, komunitas IIP ini diikuti oleh kaum perempuan yang menaruh minat yang sama dalam memaksimalkan peran utama kaum perempuan sebagai ibu, istri, dan manajer dalam rumah tangga, baik yang berlatar belakang profesi ibu rumah tangga murni, perempuan karir, maupun perempuan karir yang memilih menarik diri dan berkonsentrasi sepenuhnya sebagai ibu rumah tangga. Hal ini dapat diamati dalam buku kumpulan tulisan para anggota komunitas ini yang telah diterbitkan dengan judul *"Hei, Ini Aku: Ibu Profesional! Sebuah Antologi"*.[1368] Buku ini memuat tiga puluh satu artikel berisi pengalaman pribadi para penulisnya sebagai ibu rumah tangga, yang ditulis oleh anggota komunitas IIP. Pada bagian akhir setiap artikel dicantumkan identitas singkat para penulisnya. Mereka pada umumnya adalah kaum ibu yang terdidik (rata-rata berpredikat sarjana), ibu rumah tangga murni, ibu rumah tangga yang berkarir di rumah, ibu rumah tangga berkarir di wilayah publik, dan perempuan karir yang kemudian memilih mengurus rumah tangga secara total. Mereka umumnya berdomisili di Indonesia, dan beberapa di Singapura.

Terakhir, identitas ibu profesional juga dapat dicermati dari komunitas cabang IIP yang ada di berbagai kota. IIP saat ini tersebar di sebelas kota. Kedua belas kota dimaksud adalah: Padang (3 anggota), Jogja (14 anggota), Depok (33 anggota), Semarang (33 anggota), Tangerang (34 anggota), Payakumbuh (2 anggota), Jakarta (44 anggota), Pekalongan (3 anggota), Salatiga (17 anggota), Singapura (25 anggota), dan Karawang (6 anggota).[1369] Secara keseluruhan tercatat sekitar 215 anggota aktif komunitas *online* IIP. Masing-masing kota sampai saat ini pada umumnya aktif mensosialisasikan baik secara *offline* maupun *online* aktifitas-aktifitas pemberdayaan ibu rumah tangga.

2.Konsep Profesionalitas dan Kemandirian Ibu Profesional

Profesionalitas yang dimaksudkan dalam komunitas IIP adalah sebuah sikap yang harus dimiliki para orang tua, khususnya para ibu, dalam mendidik anak-anak dan mengelola keluarga. Dengan kata lain profesionalitas adalah keahlian khusus yang dilandasi pengetahuan dalam menjalankan fungsi sebagai pendidik anak dan pengelola rumah tangga. Landasan profesionalitas itu antara lain adalah ungkapan "Jangan biarkan sesuatu berjalan tanpa ilmu. Apabila itu terjadi maka tunggulah titik kehancurannya".[1370]

Dalam konteks pendidikan anak, profesionalitas (keahlian yang dilandasi ilmu) itu penting mengingat orang tua memiliki peran dalam mempersiapkan anak meraih masa depannya. Prinsip demikian dirujuk oleh IIP dari ungkapan Kahlil Gibran: "anakmu bukan milikmu, ia adalah milik jamannya, boleh kau berikan rumah untuk raganya tapi tidak untuk jiwanya, karena jiwa mereka adalah penghuni rumah masa depan, yang tidak dapat kau kunjungi walaupun dalam impian...".[1371]

Lebih lanjut, profesionalitas yang hendak diwujudkan oleh komunitas IIP terhadap perempuan terdiri dari empat hal. Pertama, kemampuan mendidik dan mengembangkan anak dengan baik. Kedua, kemampuan mengelola keluarga. Ketiga, kemampuan meningkatkan rasa percaya diri. Keempat, kemampuan mengembangkan diri sehingga menjadi agen perubahan. Dengan kemampuan-kemampuan tersebut diyakini dapat meningkatkan kualitas hidup perempuan yang tercermin dari dimilikinya kepribadian (akhlak) yang mulia. Keempat kemampuan di atas, lebih jauh diyakini juga dapat meningkatkan status ibu rumah tangga, sehingga ia menjadi pilihan sukarela dan tanpa beban. Ia juga dapat menumbuhkan pendidikan dan pelatihan bagi para ibu. Selain itu, dapat pula mendorong

---

1367 Lihat http://www.ibuprofesional.com/forum/topics/institut-ibu-profesional-jogja-dengan-bangga-mempersembahkan-dvd, diakses 25 September 2013.

1368 Ade Hermawati, dkk., *"Hei, Ini Aku: Ibu Profesional! Sebuah Antologi",* Cet. 1 (Yogyakarta: LeutikaPrio, 2012).

1369 http://www.ibuprofesional.com/groups, diakses 25 September 2013.

1370 Septi Peni Wulandari, "How To Be...".

1371 *Ibid.*

berkembangnya berbagai sarana bagi ibu profesional. Terkahir, ia juga dapat menumbuhkan jejaring kemandirian bagi perempuan Indonesia.[1372]

Keterkaitan keempat profesionalitas tersebut di atas dengan dampak-dampaknya tergambar sebagaimana bagan piramida berikut ini:[1373]

Bagan 1: Piramida Ibu Profesional

Bagan piramida di atas merupakan hubungan antara keempat profesionalitas yang hendak diwujudkan dalam komunitas IIP beserta dampak turunannya sebagaimana dijelaskan sebelumnya. Piramida bagian atas merupakan profesionalitas yang hendak diwujudkan, sedangkan piramida bagian bawah merupakan dampak turunan dari dimilikinya profesionalitas itu. Dari sisi urutan kesinambungan profesionalitas yang hendak diwujudkan, kemampuan mendidik anak merupakan yang pertama. Disusul kemudian kemampuan mengelola rumah tangga. Urutan berikutnya adalah kemampuan meningkatkan kepercayaan diri. Terakhir, kemampuan untuk senantiasa mengembangkan diri.[1374]

Selanjutnya, keempat profesionalitas tersebut ditandai dengan dimilikinya kemampuan-kemampuan spesifik. Profesionalitas dalam mendidik dan mengembangkan anak dengan baik misalnya, ditandai dengan dimilikinya kemampuan berkomunikasi secar jernih antara orang tua dan anak; kemampuan melatih kemandirian anak; kemampuan mencetak anak berprestasi; dan kemampuan membangun anak pembelajar. Sedangkan profesionalitas dalam mengelola keluarga, ditandai dengan dimilikinya kemampuan mengatur waktu, mengatur keuangan keluarga, menata rumah, mampu bertransportasi secara aman, membangun keluarga sebagai sebuah tim, manajemen menu, dokumentasi digital, dan komunitas bahasa Inggris. Sementara profesionalitas dalam meningkatkan rasa percaya diri ditandai dengan dimilikinya kemampuan mengelola pikiran, membangun produktifitas dari rumah, membangun jejaring usaha, dan membangun alternatif usaha. Terakhir, terkait profesionalitas dalam mengembangkan diri sebagai agen perubahan, ditandai oleh dimilikinya kemampuan kepemimpinan, trainer, pembicara publik, menghargai diri dan orang lain, dan berbagi dengan sesama.[1375]

Terkait konsepsi tentang kemandirian dalam komunitas IIP tampaknya ditekankan pada kemandirian

1372 *Ibid.*
1373 *Ibid.*
1374 *Ibid.*
1375 *Ibid.*

finansial ibu rumah tangga.[1376] Kemandirian finansial ini bila diamati dalam skema profesionalitas yang hendak diwujudkan, sebenarnya termasuk dalam kategori kemampuan meningkatkan kepercayaan diri. Kemandirian finansial ini ditandai antara lain munculnya penghasilan dari rumah, terbangunnya jejaring usaha, dan munculnya berbagai alternatif usaha.[1377] Hanya saja yang menjadi prinsip utamanya, kemandirian finansial ini diraih tanpa mengorbankan tugas utamanya mendidik anak dan mengelola keluarga.[1378] Kemandirian finansial itu dapat diraih dengan berkarir di rumah atau berkarir di luar rumah selama tugas utama tersebut tidak diabaikan. Meski demikian, bila dicermati, anggota komunitas IIP ini pada umumnya cenderung mewujudkan kemandirian finansial itu dengan cara bekerja di rumah atau dari rumah. Ini tampak dari karir-karir yang dikembangkan semisal penulis lepas, *web designer, blogger,* toko *online,* dan semacamnya.[1379]

Kemandirian finansial ibu rumah tangga yang ditandai kemampuan menghasilkan materi secara pribadi itu dinilai penting oleh komuntas IIP untuk menumbuhkan rasa percaya diri mereka. Ditegaskan oleh Septi, bahwa *stereotype* dan rasa rendah diri para ibu rumah tangga, selama ini disebabkan karena ibu rumah tangga identik dengan tidak memiliki penghasilan.[1380]

3. Upaya dan Aksi Ibu Profesional

Guna mewujudkan ibu rumah tangga yang profesional dan mandiri sebagaimana dikonsepsikan di atas, komunitas IIP secara garis besar melakukan beberapa upaya dan aksi dari dua arah; yakni di Pusat dan di Kota. Di Pusat, upaya dan aksi ibu profesional dilakukan dalam bentuk *offline* dan *online.* Bentuk *offline* terdiri dari kegiatan *workshop leader,* kopdar, dan *train for trainers.* Sedangkan yang berbentuk *online* terdiri dari kegiatan kuliah rutin *online,* webinar, dan *workshop online.* Di Kota, upaya dan aksi ibu profesional dilakukan hanya dalam bentuk *offline.* Di antara kegiatan *offline* tersebut adalah kuliah rutin, kuliah umum, *workshop,* dan *family gathering.* [1381] Keseluruhan garis besar upaya dan aksi ibu profesional itu jika digambarkan tampak sebagai berikut:

1376 http://www.ibuprofesional.com/events/kuliah-perdana-bunda-produktif, diakses 25 September 2013.

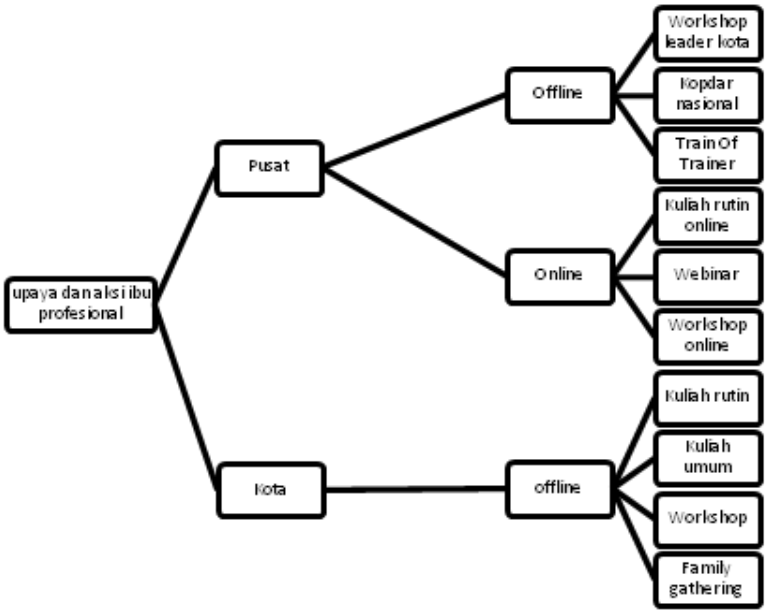
1377 Septi Peni Wulandari, "How To Be...".

1378 http://www.ibuprofesional.com/profiles/blogs/menjadi-ibu-kebanggaan-keluarga, diakses 25 September 2013; lihat pula http://www.ibuprofesional.com/profiles/blogs/liputan-koran-jakarta-tentang-ibu-profesional, diakses 25 September 2013.

1379 Lihat misalnya posting yang ditampilkan oleh Melati Gunawan lewat page "Forum" website ibuprofesional.com, "Personalized Souvenir/Goodie Bag-Design Sendiri Souvenir Ulang Tahun Anak Mu", dalam http://www.ibuprofesional.com/forum/topics/personalized-souvenir-goodie-bag-design-sendiri-souvenir-ulang, diakses 25 September 2013; lihat juga posting yang ditampilkan oleh Ovi Liany lewat page "Forum" website ibuprofesional.com, "Toko Buku Anak", dalam http://www.ibuprofesional.com/forum/topics/toko-buku-anak, diakses 25 September 2013.

1380 Lihat http://www.ibuprofesional.com/profiles/blogs/liputan-koran-jakarta-tentang-ibu-profesional, diakses 25 September 2013.

1381 Septi Peni Wulandari, "How To Be...".



Gambar 2: Skema Upaya dan Aksi Ibu Profesional

a. Upaya dan Aksi di Pusat

Upaya dan aksi ibu profesional di tingkat Pusat dalam bentuk *offline* yang pertama adalah *workshop* untuk calon *leader* ibu profesional di masing-masing kota. *Workshop* ini dinamakan "*wrokshop how to start ibu profesional camp". Workshop* ini berisi teknik-teknik memulai kegiatan ibu profesional di daerah masing-masing. Kedua, kegiatan kopdar Nasional. Kegiatan ini dilaksanakan setahun sekali untuk mempertemukan seluruh anggota ibu profesional tingkat Nasional guna saling berbagi pengalaman, silaturahim, dan saling menguatkan gerakan ibu profesional secara Nasional. Kegiatan ini menggunakan investasi dari peserta yang besarannya disesuaikan dengan bentuk kegiatannya. Di antara contoh kegiatan kopdar Nasional yang pernah dilakukan adalah kopdar Nasional 22 Desember 2012 bersama Rhenald Kasali di @america, Pacific Place Jakarta. Ketiga, kegiatan *train of trainer.* Kegiatan ini ditujukan pada ibu profesional yang sudah lulus program "bunda sayang" dan ingin menjadi *trainer* Nasional ibu profesional.[1382]

Sedangkan upaya ibu profesional tingkat pusat yang berbentuk *online,* yang pertama adalah kuliah rutin *online.* Kuliah berdurasi 60 menit ini dilaksanakan tiga bulan sekali dan ditujukan kepada seluruh anggota ibu profesional di mana saja. Kuliah ini disesuaikan dengan jenjang dan materi kurikulum ibu profesional.[1383] Patut diketahui, program ibu profesional terdiri dari empat tingkatan dengan kurikulum tersendiri pada masing-masing tingkatan. Keempat program tersebut adalah "bunda sayang", "bunda cekatan", "bunda produktif", dan "bunda shalehah".[1384] Kurikulum pada masing-masing program tersebut ditujukan guna mewujudkan empat profesionalitas yang hendak diwujudkan komunitas ibu profesional sebagaimana telah dikemukakan sebelum ini.

Kuliah *online* itu biasanya dilaksanakan dalam dua termin. Termin pertama dilaksanakan pagi hari sekitar jam 09.00-10.30 yang ditujukan bagi ibu rumah tangga murni. Sedangkan termin kedua dilaksanakan sore hari jam 15.30-17.00 yang ditujukan bagi ibu yang bekerja di luar rumah. Perkuliahan

1382 *Ibid.*

1383 *Ibid.*

1384 Lihat dalam http://www.ibuprofesional.com/profiles/blogs/kurikulum-kuliah-institut-ibu-profesional, diakses 25 September 2013.

ini selain dapat diikuti secara *online* juga bagi yang bisa hadir di sekretariat IIP bisa mengikutinya secara *offline.* Bagi yang hendak mengikuti secara *online,* peserta harus terdaftar dulu sebagai anggota IIP dan melakukan pengisian formulir perkuliahan *online.* Lebih dari itu, peserta juga harus menyiapkan instalasi *software* yang dibutuhkan sesuai petunjuk IIP pusat.[1385]

Upaya dan aksi ibu profesional tingkat pusat yang berbentuk *online* yang kedua adalah webinar. Webinar adalah kuliah umum secara *online* dari pemateri mana saja selama tidak mengkritik pemerintah dan menyinggung SARA. Dengan kata lain, penyaji pada webinar tidak harus berasal dari komunitas ibu profesional. Di antara pemateri yang pernah tampil pada kegiatan webinar aalah Abah Rama yang menyajikan materi terkait pemetaan bakat (*talent mapping*). Kegiatan webinar ini dilaksanakan dua bulan sekali, berdurasi 90 menit dengan investasi menyesuaikan.[1386]

Upaya dan aksi ibu profesional tingkat pusat yang berbentuk *online* yang ketiga (terakhir) adalah *workshop online.* Kegiatan ini dilakukan sesuai kebutuhan para anggota secara periodik. Lama dan investiasinya disesuaikan dengan kegiatan yang ditentukan paraanggota tersebut.[1387]

Upaya dan aksi komunitas ibu profesional yang berbentuk *online* di atas, secara keseluruhan sangat bergantung dengan keberadaan laman ibuprofesional.com. Laman yang turut dikreasi oleh Mira Julia, pengurus IIP Jakarta, pada awal 2012 ini, terdiri dari dua belas *pages* (menu). Kedua belas *pages* itu adalah: *main,* jadwal kuliah, *download e-book, members, photos, videos, events, blogs, forum, chat, groups,* dan *about.*[1388] Keseluruhan *pages* itu dapat diakses oleh siapapun, baik anggota atau pengunjung umum.

Singkatnya, kedua belas *pages* yang disediakan pada laman profesional.com tersebut didesain sebagai wadah informasi, komunikasi, berlajar, dan berbagi di kalangan para ibu, khususnya anggota IIP. Dengan begitu, tujuan mewujudkan ibu profesional yang tergambar dari dimilikinya kemampuan optimal sebagai ibu, istri, dan manajer keluarga bisa tercapai.

b. Upaya dan Aksi di Kota

Upaya dan aksi IIP di Kota merupakan aktifitas yang dilakukan oleh pengurus IIP pada masing-masing kota. Aktifitas tersebut yang **pertama** adalah "kuliah rutin". Kegiatan ini dilakukan seminggu sekali sesuai kurikulum ibu profesional. Kegiatan ini dilaksanakan oleh pengurus yang telah mendapat pelatihan sebagai *trainer.* Kegiatan ini diikuti para anggota dan calon ibu profesional di daerah masing-masing. Aktifitas yang **kedua** adalah "kuliah umum". Kegiatan ini dilaksanakan tiga bulan sekali yang diikuti peserta umum. Kegiatan ini biasanya disampaikan para ahli di bidang tertentu. Aktiftis yang **ketiga** di Kota adalah "*workshop".* Kegiatan ini dilaksanakan sesuai kebutuhan yang diusulkan para anggota untuk memiliki keahlian tertentu. Misalnya saja, keahlian menggunakan teknologi internet untuk pendidikan hingga keterampilan berenang bagi para ibu. Aktifitas **keempat** yang dilaksanakan di Kota adalah *"family gathering".* Kegiatan ini diikuti seluruh anggota keluarga yang tergabung dalam IIP Kota guna menjalin silaturahim antar keluarga. Terakhir, kegiatan kelima yang dilaksanakan di Kota adalah "presentasi kelulusan". Kegiatan ini dimaksudkan memberi kesempatan para ibu yang telah mengikuti sejumlah tahap kegiatan IIP untuk menyampaikan apa yang diperolehnya kepada para anggota lain dan dinilai oleh anggota keluarganya.[1389]

Keseluruhan upaya dan aksi ibu profesional baik di tingkat Pusat maupun di tingkat Kota sebagaimana dikemukakan di atas, tidak bisa dipisahkan dari empat program (Bunda Sayang, Bunda

1385 Lihat misalnya http://www.ibuprofesional.com/events/kuliah-online-bunda-sayang, diakses 25 September 2013.

1386 Septi Peni Wulandari, "How To Be...".

1387 *Ibid.*

1388 Lihat laman ibuprofesional.com dalam http://www.ibuprofesional.com, diakses 25 September 2013.

1389 Terkait keempat program itu berikut gambaran kurikulumnya lihat Septi Peni Wulandari, "How To Be..."; lihat juga http://www.ibuprofesional.com/profiles/blogs/kurikulum-kuliah-institut-ibu-profesional, diakses 25 September 2013.

Cekatan, Bunda Produktif, dan Bunda Shalehah), berikut kurikulum turunannya. Sekalipun terdapat aktifitas yang diusulkan sesuai kebutuhan para anggota, sejatinya selalu mengacu pada keempat program tersebut. Secara singkat, berikut gambaran keempat program dimaksud beserta gambaran kurikulum yang termuat di dalamnya.[1390]

1) **Program "Bunda Sayang"[1391]**

Pada program ini peserta dibimbing untuk memaksimalkan peran sebagai ibu dari anak-anak mereka, sehingga menjadi ibu yang benar-benar menyayangi. Dalam konteks ini, ditanamkan bagaimana agar sang ibu bisa menumbuhkembangkan potensi besar yang ada pada setiap anak, sehingga anak bisa tumbuh dan berkembang menjadi anak yang baik, positif, dan istimewa. Potensi besar itu pada gilirannya kelak mengantarkan mereka menjadi generasi yang handal, ideal, dan berkontribusi positif bagi lingkungannya. Ini karena pada prinsipnya, semua anak adalah bintang.

Melalui program "Bunda Sayang" ini, beberapa kompetensi yang hendak dicapai dan diharapkan bisa diperankan oleh seorang ibu dalam menumbuh kembangkan anaknya adalah sebagai berikut:

a) Menguasai keterampilan berkomunikasi antara orang tua dan anak.

b) Menguasai keterampilan melatih kemandirian anak.

c) Menguasai keterampilan melatih kecerdasan emosi dan spiritual anak.

d) Menguasai keterampilan mendampingi belajar anak.

2) Program "Bunda Produktif"[1392]

Program ini berisi bimbingan yang diharapkan akan dapat mengantarkan seorang ibu menjadi ibu yang terus berkarya dan berkontribusi, sehingga ia pun bisa mandiri secara finansial dan tidak harus bergantung kepada suami. Ini bermakna ada sumber rezeki lain, yang seyogyanya bisa digali oleh seorang ibu. Apalagi semua manusia pasti punya kemahiran tertentu. Hal demikianlah yang dimaksud sebagai ibu yang produktif. Guna mendukung hal ini, sejumlah materi perkuliahan disajikan pada program Bunda Produktif ini.

3) **Program "Bunda Cekatan"** [1393]

Program ketiga ini fokusnya lebih pada pengembangan *skill* dan kemahiran sang ibu. Di antara kegiatan yang dilakukan adalah:

a) Menguasai keterampilan bagaimana menjadi insan pembelajar yang bisa mengakses sumber ilmu secara mandiri.

b) Menguasai *mind mapping*.

c) Menguasai keterampilan mengatur waktu dan keuangan.

4) **Program "Bunda Shalihah"[1394]**

Program ini difokuskan membimbing seorang ibu agar menjadi pribadi yang utuh pada semua aspek. Hal ini akan membentuk ibu menjadi sosok yang bernilai tinggi dalam semua aspek, baik dalam berhubungan dengan sesama manusia dan dengan sang Khaliq. Itulah derajat ibu shalihah, yang kehadirannya memberikan manfaat dan berkah baik bagi masyarakat, negara, dan terutama keluarga.

1390

1391 *Ibid.*

1392*Ibid.*

1393*Ibid.*

1394 *Ibid.*

D. Menimbang Ibu Profesional

Dari sisi identitas sosialnya, ibu profesional pada dasarnya terdiri dari kaum perempuan perkotaan yang terdidik dan memiliki kesadaran tinggi untuk memaksimalkan peran *motherhood*-nya bahkan secara total memilih menjalani peran itu. Mereka pada umumnya menempatkan peran kerumahtanggaan sebagai peran utama kaum perempuan. Peran demikian disadari menjadi kebutuhan keluarga, khususnya bagi kesuksesan tumbuh kembang anak dan keberhasilan rumah tangga. Akan tetapi, adanya stigma negatif terhadap identitas sosial ibu rumah tangga, ditambah adanya kemampuan akademis yang mereka miliki, serta didukung iklim teknologi informasi dan komunikasi modern yang dinamis, mendorong mereka untuk menegaskan bahwa saat ini ibu rumah tangga bukan identitas yang negatif. Bahkan, mereka menegaskannya sebagai sebuah profesi. Dengan bekal akademis (ilmu pengetahuan), kemajuan teknologi, dan jejaring yang ada, komunitas ibu profesional berupaya menegaskan bahwa kini menjadi ibu rumah tangga tidak lagi bisa dipandang sebelah mata dan bahkan lebih bernilai. Ibu rumah tangga tidak hanya mampu mendidik anak, mengelola keluarga, tetapi juga mampu mandiri dan bermanfaat bagi masyarakat luas.

Dari sisi konsep profesionalitas dan kemandirian, ibu profesional hendak menegaskan bahwa kecakapan yang dimiliki bukan hanya berorientasi "ke luar" bagi pengasuhan dan pengelolaan keluarga, tetapi juga berorientasi "ke dalam" bagi pengembangan dirinya sebagai individu yang berprofesi sebagai ibu, istri, dan manajer keluarga. Hasilnya, menjadi ibu rumah tangga tidak identik dengan stagnasi. Ibu rumah tangga bukan cuma piawai "ke dalam" (urusan domestik), tetapi juga mampu eksis "ke luar" (urusan publik) sembari tetap menomersatukan keluarganya. Selanjutnya, dari sisi upaya dan aksi yang dilakukan, komunitas ini sejauh ini baru sebatas berupaya menjangkau kaum perempuan di perkotaan baik secara *offline* maupun *online.* Selain itu, jaringan informasi dan sosialiasinya juga masih sangat terbatas di perkotaan dan di kalangan terdidik serta *melek* teknologi.

Jika dianalisis dari kerangka Cowdery dan Knudson-Martin, kecenderungan ibu profesional tampaknya lebih mengarah pada pola *motherhood as gendered talent.* Peran kerumahtanggaan dalam ibu profesional, dari perspektif ini, cenderung menempatkan ibu sebagai sosok aktif dan dominan dalam sektor domestik. Ia juga lebih menempatkan *motherhood* sebagai subyek. Namun, perbedaannya, bagi ibu profesional hal ini tidak memupus kemandirian dan potensi perempuan.

Jika diamati dari perspektif Islam, meski tidak kental dengan argumen-argumen normatif-teologis dan netral SARA, namun kecenderungan komunitas ibu profesional yang digagas dan didominasi oleh kalangan perempuan muslim ini tampaknya mensintesakan pandangan Islam tradisional dan reformis. Bagi komunitas ibu profesional, menjadi ibu rumah tangga merupakan peran yang harus diutamakan. Peran-peran domestik maupun publik, harus dihadapkan pada keberhasilan peran keiburumahtanggaan itu. Namun berbeda dengan kalangan tradisional, komunitas ibu profesional tidak membatasi peran perempuan sebatas peran domestik. Sebaliknya, mensinergikan peran domestik dan potensi perempuan di sektor publik. Bagi komunitas ibu profesional, peran keiburumahtanggaan ini merupakan pilihan. Akan tetapi berbeda dengan kalangan reformis, pilihan di sini adalah pilihan utama. Sementara di kalangan reformis, pilihan ini bersifat terbuka tergantung situasi pasangan dan dapat dipertukarkan. Selain itu, ibu profesional berbeda dengan kalangan moderat. Jika kalangan moderat membolehkan peran publik perempuan ketika dibutuhkan, bagi komunitas ibu profesional, peran publik tersebut merupakan keharusan untuk dikembangkan sebagai ukuran kemandirian, tanpa meninggalkan peran utamanya.

Jika dicermati dari konteks sosial kultural perempuan dan keluarga Indonesia saat ini, komunitas ibu profesional menegaskan sebuah identitas baru. Ia berbeda dengan kecenderungan Orde Baru. Melalui kebijakan *state ibuism*-nya. Orde Baru menggeser domestikasi ke ruang publik (negara) dan memanfaatkan perempuan untuk mendukung kepentingan pembangunan. Adapun kaum perempuan tetap menjadi makhluk domestik yang secara individual tidak tumbuh sebagai subyek yang mandiri.

Alih-alih demikian, perempuan malah dihadapkan pada beban ganda. Bagi komunitas ibu profesional, pemberdayaan ibu rumah tangga pada dasarnya ditujukan untuk profesionalitas dan kemandirian individu dan keluarga yang dalam jangka panjang berdampak terhadap pembangunan negara.

Komunitas ibu profesional juga berbeda dengan kecenderungan gerakan khusunya kalangan feminis, yang hendak menghilangkan beban ganda kaum perempuan. Bagi kalangan ibu profesional, tidak ada istilah beban ganda, karena ia dipandang sebagai peran yang integral dengan menomersatukan aspek domestik. Pilihannya bagi komunitas ibu profesional adalah berkarir atau tidak yang penting keluarga harus sukses. Lebih dari itu, bagi komunitas ibu profesional, berkarir tidak semata berarti bekerja di luar rumah, tetapi juga bisa berarti bekerja di rumah atau dari rumah.

Komunitas ibu profesional juga berbeda dengan kecenderungan kalangan Islamis belakangan ini yang melakukan domestikasi tradisional dalam kerangka pembangunan umat. Kepentingan komunitas ibu profesional di balik pemberdayaan kaum ibu adalah dalam konteks masyarakat dan kebangsaan (*nation-state*). Bagi mereka, pembangunan bangsa tergantung pada kaum ibunya. Ini berbeda dengan konteks pembangunan umat sebagaimana diperjuang sebagian kalangan Islamis di Indonesia.

Meski tampaknya mengusung identitas baru, gagasan-gagasan komunitas ibu profesional hemat penyusun belum sepenuhnya mudah direalisasikan, khususnya dalam konteks sosial kultural masyarakat di pedesaan dan kurang memiliki pendidikan yang baik. Ini karena pola-pola sosialisasi gagasan yang mengutamakan teknologi dan komunitas perkotaan, membuat gagasan ini lambat berkembang di tingkat masyarakat pedesaan. Lebih dari itu, bentuk-bentuk pengembangan profesionalitas dan kemandirian ibu rumah tangga tampaknya baru didesain pada aspek yang membutuhkan pengalaman pendidikan formal dan pengetahuan teknologi. Namun demikian, dari sisi idealisme ibu rumah tangga sebagai profesi tampaknya cukup relevan dengan kultur masyarakat Indonesia yang patriarkis. Hanya saja perlu dicarikan pola-pola sosialisasi dan bentuk-bentuk aktifitas yang sesuai dengan konteks masyarakat di segala lapisannya.

E. Penutup

Berdasarkan kajian di atas, dapat disimpulkan beberapa hal berikut: *Pertama,* dari sisi identitas sosialnya, ibu profesional pada dasarnya terdiri dari kaum perempuan perkotaan yang terdidik dan memiliki kesadaran tinggi untuk memaksimalkan peran *motherhood*-nya, bahkan secara total memilih menjalani peran itu. Mereka pada umumnya menempatkan peran kerumahtanggaan sebagai peran utama kaum perempuan. Peran demikian disadari menjadi kebutuhan keluarga, khususnya bagi kesuksesan tumbuh kembang anak dan keberhasilan rumah tangga. Meski didominasi kalangan muslimah, namun mereka mengusung semangat moderat, netral, dan menghindari SARA.

Kedua, konsep profesionalitas yang dibangun oleh komunitas ibu profesional adalah keahlian mendidik anak, mengelola rumah tangga, membangun kepercayaan diri, dan membangun partisipasi di tengah masyarakat luas. Keahlian-keahlian itu dilakukan melalui program bunda sayang, bunda cekatan, bunda produktif, dan bunda shalehah. Melalui program-program itu diharapkan terbentuk perempuan yang terampil sebagai ibu, istri, dan manajer dalam rumah tangga. Adapun konsep mandiri yang dibangun dalam komunitas ini adalah kemandirian finansial ibu rumah tangga. Kemandirian ini diyakini dapat membangun rasa percaya diri kaum perempuan dan menegaskan jati dirinya sebagai ibu rumah tangga yang profesional.

Ketiga, upaya dan aksi yang dilakukan komunitas ibu profesional terbagi dua: di pusat dan di kota. Kegiatan di pusat bersifat *offline* dan *online.* Kegiatan di kota bersifat *offline.* Kegiatan-kegiatan itu mengacu kepada empat profesionalitas (mendidik anak, mengelola keluarga, menumbuhkan kepercayaan diri, dan membangun partisipasi di tengah masyarakat) melalui empat program ibu profesional (bunda sayang, bunda cekatan, bunda produktif, dan bunda shalehah).

Keempat, secara keseluruhan, gagasan ibu profesional menegaskan sebuah identitas baru di tengah masyarakat. Ia memang cenderung pada *motherhood as gendered talent* dan menekankan *motherhood* sebagai subyek, namun bedanya hal itu tidak menutup pengembangan potensi perempuan. Ia juga mensintesakan kecenderungan *motherhood* Islam tradisional dan Islam reformis, namun berbeda dengan Islam moderat. Ia juga berbeda dengan kecenderungan *state-ibuism* Orde Baru, gerakan anti peran ganda kalangan feminis, dan kecenderungan domestikasi kalangan Islamis yang berbasis ummat. Komunitas ibu profesional menawarkan profesi ibu rumah tangga sebagai peran utama perempuan, namun sinergis dengan kemandiriannya di sektor publik sebagai keharusan. Peran demikian adalah pilihan utama baik bagi perempuan karir maupun tidak, dalam kerangka pembangunan masyarakat bangsa secara lebih luas. Namun demikian, karena identitas sosialnya yang cenderung berkembang di kalangan perkotaan dan terdidik, serta pola-pola sosialisasi dan model pengembangan profesionalitas dan kemandirian yang membutuhkan bekal pengalaman pendidikan, membuat gagasan ini sulit berjalan di masyarakat pedesaan. Hanya saja, dari sisi gagasan menjadikan ibu rumah tangga sebagai profesi, ia sejalan dengan kultur masyarakat Indonesia yang patriarkis, selama pola sosialisasi dan model pengembangan profesionalitas dan kemandiriannya disesuaikan dengan konteks masyarakat di segala lapisan. *Wallahu A'lam...*

Sintesa Tasawuf Akhlaki dan Falsafi di Nusantara dalam Teks *al-Manhal*

Oleh: Dr. Syofyan Hadi, SS, M.Ag, MA.Hum[1395]

Abstrak

Adalah hal yang sudah menjadi kesepakatan para peneliti bahwa corak tasawuf yang berkembang di Nusantara dibagi kepada dua kelompok besar; yaitu tasawuf dengan model akhlaki dan tasawuf dengan corak falsafi. Adapun tasawuf dengan corak akhlaki adalah aliran tasawuf yang lebih berorientasi kepada intensitas amaliyah dan lebih bertujuan dalam rangka pembentukan akhlak mulia bagi pengikutnya. Sementara tasawuf dengan corak falsafi adalah aliran tasawuf yang lebih identik dengan pemikiran-pemikiran filosofisnya terutama konsep-konsep tentang Tuhan, makhluk, pencipataan semesta dan sebagainya. Kedua aliran tasawuf ini seakan tidak pernah menemukan titik temu dan kesamaan bahkan sejarah berdarah pernah ditorehkan akibat rivalitas keduanya. Apa yang terjadi dan dialami Hamzah Fanshuri dan pengikutnya di Aceh ataupun Syaikh Siti Jenar di Jawa adalah fakta sejarah yang membuktikan betapa kuatnya rivalitas kedua ajaran ini. Akan tetapi, naskah al-Manhal karya Syaikh Isma'il al-Minangkabawi ternyata memberikan fakta berbeda di mana ajaran tasawuf akhlaki dan falsafi bisa bersatu di Nusantara. Melalui kitab al-Manhal ini Syaikh Ism'ail al-Minangkabawi mencoba melakukan sintesa antara konsep akhlaki dan falsafi dalam bungkus ajaran tarekat Naqsyabandiyah Khalidiyah.

Key Words: Akhlaki, Falsafi, al-Manhal, Nusantara, Sintesa.

A. Pendahuluan

Banyak kajian yang telah dilakukan peneliti yang menyimpulkan bahwa masuk dan berkembangnya Islam di Nusantara dimotori oleh gerakan sufisme. Para sufi dianggap sebagai kelompok yang paling berperan dalam penyebaran Islam di Nusantara dengan kharismatik dan keilmuan yang mereka miliki. Pada saat bersamaan sejarah juga mencatat bahwa di Nusantara berkembang dua corak aliran sufistik yang memiliki pengaruh besar dalam penyebaran ajaran Islam di Nusantara. Pertama, tasawuf dengan corak *'amalī* yang lebih dikenal dengan sebutan tasawuf *akhlāqī* dengan karakter yang lebih berorientasi pada intensitas amal dan ibadah praktis dalam rangka pembentukan akhlak. Tasawuf *akhlāqī* ini biasanya dihubungkan dengan model pengamalan Abū Ḥāmid al-Ghazalī (w. 505 H/1111 M) yang berwawasan moral-praktis dan bersandarkan kepada al-Qur'an dan al-Sunnah (Huda, Shoki, 2008: 4). Kedua, tasawuf dengan kecenderungan pemikiran filsafat atau yang lebih dikenal dengan sebutan tasawuf *falsafī* (Sholihin, M, 2005: 15). Tasawuf *falsafī* merujuk pada konsep tasawuf yang dihubungkan ajaran *waḥdat al-wujūd* yang digagas Ibn 'Arabī dan disebut sebagai konsep sufistik yang dipengaruhi oleh aliran mistik di luar Islam, terutama Yunani yang dikenal dengan istilah mistisisme *panteistik* (Noer, Kautsar Azhari, 1995: 210). Konsep ajarannya dimulai dari ajaran *al-ḥulūl* yang dipopulerkan al-Ḥallāj, *al-ittiḥād* yang dikemukan al-Busṭāmī, *waḥdat al-wujūd* yang dirumuskan Ibn 'Arabī hingga *al-insān al-kāmil* yang dikembangkan al-Jīlī (Sholikhin, Muhammad, 2010: 29-32).

Dalam konteks Nusantara, tasawuf *akhlāqī* yang merujuk pada model al-Ghazalī ini dikembangkan di Sumatera oleh al-Ranirī beserta murid-muridnya kemudian dilanjutkan oleh 'Abd al-Ṣamad al-

1395 Penulis adalah dosen pada jurusan Bahasa dan Sastra Arab Fakultas Adab IAIN Imam Bonjol Padang, kampus Lubuk Lintah-Kuranji-Padang-Sumatera Barat. Artikel ini adalah bagian dari pembahasan disertasi penulis di Sekolah Pascasarjana (SPs) Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta dengan judul Sastra Sufistik Nusantara: Orisinalitas Gagasan dan Stilistika Karya Syaikh Isma'il al-Minangkabawi.

Palimbanī dan lainnya (Feener, R. Michael., Sevea, Terenjit, 2009: xxiii). Di Jawa, ajaran tasawuf ini dikembangkan oleh Wali Sanga dan murid-muridnya. Sementara tasawuf *falsafi* dikembangkan oleh beberapa tokoh sufi ternama seperti Hamzah al-Fanṣūrī, Shams al-Dīn al-Sumatrānī (Johns, A.H, 2011: 229-231). Abd al-Ra'ūf al-Sinkilī (Fathurahman, Oman, 1999: 52-62), di kawasan Sumatera dan Syaikh Siti Jenar di tanah Jawa (Solihin, M, 2005: 6). Kedua corak ajaran sufstik ini kemudian dikembangkan lewat tarekat yang diajarkan seperti di surau di Sumatera Barat, pesantren di Jawa dan sebagainya (Shihab, Alwi, 2001: 32 dan Azra, Azyumardi, 2003: 81).

Menariknya adalah bahwa ternyata membagi ajaran tasawuf yang berkembang di Nusantara tidaklah perkara mudah dan harus selalu hitam putih. Terdapat kompleksitas perkembangan ajaran tasawuf di Nusantara seperti kompleksnya karakter dan corak keberagamaan masyarakat Nusantara itu sendiri. Membagi model tasawuf yang berkembang di Nusantara ke dalam dua corak besar seolah menafikan fakta lain, di mana terdapat poros lain dari ajaran tasawuf yang lebih adaptif dan akomudatif terhadap keduanya. Sehingga, kedua corak ajaran tasawuf ini tidaklah kemudian harus selalu dipertentangkan antara satu dengan lainnya dan seakan tidak pernah ada titik temu antara keduanya.

Dalam konteks inilah penulis ingin melihat corak ajaran sufistik Syaikh Isma'il al-Minangkabawi yang dianggap sebagai salah satu tokoh pembaharu tasawuf di Nusantara. Melalui analisis terhadap salah satu karyanya berjudul *al-Manhal al-Adhb li-dhikr al-qalb* (selanjutnya disingkat *al-Manhal*) akan terlihat betapa tokoh-tokoh sufi Nusantara semenjak masa lalu sebenarnya telah berusaha "mendamaikan" dan menyatukan konsep-konsep ajaran dasar dari corak taswuf besar yang berbeda ini dalam formulasi baru yang lebih adaptif dan akomudatif.

B. Pembahasan

1. Syaikh Isma'il al-Minangkabawi dan Teks al-Manhal

Syaikh Isma'il ibn 'Abdullah al-Khalidi al-Simaburi al-Minangkabawi al-Barusi al-Jawi adalah salah satu ulama asal Minangakabau yang dianggap sebagai pembawa dan penyebar pertama ajaran tarekat Naqsyabandiyah ke Nusantara. Syaikh Isma'il al-Minangkabawi menghabiskan umurnya selama 35 tahun untuk tinggal dan belajar di Tanah Suci kepada ulama-ulama terkemuka di sana (Solihin, 2005: 77). Tercatat Syaikh Isma'il al-Minangkabawi pernah belajar kepada Syaikh Muhammad Salih Ra'is al-Syafi'i (w.1240 H), Syaikh 'Uthman al-Dimyati (w.1265 H), Syaikh Ahmad al-Dimyati (w.1270 H) ('Abd al-Jabbār, Umar, 1982: 71). Selain itu, dia juga belajar kepada Syaikh Muhammad Sa'id ibn 'Ali al-Shafi'i al-Makki al-Qudsi (w. 1260 H) (Al-Bakrī, 2009: 924-925). Dalam bidang tasawuf tercatat bahwa Syaikh Isma'il al-Minangkabawi pernah belajar kepada Syaikh Atha'illah ibn Ahmad al-Azhari, Syaikh 'Abdullah al-Sharqawi, Syaikh Muhammad ibn 'Ali al-Shanawi, Syaikh 'Abdullah Afandi al-Arzinjani dan Syaikh Khalid al-'Uthmani al-Kurdi (w. 1242 H). Kematangan spiritualnya terjadi ketika Syaikh Isma'il al-Minangkabawi diangkat menjadi khalifah Syaikh 'Abdullah Afandi al-Khalidi (Bruinessen, Martin van, 2007: 226-227).

Setelah sekian lama menjalankan studi hingga kontempelasi rohani di Jabal Qubays Makkah serta menempa dirinya dengan pengalaman pengembaraan ke beberapa negeri Islam, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi memutuskan untuk kembali ke tanah air. Syaikh Isma'il al-Minangkabawi tercatat pernah menentap di Singapura, kerajaan Riau Lingga, Pulau Penang, Negeri Kedah, Malaka dan Negeri Sembilan (Abdullah, Wan Mohd. Shaghir, 1993: 118-119.). Setelah sekian lama tinggal di Nusantara, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi kembali ke Makkah dan meninggal dunia di Jabal Qubays Makkah pada tahun 1275 H/1840 M.

Di antara karyanya yang belum banyak diketahui publik dan sekaligus merupakan karya yang paling fenomenal dari semua karyanya adalah teks *al-Manhal.* Karya ini disebut fenomenal karena karya inilah yang menunjukan jati diri Syaikh Isma'il al-Minangkabawi yang sebenarnya dalam kapasitasnya

sebagai tokoh dan pengembang jaran tarekat Naqsyabandiyah di Nusantara. Teks *al-Manhal* ini pulalah yang memberikan gambaran utuh tentang konsep ajaran tasawufnya di Nusantara, di samping karya ini dituangkan dalam gubahan baik-bait puisi yang indah dengan gaya susunan bahasa Arab yang sangat menawan.

Teks *al-Manhal* ini selesai ditulis di Riau pada hari Selasa tahun 1245 H/1811 M. Naskahnya sendiri ditemukan dan disimpan pada sebuah surau tua di Rao Pasaman Sumatera Barat. Teks *al-Manhal* berisi ajaran tarekat Naqsyabandiyah Khalidiyah di samping juga berisi memuat polemik pengarang dengan para penentang ajarannya di Nusantara.

2. Kompromi Konsep al-Fayḍ dalam Konteks Tawassul.

Tarekat Naqshabandiyah sebagai salah satu gerakan keagamaan yang merupakan gerakan sufi yang sudah terlembagakan dalam sebuah organisasi, tentu saja eksistensi pemimpin spiritual atau yang dalam dunia tarekat lazim disebut guru *murshid* menjadi sangat vital. Guru *murshid* adalah simbol tertinggi dalam pembimbingan spiritual yang bertugas menjadi mediator/*al-wasīlah* (الوسيلة) untuk mengantarkan seorang murid berhubungan dan mencapai Tuhan. Dalam konteks berhubungan dengan Tuhan ini, subtansi makhluk dan hakikat Tuhan menjadi penting untuk dijelaskan. Penjelasan ini tentu saja sangat terkait dengan penjelasan tentang bagaimana posisi guru murshid tersebut sebagai mediator bagi seorang murid dalam berhubungan dengan Tuhan. Konsep itulah yang ingin dijelaskan oleh Syaikh Isma'il al-Minangkabawi dengan meminjam teori emanasinya/*al-fayḍ* (الْفَيْضِ) yang pernah dicetuskan pertama kali oleh seorang filusuf Islam bernama al-Kindī, seperti dalam bait berikut.

وَأَيُّ مَقَامٍ كُنْتَ تُلْقِيْ فُيُوْضَهُ * فَلَا بُدَّ مِنْ صِبْغٍ لِذَاتِكَ أَوَّلاَ

*Dan mana maqām yang ada engkau menjatuhkan akan segala fayḍnya **

itu maka tidak dapat tiada daripada bahwa engkau celup bagi zatmu itu mula-mula

فَمِنْ بَعْدِهِ تُلْقِيْ إِلَيْهِ مُعَيِّنَا * لِمَوْرِدِ ذَاكَ الْفَيْضِ مِنْهُ تَخَيُّلاَ

*Maka kemudian daripadanya itu engkau jatuhkanlah kepadanya padahalnya menentukan **

bagi Allah masuk *fayḍ* itu daripadanya di*takhayyul*kan

وَإِنْ غَائِبٌ تَقْصُدُ إِلَيْهِ تَوَجُّهَا * فَصُوْرَتُهُ أَحْضِرْ واخْذُلْ لَهُ الذُّلاَّ

*Dan jika ghaib ia niscaya engkau senghaja padanya dan kepada tawajjuh **

maka rupanya hadirkan olehmu dan hidupkan olehmu baginya itu akan cita-cita

تَوَجَّهْ عَلَي الْأَشْيَاخِ عِنْدَ تَوَجُّهٍ * بِهِمْ فَاطْلُبَنْ لِلطَّالِبِ الْفَتْحَ وَالْجَلاَ

*Tawajjuh olehmu kepada sekalian syaikh-syaikh tatkala tawajjuh ini**

dangan mereka itu maka tuntut olehmu bagi murid ini akan *futūḥ* dan tarang.

فَمَنْ سَأَلَ الْمَوْلَي بِهِمْ مُتَوَسِّلاَ * فَمَاحَرُمَ الْأَفْضَالُ مِنْهُ تَفَضُّلاَ

*Maka siapa-siapa yang memohon ia akan Tuhan padahalnya mengambil tawassul dangan mereka itu**

maka tiadalah putus ia akan karunia daripada-Nya akan sempurna karunia

وَصُوْرَتُهُ حِيْنَا يُلَاحِظُ صُوْرَةً * لِمُرْشِدِهِ مُسْتَمْنِحًا مُتَوَسِّلاَ

*Dan rupanya itu pada satu kutika mengingatkan ia akan rupa**

bagi *murshid*nya padahalnya menuntut dia pemberian lagi menuntut *tawassul* (Naskah *al-Manhal,* 1).

Dalam bait di atas, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi menyebutkan istilah *al-fayḍ* (الْفَيْضِ) "limpahan" atau yang dalam istilah tasawuf *falsafī* dikenal dengan istilah emanasi. Teori emanasi (*al-fayḍ*) dalam konteks filsafat Islam, sebagaimana dikemukakan banyak ahli adalah diperkenalkan oleh beberapa filosuf muslim ternama. Mereka adalah Abū Yūsuf Ya'qūb ibn Isḥāq al-Kindī (w. ٢٦٠ H/٨٧٣ M), Abū Bakar Muḥammad ibn Zakariya ibn Yaḥyā al-Razī (w. ٣١٣ H/٩٢٥ M), Abū Naṣr Muḥammad Ibn Muḥammad al-Farābī (w. ٣٣٩ H/٩٥٠ M) dan Abū Alī Ḥusayn ibn 'Abdullah ibn Sinā (w. ٤٢٨ H/١٠٣٧ M) (Sj, A. Sudiarja, dkk, ١٢٣٢-١٢٣١ :٢٠٠٦). Teori emanasi (*al-fayḍ*) ini menurut konsep al-Farabī dan juga filosof Islam lainnya pada intinya bertujuan untuk menjaga prinsip transendsi mutlak Tuhan (*al-Khāliq*) terhadap semua ciptaan-Nya (*al-makhlūq*) (Hamdi, Aḥmad Zainul, ٢٢-٢١ :٢٠٠٤ dan Masruri, M. Hadi, ٩١ :٢٠٠٥). Dalam paham al-Farābī begitu juga Ibn Sinā, bahwa proses emanasi Tuhan dimulai ketika Tuhan berfikir (*al-ta'aqqul*) tentang diri-Nya sendiri. Maka *al-ta'aqqul* Tuhan tentang diri-Nya ini melahirkan pancaran pertama atau yang disebut dengan akal pertama. Akal pertama ini kemudian berfikir (*al-ta'aqqul*) pula tentang dirinya dan melahirkan akal kedua. Akal kedua pun berfikir (*al-ta'aqqul*) tentang dirinya, maka muncul bintang-bintang begitulah seterusnya yang melahirkan penciptaan alam semesta berikut segala makhluk dalam alam raya ini (Effendy, Mochtar, 2001: 87 dan Nasution, Harun, 1973: 27-31).

Dalam perkembangan selanjutnya akal pertama yang dianggap sebagai cikal-bakal alam semesta ini dalam dunia tasawuf kemudian disebut dengan istilah *Nūr Muḥammad* (نور محمد) atau *al-ḥaqīqat al-muḥammadīyah* (الحقيقة المحمدية). Konsep *Nūr Muḥammad* atau *al-'aql al-awwal* (العقل الأول) ini, menurut Ibn 'Arabī dianggap sebagai cikal bakal penciptaan semesta. Dan *Nūr Muḥammad* ini dianggap juga sebagai realitas universal yang menghimpun seluruh realitas. Ia memiliki sifat-sifat Tuhan dan juga makhluk tergantung dari perspektif mana Dia dilihat (Mujieb, M. Abdul, dkk, 2009: 507). Oleh karena itu, dalam sosok nabi Muhammad saw yang harus lebih diperhatikan bukanlah person historisnya, akan tetapi esensinya dalam bentuk subtansi *Nūr Muḥammad*; cahaya pilihan dalam bentuk manusia terpuji (sempurna) sebagai *tajallī* Tuhan yang paripurna. Melalui *Nūr Muḥammad* itulah, person historis nabi Muhammad dikenal secara *mushāhadah* dan mata telanjang sebagai manusia utama yang mengatasi seluruh makhluk. Melalui keutamaannya yang mengungguli seluruh makhluk inilah, maka seluruh makhluk kemudian mengenali dan memberikan pengakuan terhadap-Nya. Konsepsi inilah yang kemudian dikembangkan oleh Syaikh 'Abd al-Karīm ibn Ibrāhīm al-Jīlī (w. 805 H/1405 M) yang selanjutnya melahirkan istilah *al-insān al-kāmil* (الانسان الكامل) "manusia sempurna" yang prototipenya adalah personaliti nabi Muhammad saw (Sholikhin, Muhammad, 2009: 105).

Seperti kebanyakan sufi lainnya, Ibn 'Arabī percaya bahwa para wali merupakan pewaris sipiritual Nabi Muhammad saw yang memperoleh cahaya Muhammad (*Nūr Muḥammad*) tersebut (Solohin, M., Anwar, Rosihan, 2002: 72). Para sufi yang meniti jalan menuju Tuhan dengan segala kesungguhan latihan spiritualnya (*al-riyāḍah*) dan kemudian berhasil meraih cahaya ma'rifah, akan berubah menjadi perwujudan manusia sempurna (*al-insān al-kāmil*). Dan Allah swt kemudian memberikan kelebihan kepada mereka yang telah sampai pada tingkat ini, berupa kemampuan untuk ber*mushāhadah* dengan Allah swt melaui tersingkapnya tabir yang sebelumnya menjadi hijab yang menghalangi makhluk dengan Tuhan. Mereka inilah yang kemudian disebut para wali Allah swt yang bisa menjadi penolong, sekaligus penunjuk jalan bagi orang lain untuk mereka bisa pula mencapai Allah swt. Dalam konteks ajaran tarekat Naqshabandiyah, bahwa mereka yang telah mencapai kedudukan demikian disebut dengan guru *murshīd al-kāmil al-mukammil* (مرشد الكامل المكمل) (Ibn 'Arabī, Muḥy al-Dīn, 1985: 311-312).

Dari sinilah muncul gagasan sufistik Shaykh Isma'il al-Minangkabawi tentang perlunya menggunakan perantara dalam ibadah untuk menghubungkan murid dan Tuhan. Proses penggunaan perantara itulah yang disebutkan dengan istilah *al-tawassul* (التوسل), seperti dalam ungkapannya *fa-man sa'ala al-mawlā bi-him mutawassilā* (فَمَنْ سَأَلَ الْمَوْلَي بِهِمْ مُتَوَسِّلًا) "Maka siapa-siapa yang memohon ia akan Tuhan, padahalnya mengambil *tawassul* dangan mereka itu". Walaupun pada praktiknya keyakinan dan

praktek *al-tawassul* seperti demikian, juga telah dimiliki oleh sebagian pengikut tarekat lainnya dan tentu tidak terkecuali di kalangan pengikut tarekat Naqshabandiyah sendiri (Atjeh, Aboebakar, 1985: 79). Namun demikian, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi mencoba menjelaskan gagasan *al-tawassul* tersebut dengan berangkat dari teori emanasi (*al-fayḍ*) yang telah berkembang di kalangan pengikut tasawuf *falsafī* sebelumnya. Konsep ini kemudian dikembangkan hingga memunculkan konsep *Nūr Muḥammad* dan terwujud dalam ide *al-insān al-kāmil*. Di mana, bahwa hakikat *Nūr Muḥammad* dan prototipe *al-insān al-kāmil* itu terwujud dalam diri para wali atau *murshid* yang *kāmil* lagi *Mukammil* tersebut. Dalam keyakinan para pengikut tarekat Naqshabandiyah yang diajarkan oleh Syaikh Isma'il al-Minangkabawi, bahwa murshid yang memiliki kualifikasi tertentu akan dapat menjadi mediator (*al-wasīlah*) dan akan mengantarkan murid-muridnya untuk berhubungan atau mencapai kedekatan yang sempurna dengan Allah swt (Bruinessen, Martin van, 1992: 13). Sebab, para *murshid* yang *kāmil* lagi *mukammil* adalah orang yang diyakini sebagai perwujudan *al-insān al-kāmil* yang mampu melimpahkan kemuliannya kepada muridnya untuk bisa mencapai hakikat Tuhan. Hal itu seperti terlihat dalam beberapa bait berikut.

فَلاَ بُدَّ مِنْ وَسَطٍ يُنَاسِبُ مَبْدَأً بِهِ * نَسْتَفِيْدُ الْفَيْضَ مِنْهُ تَطَفُّلاَ

Maka tidak dapat tiada daripada wāsiṭah yang munāsibah ia akan jadi permulaan dangan dia jua *

kita ambil akan *fayḍ* daripadanya dangan *taṭafful* jua artinya tatumpang jua (Naskah *al-Manhal,* 20).

لَا سِيَّمَا السَّلاَسِلِ الْخَمْسِ الْعُلاَ * إِنْ نَهْجُ ذِيْ التَّجْدِيْدِ فَيْضُهَا جَلاَ

Istimewa lagi segala silsilah yang lima yang tinggi-tinggi itu *

karana jalan Syaikh al-Mujaddidiyah *fayḍ*nya itu amat nyata (Naskah *al-Manhal,* 33).

لِوَارِدِ الْوِرْدِ الَّذِيْ أَتَيْتَ بِهْ * إِذْ عَقْبُهُ النُّوْرُ يَفِيْضُ فَانْتَبِهْ

*Bagi yang datang daripada wirid yang akan datang dangan dia itu**

karana mengiringi akan dia itu *nūr* yang limpah ia maka jaga olehmu (naskah *al-Manhal,* 35).

Dalam konteks inilah Syaikh Isma'il al-Minangkabawi mengajarkan pentingnya *al-rābiṭah* yaitu upaya yang dilakukan oleh murid atau *sālik* dalam menghubungkan rohaninya dengan rohani sang guru *murshid*nya. Seperti tergambar dalam ungkapan *fa-lā budda min wasaṭin yunāsibu mabda'an bi-hi* (فَلاَ بُدَّ مِنْ وَسَطٍ يُنَاسِبُ مَبْدَأً بِهِ) "Maka tidak dapat tiada daripada *wāsiṭah* yang *munāsibah* ia akan jadi permulaan dangan dia jua". Dan memang dengan menjadikan rohani guru *murshid* ini sebagai perantara/*al-wasīlah* atau *al-wāsiṭah* (الوسيلة أو الوسيطة), dipastikan seorang murid atau *sālik* bisa memperoleh limpahan karunianya, sehingga bisa terhubung dengan Allah swt. Sebagaimana terlihat dalam ungkapannya *nastafīdu al-fayḍ min-hu taṭaffulā* (نَسْتَفِيْدُ الْفَيْضَ مِنْهُ تَطَفُّلاَ) "kita ambil akan *fayḍ* daripadanya dangan *taṭafful* jua artinya tatumpang jua".

Al-rābiṭah pada intinya dilakukan oleh seorang murid dengan cara menghadirkan rupa atau wajah guru murshid ke dalam hati sanubarinya ketika berzikir atau beribadah guna mendapatkan perantara/penghubung (*al-wasīlah*) dalam rangka perjalanan murid menuju Allah swt (Said, H. A. Fuad, 1999: 71). Seorang murid di hadapan guru *murshid*nya hendaklah menunjukan kelemahan dan ketidakberdayaannya seperti layaknya seorang bayi di tangan seorang ibu. Begitulah kesan yang tergambar dari pemilihan kata *taṭaffulā* (تَطَفُّلاَ) yang dikemukan oleh Syaikh Isma'il al-Minangkabawi dalam bait di atas. Kata *taṭaffulā* (تَطَفُّلاَ) ini berasal dari kata *ṭifl* (طفل) yang secara harfiyah berarti "kanak-kanak atau bayi yang belum bisa berbuat apapun selain hanya mengandalkan pertolongan ibunya atau bantuan pihak lain" (al-Maṣrī, ibn Manẓūr al-Afrīqī, tt: 2683). Hal ini menunjukan bahwa dalam *al-rābitah,* seorang murid hendaklah menyerahkan diri sepenuhnya kepada *murshid*nya, karena dia belum bisa mengenal, serta tidak mampu mengetahui dan tidak bisa mencapai apapun kecuali atas bantuan

murshid tersebut. Keadannya itu sama seperti layaknya seorang bayi yang tidak bisa melakukan apa-apa kecuali atas bantuan ibunya atau orang lain di sekitarnya. *Rābiṭah* ini dilakukan dengan keyakinan bahwa pada rohani Syaikh *murshid* itu terdapat roh yang suci atau *al-arwāḥ al-muqaddasah* (الأرواح المقدسة) Rasulullah saw atau *nūr Muḥammad*. Syaikh murshid adalah khalifah Allah swt dan khalifah Rasulullah saw. Sebagai manifestasi daripada *nūr Muḥammad* mereka dianggap dan diyakini sebagai pengantar (*al-wasīlah*) bagi murid menuju Allah swt (Sunyoto, Agus, 2005: 255 dan Aceh, Abu Bakar, 1986: 85-86). Begitulah di antara kesan yang bisa ditangkap seperti disebutkan dalam bait berikut.

وَحِفْظُ شَخْصِ الشَّيْخِ يُدْعَي الرَّابِطَهْ * وَهُوَ إِلَى أَخْذِ الْفَيْضِ نِعْمَ الْوَاسِطَهْ

*Dan ingat rupa Syaikh itu dinamai akan rābiṭah **

dan yaitu bagi mengambil *fayḍ* itu sebaik-baik *wāsiṭah*

وَهُوَ لِأَهْلِ الْاِبْتِدَاءِ تَنْفَعُ * مِنْ ذِكْرِهِ وَلِلْحَوَاسِّ أَجْمَعُ

*Dan yaitu bagi yang mubtadi' terlebih manfaat **

daripada zikirnya itu dan bagi pengenalan terlebih mehimpunkan

فَإِنَّهُ مِنْ عَدَمِ التَّنَاسُبِ * لِمُبْدَاءِ الْفَيْضِ بِلَوْثٍ لاَسِبِ

*Maka bahwasanya ia daripada ketiadaan munāsabah**

bagi permulaan *fayḍ* itu dangan cemar-cemar yang terlekat

لَمْ يَقْدِرِ اكْتِسَابَ فَيْضِ الْوَاهِبِ * إِلاَّ بِوَاسِطٍ لَهُ مُنَاسِبِ

*Tiada kuasa ia akan menghasilkan fayḍ Tuhan Yang Mengarunai**

melainkan dangan *wāsiṭah* baginya yang *munāsib* (naskah *al-Manhal,* 39).

Dalam konteks ini, maka *al-rābiṭah* memang menuntut seorang murid atau *sālik* untuk selalu menghubungkan rohaninya dengan rohani guru murshidnya. Sebagaimana dalam ungkapan Syaikh Isma'il al-Minangkabawi pada kalimat *wa-ḥifẓ shakhṣ al-Syaikh yud'ā al-rābiṭah* (وَحِفْظُ شَخْصِ الشَّيْخِ يُدْعَي الرَّابِطَهْ) "Dan ingat rupa Syaikh itu dinamai akan *rābiṭah*". Kata *ḥifẓ* (حِفْظُ) memang secara harfiyah berarti tetap dalam pemeliharaan dan tidak boleh lepas walaupun sesaat. Karena, seorang guru *murshid* dengan kelebihan, kemulian dan kewalian yang dimilikinya akan memberikan limpahannya kepada sang murid atau *sālik* untuk kemudian mengantarkan sang murid ke alam rohani yang lebih tinggi. Dan *al-rābiṭah* ini dianggap sebaik-baik perantara menuju Tuhan, sebagaimana dalam ungkapannya *wa-huwa ilá akhdh al-fayḍ ni'ma al-wāsiṭah* (وَهُوَ إِلَي أَخْذِ الْفَيْضِ نِعْمَ الْوَاسِطَهْ) "dan yaitu bagi mengambil *fayḍ* itu sebaik-baik *wāsiṭah*".

Dalam konteks ini ternyata juga Syaikh Isma'il al-Minangkabawi memberikan persyaratan ketat bahwa seorang *murshid* yang bisa menjadi *wasīlah* tersebut hanyalah *murshid* yang *kāmil mukammil*. Mereka adalah murshid yang telah mencapai keparipurnaan *ma'rifatullāh* sebagai *insān* yang *kāmil*, sekaligus bisa memberikan bimbingan jalan keparipurnaan bagi para pengikut atau murid-muridnya. Tipikal *murshid* seperti inilah yang disebut dengan "Syaikh" atau "guru *murshid*" yang maqām spritualnya sudah berada dalam taraf kewalian. Dan kewalian yang dalam wujud guru *murshid* yang *kāmil* lagi *mukammil* seperti inilah yang dianggap layak dan mampu memberikan bimbingan kepada muridnya menuju Tuhan. Konsepsi kewalian seperti juga telah digambarkan di dalam al-Qur'an yang disebut juga dengan istilah *waliyyan murshidan* (وليا مرشدا) "wali yang mampu memberikan bimbingan".

Perpaduan antara kewalian dan kemurshidan inilah yang menjadi prasyarat bagi munculnya seorang *murshid* yang *kāmil* dan *mukammil*. Mereka adalah wali, karena sudah mencapai alam ma'rifat dengan sempurna, sekaligus juga murshid karena memiliki kemampuan untuk menunjukan dan mengantarkan

orang lain untuk juga bisa mencapai kedudukan yang telah dicapainya tersebut. Dalam bait-baitnya Syaikh Isma'il al-Minangkabawi juga menegaskan hal itu.

وَثَالِثُهَا ذَاكَ اِسْتِفَاضَةُ طَالِبٍ * يُصَاحِبُ شَيْخًا كَامِلاً اَوْ مُكَمِّلاَ

*Dan yang ketiga daripada jalan itu ialah menuntut ṭālib itu akan fayḍ**

yang menyertai ia akan Syaikh yang *kāmil* pada dirinya lagi meng*kāmil*kan bagi lainnya

بِصُحْبَتِهِ تُمْحَي خُوَاطِرُ غَفْلَةٍ * مِنَ الْقَلْبِ إِذْ يَصْفُوْ وَيَجْذَبُ لِلْعُلاَ

*Dangan sebab menyertai dia itu dihapus akan segala khāṭir dan akan ghaflah itu **

daripada hati tatakala hening ia dan dihilakan akan dia bagi Yang Maha Tinggi (Naskah *al-Manhal,* 18).

Dalam bait ini ditegaskan, bahwa seorang murid atau *sālik* memang harus berusaha mendapat limpahan (*al-fayḍ*) dari rohani guru *murshid* tersebut untuk mencapai tingkat spiritual lebih tinggi, yaitu bisa berhubungan dengan Allah swt. Hal itu dipahami dari ungkapan *wa-thālithuhā dhāka istifādat ṭālibin* (وَثَالِثُهَا ذَاكَ اِسْتِفَاضَةُ طَالِبٍ) "Dan yang ketiga daripada jalan itu ialah menuntut *ṭālib* itu akan *fayḍ*". Namun, untuk mendapatkan limpahan sang guru murshid tersebut, seorang murid harus melakukun proses *al-rābiṭah* dan *al-tawassul.* Sedangkan, proses ini tidaklah boleh kepada semua guru, tetapi hanyalah kepada Syaikh yang dipercaya dan diyakini sudah mencapai tingkat wali yang rohaninya sudah *kamil* lagi *mukammil.* Sebagaimana dalam ungkapannya *yuṣāḥibu shaykhan kāmilan aw-mukammilan* (يُصَاحِبُ شَيْخًا كَامِلاً اَوْ مُكَمِّلاَ) "yang menyertai ia akan Syaikh yang kamil pada dirinya lagi mengkamilkan bagi lainnya".

Bahkan, dalam konteks ajaran *al-rābiṭah* dan *al-tawassul* ini dikenal pula istilah *al-tawajjuh* yaitu seorang *sālik* berupaya membuka hatinya dan membayangkan hatinya disirami berkah sang Syaikh *murshid*nya. Melalui *al-tawajjuh* ini, sang Syaikh akhirnya membawa hati murid tersebut ke hadapan rohani nabi Muḥammad saw. Selanjutnya, atas bantuan rohani nabi Muḥammad saw, rohani murid tersebut dibawa ke hadapan Allah swt dalam posisi inilah seorang *sālik* kemudian berhak atau telah bisa merasakan limpahan karunia-Nya (*al-fuyūḍ*). Dalam proses pemusatan konsentrasi timbal balik antara murid dan Syaikh ini, akan menghasilkan penyatuan rohani dan akan melahirkan sejumlah gejala kebatinan lainnya, yang wujud dan bentuknya tidak bisa diceritakan ataupun digambarkan secara verbal oleh sang murid atau *sālik* tersebut (Kabbani, Muhammad Hisham, 2004: 644-645 dan Buehler, Arthur F, 1998: 133).

Adapun *al-tawajjuh* hanya boleh kepada guru yang sudah disebut *murshid*, seperti bait berikut.

وَلاَ بُدَّ فِيْهِ مِنْ تَوَجُّهِ مُرْشِدٍ * لِتَفْرُجَ ثَمَّ اللَّطَائِفِ لِلْعُلاَ

*Dan tidak dapat tiada daripadanya itu daripada tawajjuh murshid**

supaya naik daripada di sana itu segala *laṭā'if* itu bagi Yang Maha Tinggi

وَتَرْقَي إِلَي ثَانِي الدَّوَائِرِ وَهُوَ مِنْ * وَلَايَاتِهِمْ الصُغْرَي لَهُ الْقَدَمُ انْقُلاَ

*Dan naik-naik engkau daripada yang kedua daripada segala dairah dan yaitu daripada **

wilāyah mereka itu yang kecil baginya itu pindahkan olehmu akan tapak kaki

وَإِنْ سَاعَتَيْنِ الْجَمْعُ فِي الْقَلْبِ بَاقِيَا * اَوْ إِنْ لاَحَ أَنْوَارٌ فَالْإِمْكَانُ كَمِّلاَ

*Dan jika dua saat jam'iyah itu di dalam hati padahalnya berkekalan**

atau jika nyata beberapa *nūr* maka *dā'irah al-imkān* itu telah sempurna ia (Naskah *al-Manhal,* 22).

Dalam bait ini, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi menegaskan, bahwa hanya Syaikh yang disebut *murshid* saja yang berhak dijadikan sebagai tempat *al-tawajjuh* bagi muridnya. Hal itu terlihat dari ungkapan Syaikh Isma'il al-Minangkabawi pada kalimat *wa-lā-budda fīhi min tawajjuh murshidin* (وَلاَ بُدَّ فِيْهِ مِنْ تَوَجُّهِ مُرْشِدٍ) "Dan *tidak dapat* tiada daripadanya itu daripada *tawajjuh* murshid". Secara kebahasaan menarik mencermati pola ungkapan bait ini, di mana terdapat penggunaan kata *lā-budda* (لا بدَّ) yang berarti "tidak dapat tiada" atau bisa juga diartikan mestilah yang mengandung arti wajib. Begitu pula, pola ungkapan degan mendahulukan prediket (*al-khabar*), yaitu *fī-hi* (فيه) "padanya" daripada subjeknya (*al-mubtadā'*), yaitu *min tawajjuhi murshidin* (من توجه مرشد) "daripada tawajjuh murshid" yang mengandung arti terfokus atau terbatas. Pola ini yang dikenal dalam ilmu *balāghah* dengan istilah *taqdīm mā ḥaqquhu al-ta'khīr* (تقديم ما حقه التخير), dan merupakan salah satu pola *al-qaṣr* (القصر) "tidak ada atau tidak boleh yang lain kecuali hanya itu saja" (al-Hāshimī, Aḥmad, tt: ١٦٨). Dengan ungkapan pola kalimat seperti ini, merupakan penegasan Syaikh Isma'il al-Minangkabawi bahwa hanya guru *murshid* saja yang berhak dijadikan tempat *al-tawajjuh* bagi muridnya tidak boleh yang lainnya.

Bait-bait di atas menegaskan, bahwa hanya syaikh yang kapasitasnya *murshid* yang dipercaya dan diyakini sebagai figur otoritatif dan karenanya dianggap paling berhak menuntun murid-muridnya dalam mengarungi perjalanan spiritual. Hal itu disebabkan bahwa seorang *murshid* merupakan sosok yang diyakini sebagai orang yang telah sampai pada taraf *al-maḥfūẓ* (terpelihara dari dosa) (Mufid, Ahmad Syafi'I, 2006: 249). Selain itu, guru *murshid* juga merupakan sosok yang sudah dipercaya kewenangannya dalam mengajarkan ajaran tarekat kepada murid-muridnya, karena otoritas yang dimilikinya berupa ijazah dari *murshid* sebelumnya yang berlaku dan diterima secara langsung dan menurut jalur yang mutawatir dengan sanad yang bersambung (Huda, Sokhi, 2008: 63). Dalam konteks inilah, guru murshid sekaligus juga diyakini sebagai orang yang berhak dan berwenang pula memberikan ijazah tarekat, jika seorang murid dianggap telah layak mendapatkannya atas mencapaian spritualnya dengan kesungguhan latihan (*al-riyāḍah*) yang telah dilaluinya.

3. Reformulasi Konsep Transendensi dan Imanensi Tuhan

Seperti dijelaskan, bahwa jauh sebelum Syaikh Isma'il al-Minangkabawi muncul sebagai tokoh tarekat Naqshabandiyah, di Nusantara sendiri telah berkembang beberapa corak ajaran sufistik. Di antaranya seperti diungkap banyak ahli, terdapat tasawuf dengan corak *akhlāqī* dan ada tasawuf dengan corak *falsafī*. Sebagai seorang sufi yang muncul pada periode belakangan, tampaknya Syaikh Isma'il al-Minangkabawi tidak bisa dilepaskan dari kecenderungan terhadap salah satu dari beberapa corak ataupun aliran sufistik yang telah berkembang sebelumnya di Nusantara. Dalam konteks ini terlihat adanya kecenderungan aliran *falsafī* dalam ajaran sufistiknya. Di antaranya tentang *immanensi* Tuhan dengan makhluk, yaitu ketika terjadi peleburan makhluk dengan Tuhan saat keadaan *al-fanā'* (الفناء). Hal itu sebagaimana terlihat dalam ungkapan berikut.

فَسَيْرُ جَنَانٍ فِيْ تَجَلاَّ اَفْعَالِهِ تَعَالَى * وَفِيْهَا بِالْفَنَاءِ تَجَمَّلاَ

*Maka perjalanan hati itu pada tajallī segala af'āl Tuhan Yang Maha Tinggi**

dan padanya itu dangan *fanā* telah nyata bersifat Ia

وَإِذْ ذَاكَ أَفْعَالُ الْخَلاَئِقِ تَنْمَحِي * وَتُشْهَدُ مِمَّنْ جَلاَّ مِنْ أَنْ يُمَثَّلاَ

*Dan tatkala itu sekalian perbuatan khalā'iq itu hapuslah ia**

dan dipandang perbuatan itu hanyalah daripada Tuhan Yang Maha Suci daripada dimisalkan jua

وَكَذَا سَيْرُ رُوْحٍ فِيْ تَجَلِّي صِفَاتِهِ * الثُّبُوْتِيَّةِ الْعُلْيَا وَفِيْهَا الْفَنَا جَلاَّ

*Demikian lagi perjalanan ruh pada tajjalī segala sifat Tuhan**

yang *thubūtiyah* Yang Maha Tinggi dan padanya itulah *fanā* itu nyata ia

فَحِيْنَائِذٍ تُمْحَي الصِّفَاتُ عَنِ الوَرَى * وَتُنْمَي لِذَاتٍ جَلَّ أَوْصَافُهُ الْعُلاَ

*Maka pada kutika ini dihapuslah segala sifat daripada segala makhluk **

dan bangsalah akan dia bagi Zat Yang Maha Besar segala sifat-Nya yang tinggi

وَلِلسِّرِّ سَيْرٌ مَعَ فَنَاءٍ وَذَاكَ فِيْ * تَجَلِّي شُئُوْنِ الذَّاتِ جَلَّ تَحَصَّلاَ

*Dan bagi sirr itu perjalanan serta fanā' dan yang demikian itu pada**

tajallī syu'ūn al-Dhāt Yang Maha Besar itu hasil ia

يَرَي ذَاتَهُ الرَّاقِي الْمَجِيْدَ هُنَاكَ هَا * لِكًا فَانِيًا فِيْ ذَاتِهِ حِيْنَ مَا اجْتَلاَ

*Melihat ia akan zat yang naik ia lagi mulia ia di sana itu **

akan lenyap lagi *fanā'* di dalam Zat-Nya Yang Maha Tinggi pada waktu yang *tajallī* Ia (Naskah *al-Manhal,* (25).

Dalam bait-bait ini, dijelaskan bagaimana ketika seorang *sālik* yang telah *fanā'* dan akan memperoleh *tajallī* bersama Tuhan. Pada saat *fanā'* ini terjadi, hilanglah segala sifat kemakhlukannya dan kemudian menyatu dengan sifat *nāsutnya* Tuhan. Ketika makhluk telah mencapai *fanā'* ini, maka otomatis dia akan lebur bersama Tuhan dalam segala kebesaran-Nya. Hal itu seperti terlihat dalam ungkapan Syaikh Isma'il al-Minangkabawi pada kalimat *fa-ḥīna'idhin tumḥā al-ṣifāt 'an al-warā,* (فَحِيْنَائِذٍ تُمْحَي الصِّفَاتُ عَنِ الوَرَاي) "Maka pada kutika ini dihapuslah segala sifat daripada segala makhluk". Kemudian, dilanjutkan dengan ungkapannya *wa-tunmā li-dhātin jalla awṣāfuhu al- 'ulā* (وَتُنْمَي لِذَاتٍ جَلَّ أَوْصَافُهُ الْعُلاَ) "dan bangsalah akan dia bagi Zat Yang Maha Besar segala sifat-Nya yang tinggi".

Paham penyatuan makhluk dengan Tuhan ini sangat mirip dengan apa yang pernah dikemukakan oleh Abū Yazīd al-Buṣṭāmi tentang konsep *al-ittiḥād*. Namun demikian, terdapat perbedaan yang cukup prinsipil dengan apa yang diajarkan oleh Abū Yazīd al-Buṣṭāmi dalam paham *al-ittiḥād*nya tersebut. Di mana dalam ajaran tarekat Naqshabandiyah yang diajarkan Syaikh Isma'il al-Minangkabawi, kondisi *al-fanā'* yang membawa seorang *sālik* berada pada puncak kenikmatan rohani sehingga dia lebur dan mengalami penyatuan diri dengan Tuhan tidak sampai melahirkan ungkapan-ungkapan aneh layaknya seorang yang mabuk atau yang biasa disebut dengan istilah *al-shaṭāhat*.

Dalam bait yang lain, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi menggambarkan penyatuan makhluk dengan Tuhan tersebut, yaitu setelah keduanya lebur menjadi satu dengan menyebutnya sebagai dua wujud dalam satu kesatuan. Syaikh Isma'il al-Minangkabawi menyebut keduanya sebagai *wujūd ḥaqīqī* dan *wujūd majāzī* dan antara keduanya walaupun bersatu, namun tetap berbeda. Hal itu seperti terlihat dalam bait berikut.

وَظِلٌّ مِنَ الْمُخْتَارِ أَحْمَدَ قَدْ خَفَي * فَذَا أَحْمَدُ الْفَرُوْقُ أَبْدَاهُ ذُوْالعُلاَ

*Dan bayang-bayang daripada Nabi yang mukhtār Aḥmad sungguhnya telah tersembunyi**

maka inilah imām Aḥmad al-Farūq menyatakan akan dia oleh Tuhan (Naskah *al-Manhal,* 27)

وَهِيَ الْوُجُوْدُ وَالَّذِيْ يَسْتَتْبِعُ * إِذْ هُوَ فِي الظِّلِّ مُعَارٌ مُوْدَعٌ

*Dan amanah itu ialah wujūd dan yang mengikut dia **

karana *wujūd* pada bayang-bayang itu dipinjam dan dan dipitaruhkan jua

فَالظِّلُّ مَادَامَ الْوُجُوْدُ يُدَّعَى * يُدْعَي بِذَاكَ خَائِنًا فِي الْمُوْدَعَ

*Maka bayang-bayang itu selama berkekalan dinamakan ada**

niscaya dinamai ia dangan yang demikian itu khianat pada yang dipitaruhkan itu

إِذْ لَيْسَ لِلظِّلِّ وُجُوْدٌ مُسْتَقِلْ * سِوَي وُجُوْدِ أَصْلِهِ دَعْكَ تَصِلْ

*Karana tiada ia bagi bayang-bayang itu wujūd yang mustaqil**

lain daripada *wujūd* asalnya itu tinggal olehmu akan dirimu niscaya sampailah engkau

وَإِنْ لَهُ فَمُسْتَعَارٌ مُوْدَعُ * مِنْ أَصْلِهِ الَّذِيْ إِلَيْهِ يُرْجَعُ

*Dan jika ada bagimu wujūd maka dipinjam jua lagi diambil**

daripada asalnya yang kepada-Nya kembali ia (Naskah *al-Manhal*, 37).

Syaikh Isma'il al-Minangkabawi menyebutkan bahwa *wujūd* alam semesta ini hanyalah *wujūd majāzī* dan merupakan bayangan seperti terlihat jelas pada ungkapan *idh huwa fī al-żilli mu'ārun mūda'un* (إِذْ هُوَ فِي الظِّلِّ مُعَارٌ مُوْدَعٌ) " karana wujud pada bayang-bayang itu dipinjam dan dipitaruhkan jua". Sementara *wujūd haqīqī* adalah wujud Tuhan yang merupakan *Wujūd* yang sebenarnya, sebagaimana terlihat dalam ungkapan *idh laysa li-al-ẓilli wujūdun mustaqillun siwā wujūd aṣlihi* (إِذْ لَيْسَ لِلظِّلِّ وُجُوْدٌ مُسْتَقِلْ سِوَي وُجُوْدِ أَصْلِهِ) " Karana tiada ia bagi bayang-bayang itu *wujūd* yang *mustaqil* lain daripada *wujūd* asalnya". Namun demikian, alam yang disebut sebagai *wujūd majāzī* adalah gambaran dari *wujūd ḥaqīqī* tersebut dan merupakan cermin sejati dari *wujūd haqīqī* itu serta bersifat mengikuti-Nya dalam segala sifat-Nya. Hal itu sebagaimana tergambar dari ungkapannya *wa-hiya al-wujūd wa-alladhī yastatbi'* (وَهِيَ الْوُجُوْدُ وَالَّذِيْ يَسْتَتْبِعُ) " Dan amanah itu ialah *wujūd* dan yang mengikut dia". Di sini terlihat, bahwa Syaikh Isma'il al-Minangkabawi tetap mempertahankan *transendesi* Tuhan dengan makhluk sekalipun pada prinsipnya bahwa Tuhan dengan makhluk juga bersifat *immanen*. Ajaran ini sangat mirip dengan konsep sufistik yang diajarkan oleh al-Sinkili tentang *waḥdat al-wujūdnya* yang sekalipun mengakui *imanensi* Tuhan dengan alam, namun dia tetap mempertahankan *transendesi* Tuhan (Azra, Azyumardi, 1994: 206 dan Salam, Aprinus, 2004: 35).

Begitulah corak pemahaman tasawuf Syaikh Isma'il al-Minangkabawi yang lebih cenderung *falsafī* dan sepintas sangat dekat dengan ajaran tasawuf Abū Yazīd al-Busṭāmī dan Ibn 'Arabī (Kartal, Abdullah, 2013: 171-180). Kedekatan itu terlihat terutama dalam hal pemahaman tentang hubungan Tuhan dan alam, walaupun konsepnya tidak persis bisa disamakan. Memang konsep *al-ittiḥād* dan *waḥdat al-wujūd* telah mempengaruhi ajaran sufistik Syaikh Isma'il al-Minangkabawi, namun dalam pemahamannya tetap terdapat perbedaan. Pada kenyataannya memang tidak bisa dipungkiri bahwa dalam silsilah ajarannya Syaikh Isma'il al-Minangkabawi menyebutkan nama Abū Yazīd al-Busṭāmī sebagai salah satu rangkaian silsilah Syaikh tarekat Naqshabandiyah yang dikembangkannya seperti dalam bait berikut.

فَبِأَبِيْ يَزِيْدَ أَيْ طَيْفُوْرِى * فَبِأَبِيْ الْحَسَنِ ذَا الْمَشْهُوْرِ

*Maka dengan Abī Yazīd yang dari Ṭayfūr **

maka dengan Abū al-Ḥasan yang memiliki kemasyhuran (naskah Nazm, 1).

Tentu saja kenyataan ini tidak berarti bahwa ajaran Syaikh Isma'il al-Minangkabawi mengambil secara utuh konsep-konsep sufistik yang pernah diajarkan Abū Yazīd al-Busṭāmī. Dalam konteks ini memang terdapat hubungan ajaran tarekat Naqshabandiyah dengan ajaran Abū Yazīd al-Busṭāmī yang bukan hanya dalam persoalan ritual dan tata cara amalan saja, namun juga terkait dengan doktrin ajaran sufistiknya. Akan tetapi, sekali lagi penulis tegaskan bahwa dalam konteks tertentu Syaikh Isma'il al-Minangkabawi tidak sepenuhnya mengambil doktrin ajaran Abū Yazīd al- Busṭāmī, terutama dalam ajaran *al-shaṭāḥāt* yang tidak dimiliki Syaikh Isma'il al-Minangkabawi dalam ajarannya.

Hal ini juga yang membedakan Syaikh Isma'il al-Minangkabawi dengan tokoh utama tarekat Naqshabandiyah seperti Syaikh Aḥmad Sirhindī yang sangat tegas menentang paham *waḥdat al-shuhūd* dan *waḥdat al-wujūd* yang dikembang oleh Syaikh Abū Yazīd al-Busṭāmī dan Ibn 'Arabī (Kartal, 2013: 171-180). Kenyataan ini tentu saja berbedah jauh dengan pendapat dan pandangan beberapa ahli yang

selama ini mengatakan bahwa Syaikh Isma'il al-Minangkabawi dianggap sebagai salah satu tokoh sufi Nusantara abad 19 M yang berjasa besar dalam melakukan pemurnian terhadap ajaran tasawuf dengan membuang ajaran *waḥdat al-wujūd* dalam konsep ajarannya (Mufid, 2006: 65). Ternyata dalam konsep ajaran tarekat yang dikembangkannya, Syaikh Isma'il al-Minangkababwi berupaya melakukan sintesa (upaya kompromi) dua corak ajaran tasawuf besar yaitu ajaran tasawuf akhlaki dan falsafi ke dalam "tubuh ajaran tasawuf baru" yang bernama tarekat Naqshabandiyah Khalidiyah.

Memang, sampai sejauh ini penulis belum menemukan alasan atau latar belakang Syaikh Isma'il al-Minangkabawi melakukan upaya sintesa tarekat Naqshabandiyah Khalidiyah yang selama ini lebih berorientasi *akhlāqī* dengan memasukan konsep-konsep ajaran *falsafī* ke dalam ajaran yang dikembangkannya di Nusantara. Penulis menduga bahwa upaya sintesa kedua ajaran tasawuf yang berbeda ini dilakukan Syaikh Isma'il al-Minangkabawi ketika berada di Nusantara, lebih dilatarbelakangi dua faktor; eksternal dan internal.

Secara eksternal, pengikut awal ajaran tarekat ini yang merupakan lingkungan istana dengan tingkat dan cara berfikir yang tentu saja sudah lebih maju. Di samping itu, masyarakat yang menjadi pengikut awal ajaran tarekat Naqshabandiyah Khalidiyah ini di Nusantara adalah masyarakat yang mendiami kawasan pesisir dalam hal ini Singapura dan Kerajaan Riau Lingga di Pulau Penyengat. Masyarakat pesisir adalah masyarakat yang bersifat heterogen, dinamis dan memiliki cara berfikir yang cenderung filosofis. Memasukan unsur-unsur filosofis atau konsep-konsep tasawuf *falsafī* ke dalam ajaran tarekat yang dikembangkan tentu akan lebih menarik bagi para pengikutnya dengan karakter seperti disebutkan.

Sementara faktor internal dilatarbelakangi faktor keilmuan Syaikh Isma'il al-Minangkabawi yang memiliki kekayaan intelektual dan spritualnya karena telah belajar kepada banyak guru di Haramain dan juga di luar Haramain. Dia tidak hanya belajar satu keilmuan tertentu, namun mempelajari beragam ilmu keislaman. Tentu saja, tidak berlebihan jika diduga kuat Syaikh Isma'il al-Minangkabawi tidak hanya mempelajari satu ajaran tarekat saja, namun juga ajaran tarekat lain. Hal itu terbukti dengan lahirnya salah satu karyanya berjudul *Māwahib Rabb al-Falaq* yang merupakan syarahan dari bait-bait *qaṣīdah* Nāsīr al-Dīn binti al-Milaq salah satu tokoh ajaran tarekat Shādhiliyah. Sehingga, tidak tertutup kemungkinan Syaikh Isma'il al-Minangkabawi juga mempelajari tarekat Syattariyah yang dikenal sebagai tasawuf dengan corak *falsafī*.

C. Penutup

Dari penjelasan di atas terlihat upaya Syaikh Isma'il al-Minangkabawi dalam mendamaikan dua jaran tasawuf besar yang berkembang di dunia Islam; *akhlaki* dan *falsafi* dengan melakukan sintesa antara kedua. Tentu saja sebuah upaya yang belum pernah dilakukan para syaikh dan tokoh tarekat Naqshabandiyah sebelumnya. Seperti di ketahui, semenjak berdirinya ajaran tarekat Naqshabandiyah yang digagas Syaikh Bahā' al-Dīn al-Naqshabandī (w. 1389 M), hingga masa Khalīd al-Kurdī (w.1827 M) di Jabal Qubays, ajaran tarekat Naqshabandiyah ini lebih berorientasi kepada zikir dan ritual murni sebagai upaya mendekatkan diri kepada Allah swt sehingga terbentuk akhlak mulia bagi para pengikutnya. Hal itu bisa dilihat dari karya-karya tokoh tarekat Naqshabandiyah yang pernah di tulis di Timur Tengah seperti *Jāmi' al-Uṣūl fī al-Awliyā'* karya Al-Gumuskhanawī (w. 1893 M), *Tanwīr al-Qulūb* karya Kurdī (w. 1914 M) dan lainnya.

Ketika ajaran tarekat ini dikembangkan di Nusantara, Syaikh Isma'il al-Minangkabawi mencoba melakukan formulasi baru dengan mencoba melakukan sintesa dengan ajaran tasawuf yang bersifat *falsafī* dalam konteks memberikan penjelasan lebih filosofi terhadap konsep-konsep dasar ajaran tarekat Naqshabandiyah yang dikembangkannya. Memang Syaikh Isma'il al-Minangkabawi tidak mengubah ajaran tarekat Naqshabandiyah yang diajarkannnya atau melakukakan penyimpangan dari konsep-konsep ajaran dasar yang telah dirumuskan Syaikh Naqshabandiyah terdahulu, namun dia berupaya menjelaskan konsep-konsep tersebut secara lebih dalam dan filosofis.

Daftar Pustaka

Al-'Abbās, Muḥammad 'Alī Abū. *Al-I'rāb al-Muyassarah: Dirāsat fī al-Qawā'id wa-al-Ma'ānī wa-al-I'rāb Tajma' Bayna al-Aṣālah wa-Mu'āṣarah.* Al-Qāhirah: Dār al-Ṭalā'i' li-al-Nashr wa-al-Taṣdīr, 1996.

'Abd al-Jabbār, Umar. *Siyar wa-Tarājim: Ba'ḍ 'Ulamā'inā fi al-Qarn al-Rābi' 'Ashar li-al-Hijrah.* Jeddah: Al-Mamlakah al-'Arabīyah al-Sa'ūdīyah, 1982.

Abdullah, Wan Mohd. Shaghir. *Penjelasan Nazham Syair Shufi Syeikh Ahmad al-Fathani.* Kulala Lumpur: Khazanah Fathiyah, 1993.

Aceh, Abu Bakar. *Pengantar Ilmu Tarekat: Uraian Tentang Mystik.* Solo: Ramadhani, 1986.

Atjeh, Aboebakar. *Pengantar ilmu Tarekat.* Solo: CV. Ramadhani, 1985.

Azra, Azyumardi. *Dari Harvard Hingga Makkah.* Jakarta: Penerbit Republika, 2005.

Azra, Azyumardi. *Surau: Pendidikan Islam Tradisional dalam Transisi dan Modernisasi.* Ciputat: PT Logos Wacana Ilmu, 2003.

Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Melacak Akar-Akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia.* Bandung: Mizan, 1994.

Al-Badawī, 'Abd al-Raḥmān. *Shaṭāḥāt al-Ṣūfiyah.* Kuwayt: Wakālat al-Maṭbū'ah, tt.

Al-Bakrī, Abū al-Fayḍ 'Abd al-Sattār ibn 'Abd al-Wahhāb. *Fayḍ al-Mālik al-Wahhāb al-Muta'ālī bi-Abnā'i Awā'il al-Qarn al-Thālith 'Ashar wa-al-Tawāli* Jilid 1. Makkah al-Mukarramah: Maktabat al-Asadīyah, 2009.

Bruinessen, Martin van. "After The Days of Abu Qubays: Indonesian Tranformations of The Naqsyabandyya-Khalidiya". *Journal of The History of Sufism 5* (2007)

Bruinessen, Martin van. *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia: Suvei Historis, Geografis, dan Sosiologis.* Bandung: Mizan, 1992.

Buehler, Arthur F. *Sufi Heirs of The Prophet; The Indian Naqshbandiyya and The Rise of The Mediating Sufi Syaikh.* Colimbia: University of South Carolina Press, 1998.

Al-Būṭī, Muḥammad Sa'īd Ramaḍān. *Fiqh al-Sīrah: Dirāsāt Manhajīyah 'Ilmīyah li-Sīrat al-Muṣṭafá 'Alayhi al-Ṣalāt wa-al-Salām wa-mā Ṭanṭawī'Alayhi min 'Iẓāt wa-Mabādi' wa-Aḥkām.* Beirut: Dār al-Fikr, 1977.

Effendy, Mochtar. *Ensiklopedi Agama dan Filsafat, Volume 3.* Palembang: Universitas Sriwijaya, 2001.

Fāḍil, Muḥammad. *Dirāsat wa-Naqd fi Masā'il Balāghīyah Hāmmah.* Ṭaheran: Mua'ssasāt Muṭāla'āt wa-Taḥqīqāt Farahankī, 1986.

Fathurahman, Oman. *Tanbīh al-Māsyī: Menyoal Wahdatul Wujud Kasus Abdurrauf Singkel di Aceh Abad 17.* Bandung: Mizan, 1999.

Feener, R. Michael., Sevea, Terenjit. *Islamic Connection: Studies of South and Southeast Asia.* Singapore: Institute of Southeast Asian Studies, 2009.

Hadi, Syofyan. Sastra Arab Sufistik Nusantara: Orisinalitas Gagasan dan Stilistika Karya Syaikh Isma'il al-Minangkabawi. Tangerang Selatan: Lembaga Studi Islam Progresif, 2014.

Hadi, Syofyan. *Naskah al-Manhal al-adh li-dhikr al-qalb: Kajian atas Dinamika Perkembangan Ajaran tarekat Naqshabandiyah Khalidiyah di Minangkabau.* Tangerang Selatan: Lembaga Studi Islam Progresif, 2011.

Hamdi, Aḥmad Zainul. *Tujuh Filsuf Muslim: Pembuka Pintu Gerbang Filsafat Barat dan Modern.* Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2004.

Al-Hāshimī, Aḥmad. *Jawāhir al-Balāghah fi al-Ma'ānī wa al-Bayān wa al-Badī'.* Beirut: al-Maktabah al-'Aṣrīyah, tt.

Huda, Shoki. *Tasawuf Kultural: Fenomena Shalawat Wahidiyah.* Yogyakarat: LKiS, 2008.

Ibn 'Arabī, Muḥy al-Dīn. *Al-Futūḥāt al-Makīyah, Juz I, Taḥqīq 'Uthmān Yaḥyá.* Miṣr: Al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-'Āmmah li-al-Kitāb, 1985.

Johns, A.H. "Reflections on the Mysticism of Shams al-Dīn al-Sumaṭrā'ī (1550-1630), *Studia Islamika Indonesian Journal for Islamic Studies, Vol. 18, Number 2,* (2011).

Kabbani, Muhammad Hisham. *Classical Islam and The Naqshbandi Sufi Tradition.* Oakland: Islamic Supreme Council of America (ISCA), 2004.

Kartanegara, Mulyadi. *Nalar Relegius: Memahami Hakikat Tuhan, Alam, dan Manusia.* Jakarta: PT. Gelora Aksara Pratama, 2007.

Kartal, Abdullah. "Aḥmad Sirhindi's Criticim of Wahdat al-Wujūd and its Historical Background". *International Journal of Business and Social Science, Vol. 4, No. 1* (Januari 2013).

Karūm, Aḥmad. *Al-Istidlāl fī Ma'ānī al-Ḥurūf: Dirāsat fī al-Lughah wa-al-Uṣūl.* Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 2009.

Al-Khālidī, Sulaymān Zuhdī. "Naskah Majmū'ah al-Rasā'il 'Alá Uṣūl al-Khālidiyah al-Ḍiyā'iyah al-Mujaddidiyah al-Naqshabandiyah".

Masruri, M. Hadi. *Ibn Thufail: Jalan Pencerahan Mencari Tuhan.* Yogyakarta: LKiS, 2005.

Al-Maṣrī, Abū al-Faḍal Jamāl al-Dīn Muḥammad ibn Mukarram ibn Manẓūr al-Afrīqī. *Lisān al-'Arab.* Al-Qāhirah: Dār al-Ma'ārif, tt.

Mufid, Aḥmad Syafi'i. *Tangklukan, Abangan, dan Tarekat: Kebangkitan Agama di Jawa.* Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2006.

Mujieb, M. Abdul., et.al. *Ensiklopedi Tasawuf Imam al-Ghazali: Mudah Memahami dan Menjalani Kehidupan* Spritual. Jakarta: PT. Mizan Publika, 2009.

Nasution, Harun. *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam.* Jakarta: Bulan Bintang, 1973.

Noer, Kautsar Azhari. *Ibn al-'Arabi: Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan.* Jakarta: Paramadina, 1995.

Al-Rumānī, Abū al-Ḥasan 'Alī ibn 'Īsā. *Ma'ānī al-Ḥurūf.* Beirut: Al-Maktabah al-'Aṣriyah, tt.

Said, H. A. Fuad. *Hakikat Tarikat Naqsyabandiyah.* Jakarta: Al-Husna Zikra, 1999.

Salam, Aprinus. *Oposisi Sastra Sufi.* Yogyakarta: LKiS, 2004.

Shihab, Alwi. *Islam Sufistik: "Islam Pertama" dan Pengaruhnya Hingga Kini di Indonesia.* Mizan: Bandung, 2001.

Solohin, M., Anwar, Rosihan. *Kamus Tasawuf.* Bandung: PT. Remaja Rosdakraya, 2002.

Sholikhin, Muhammad. *Menyatu Diri Dengan Ilahi: Makrifat Ruhani Syaikh 'Abd al-Qadir al-Jailani dan Perspektifnya Terhadap Paham Manunggaling Kawula Gusti.* Yogyakarta: Narasi, 2010.

Sholikhin, Muhammad. *17 Jalan Menggapai Mahkota Sufi Syaikh 'Abdul Qadir al-Jailani.* Yogyakarta: Mutiara Media, 2009.

Sholikhin, Muhammad. *Filsafat dan Metafisika dalam Islam: Sebuah Penjelajahan Nalar, Pengalaman*

Mistik dan Perjalanan Aliran Manunggaling Kawula-Gusti. Yogyakarta: Narasi, 2008.

Sholihin, M. *Melacak Pemikiran Tasawuf di Nusantara.* Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2005.

Solihin, M. *Melacak Pemikiran Tasawuf di Nusantara.* Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2005.

Siregar, Lisga Hidayat. "Tarekat Naqsyabandiyah Syekh 'Abdul Wahab Rokan Babusalam; Suatu Kajian Tentang Ajaran dan Aktualisasinya dalam Kehidupan Sosial 1882-1926." *Disertasi di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta (2003*).

Sj, A. Sudiarja. dkk (Penyunting), *Karya Lengkap Drikarya: Esai-Esai Filsafat Pemikir yang Terlibat Penuh dalam Perjuangan Bangsanya.* Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama kerjasama antara PT. Kompas Media Nusantara, 2006.

Sunyoto, Agus. *Sulūk Abdul Jalil, Perjalanan Sufi Syaikh Siti Jenar Volume 2.* Yogyakarta: Pustaka Sastra Lkis, 2005.

Suseno, Franz Magnis. *Menalar Tuhan.* Yogyakarta: Kanisius, 2006.

Living Sunnah di Masyarakat Muslim Minoritas di Pontianak

Oleh: Wajidi Sayadi

Dosen IAIN Pontianak

Abstrak

Ketika idealitas dan realitas tidak ketemu, tidak sesuai, tidak relevan, bahkan dianggap bertentangan, maka di sinilah kemudian muncul problem. Apakah realitas sosial kemanusiaan tunduk dan patuh pada idealitas (min al-waqi' ilâ an-nash) atau sebaliknya idealitas berupa konsep dalam hadis yang tunduk pada realitas (min an-nash ila al-waqi')? Seputar problem seperti inilah yang akan dibahas dalam makalah ini dengan mengacu pada masyarakat muslim minoritas Pontianak khususnya di Kelurahan Benua Melayu Darat hanya 23% beragama Islam, selebihnya non muslim 77%. Membaca dan menafsirkan makna dan maksud hadis dengan mempertimbangkan dinamika dan fakta realitas sosial kemanusiaan inilah yang disebutkan sebagai living sunnah, sebagaimana yang terekam dalam sejarah hadis dan sunnah dalam penerapan hukum Islam dari suatu generasi ke generasi berikutnya. Masyarakat muslim minoritas Pontianak yang hidup di tengah-tengah kawasan jantung bisnis Pontianak yang mayoritas adalah kaum Tionghoa beragama Budha dalam bertetangga, memilih pemimpin, dan berjihad lebih banyak mengedepankan persoalan relasi social kemanusiaan yang saling member rasa aman, nyaman, damai, dan menguntungkan, tidak terlalu banyak mempersoalkan latar belakang agama.

Kata Kunci: Sunnah, hadis, Living sunnah, masyarakat, pluralitas, dan sosial.

A. Pendahuluan

Terkadang hadis dimunculkan sebagai landasan pembenaran diri atas sikap dan perilaku. Misalnya, seorang isteri harus tunduk dan patuh pada suami dalam kondisi apa pun termasuk dalam urusan hubungan seksual. Rasulullah SAW. bersabda:

إِذَا دَعَا الرَّجُلُ امْرَأَتَهُ إِلَى فِرَاشِهِ فَأَبَتْ فَبَاتَ غَضْبَانَ عَلَيْهَا لَعَنَتْهَا الْمَلاَئِكَةُ حَتَّى تُصْبِحَ

"Apabila seorang suami mengajak isterinya ke "ranjang", lalu menolak, maka semalaman dalam kemurkaan dan malaikat melaknatnya sampai pagi. (HR. Bukhari bersumber dari Abu Hurairah).

Seorang isteri yang tidak mau atau takut dilaknat malaikat, maka ia harus melayani apa kemauan suami, tidak boleh menolak. Inilah pemahaman secara tekstualnya. Hadis ini berbicara masalah relasi hubungan keluarga suami isteri. Membaca dan memahami hadis Nabi SAW. tersebut, tidak cukup semata-mata berdasarkan apa yang tertulis dalam teks, namun perlu membaca dan memahami teori atau fenomena sosial masyarakat pada zaman ketika Nabi SAW. menyabdakan hadis tersebut. Setidaknya, ada tiga fenomena yang cukup menonjol seputar relasi hubungan dan pembagian kerja suami isteri dalam kehidupan sosial. Dalam masyarakat padang pasir yang nomad, laki-laki lebih dominan daripada perempuan; berbeda dalam masyarakat agraris dengan wilayah yang subur justru memberikan peran perempuan lebih mandiri, dan lain lagi dalam masyarakat industri maju yang telah menempatkan teknologi canggih, lebih menghargai skill (keterempilan dan keahlian) daripada jenis kelamin.[1396]

Kondisi dan struktur sosial ekonomi masyarakat akan mempengaruhi pola relasi hubungan keluarga antara suami isteri. Mengapa malaikat melaknat isteri yang menolak ajakan suami untuk melakukan

1396 Komaruddin Hidayat dalam Kata Pengantar dalam Nasarauddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur'an*, Jakarta: Paramadina, 20011, Cet. II., h. xv.

hubungan seksual? Boleh jadi karena malaikat tahu dan mengerti teori relasi hubungan suami isteri sebagaimana yang dikemukakan di atas, khususnya masyarakat padang pasir yang nomad.

Nabi Muhammad SAW. hidup di tengah-tengah masyarakat Arab yang struktur lingkungan sosialnya bahwa laki-laki atau suami lebih dominan daripada perempuan. Isteri tinggal di rumah dan mengurusi urusan domestik, urusan rumah tangga, anak dan isteri. Sedangkan suami urusannya publik, kerjanya di luar rumah, mencari nafkah. Bahkan suami rela pergi berperang mempertaruhkan nyawa, selain karena panggilan jihad, ada juga mereka pergi berperang sebagai upaya pencarian nafkah. Jika menang peperangan, akan mendapatkan harta rampasan perang, bahkan bisa kaya mendadak. Para suami dari pagi sampai sore dan malam bekerja untuk ingin menafkahi anak dan istri yang tinggal di rumah. Ketika para suami yang sudah kerja keras datang di rumah, dan minta service atau pelayanan plus untuk melakukan hubungan seksual dari isteri, dan isteri menolak, lalu malaikat melaknat, itu adalah wajar. Bukan hanya malaikat yang melaknatnya, tapi manusia-manusia yang normal pun apalagi suami, pasti ikut protes, bahwa isteri semacam itu adalah tidak pengertian, dan tidak setia.

Berbeda ketika lingkungan atau sistem masyarakat yang berlaku justeru sebaliknya. Misalnya, isteri yang pergi keluar rumah mencari nafkah dan suami tinggal di rumah. Sejak pagi hingga siang sampai malam hari, isteri yang bekerja keras. Ketika isteri pulang kerja, dan suami minta "jatah" melakukan hubungan seksual, lalu isteri menolak, tentu malaikat tidak mungkin berani melaknatnya, karena malaikat itu juga pasti punya pengertian.

Perbedaan situasi dan kondisi selayaknya menjadi bahan pertimbangan dalam membaca, memahami dan menerapkan sebuah hadis. Tidak semata-mata berdasarkan teks hadis, lalu dijadikan landasan utama untuk mencari pembenaran. Sungguh bijak para ahli hukum ketika merumuskan:

الحكم يتغير بتغير الأزمنة والأمكنة

Penetapan suatu hokum bisa berubah sesuai perubahan zaman dan tempat.

Dengan pemahaman hadis seperti ini banyak mengacu pada fenomena dan realitas sosial sebagai bahan utama dalam *living* hadis sehingga hadis sebagai produk zaman "onta" 1400 tahun lalu, tetap hidup di zaman kontemporer saat ini. Secara khusus masyarakat Pontianak, cukup dikenal sebagai masyarakat yang pluralitas, ada suku Tionghoa, (lebih popular dengan sebutan China), ada Melayu, Dayak, Bugis, Jawa, Madura, dan lain-lain. Pemahaman dan penerapan hadis di tengah-tengah masyarakat seperti inilah yang menjadi pembahasan atau kajian dalam makalah ini, terutama dalam hal hubungan social dan politik. Pluralitas seperti ini terkadang menjadi bahan yang seringkali dikhawatirkan akan menjadi potensi dan ancaman terjadi pertentangan dan konflik sosial. Padahal, justru pluralitas dan kompleksitas budaya masyarakat yang sangat dinamis menjadi kekuatan positif untuk diproyeksikan kembali dalam penafsiran terhadap hadis secara dinamis. Pemahaman dan penafsiran hadis seperti inilah yang dinamakan *living hadis* (hadis yang hidup). Inilah yang ingin diteropong dalam masyarakat Muslim minoritas di Kota Pontianak.

Kajian dan studi tentang *living* hadis ini penting, agar tampak dan tetap terasa bahwa Islam ini ajarannya *Rahmatan lil 'alamin dan Shâlih li zamân wa makân*.

B. Pengertian dan Perkembangan Living Sunnah

Istilah living sunnah ini tidak sepopuler dengan istilah-istilah ilmu hadis lainnya. Hal ini boleh jadi karena *living* sunnah ini lebih banyak pada persoalan pemahaman arti dan maksud hadis. Sementara selama ini kajian hadis masih lebih dominan pada persoalan kesahihan hadis dilihat pada aspek transmisi sanad dan proses periwayatannya. Penggunaan *living sunnah* ini biasa ditemukan dalam karya Fazlurrahman.[1397] Living sunnah ini merupakan bagian dari metode dalam memahami

1397Di antara karya Fazlur Rahman ialah, *Islamic Methodology in History* diterjemahkan oleh Anas Mahyuddin, "Membuka

teks dan menerapkan ajaran agama secara kontekstual. Living sunnah ini mengacu pada perspektif Fazlurrahman, maka pengertian sunnah pun akan dikemukakan menurut Fazlurrahman. Dalam pandangan Fazlurrahman bahwa konsep sunnah ialah: *Pertama*, sunnah ideal bersumber dari teladan Nabi. *Kedua*, sunnah yang biasa dipakai para ahli hukum Islam masa lampau, yang mencakup praktek umat Islam (pasca Nabi), praktek para pemimpin politik (*a'immat al-muslimin*), dan praktek yang telah disepakati oleh orang-orang yang terpelajar atau praktek umat Islam Madinah (*'amal ahli Madinah*) sebagaimana dikemukakan oleh imam Malik. Sunnah dalam pengertian praktek yang disepakati secara bersama inilah yang disebut *living sunnah* (sunnah yang hidup) adalah identik dengan ijma' Umat Islam dan termasuk ijtihad para ulama dan ijtihad tokoh-tokoh politik dalam aktivitas keseharian mereka. *Living sunnah* tersebut masih merupakan sebuah proses yang sedang berjalan (karena disertai dengan ijtihad dan ijma'). Inilah yang terjadi dan berkemabng pada pertengahan abad kedua hijriah oleh para ahli fiqih. Perkembangan ini juga mencerminkan suatu sikap kritis terhadap sunnah yang hidup (*living sunnah*) tersebut bahwa tidak setiap keputusan hakim atau pemimpin politik boleh dipandang sebagai bagian dari sunnah, hanya orang-orang yang ahli di bidang hukum dan memiliki intelegensi yang tinggi yang boleh memperluas sunnah yang hidup (*living sunnah*) tersebut.[1398] Dalam pandangan Fazlur Rahman, konsep sunnah memuat di dalamnya tradisi yang hidup di tengah-tengah masyarakat muslim (*living tradition*). Tradisi tersebut bersumber dari Nabi (sunnah ideal) yang diinterpretasikan secara kreatif oleh ra'yu dan qiyas.[1399] Praktek penduduk Madinah termasuk *living sunnah* yang merupakan hasil kreasi ijtihad para ulama dalam memahami dan menafsirkan praktek Nabi sesuai perkembangan zaman di Madinah. Dalam perspektif imam Malik praktek penduduk Madinah ini mempunyai otoritas dan hujjah dalam menentukan status hukum Islam.[1400]

Dengan demikian, *living sunnah* yang dimaksudkan adalah suatu penafsiran terhadap makna dan maksud suatu hadis secara kontinyu dan progresif sesuai dengan situasi yang sedang berkembang sehingga hadis atau sunnah itu tetap hidup.[1401] Penafsirah terhadap hadis ini lebih banyak mempertimbangkan dan mengacu pada realitas sosial yang ada.

Living Sunnah Pasca Wafat Nabi Muhammad SAW.

Pada masa Nabi Muhammad SAW. harta rampasan perang dibagi langsung kepada para pasukan pejuang dan veteran yang bersangkutan dalam peperangan itu. Sesuai amanah dan pesan Allah dalam al-Qur'an.

وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ

Ketahuilah, sesungguhnya apa saja yang dapat kamu peroleh sebagai rampasan perang, maka sesungguhnya seperlima untuk Allah, Rasul, kerabat Rasul, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan ibnussabil. (QS. Al-Anfal, 8: 41).

Ketika terjadi perang Khaibar dan pasukan Islam menang, Rasulullah SAW. membagi harta rampasan perang secara langsung kepada para pasukan pejuang; dua bagian untuk tiap ekor kuda dan satu bagian untuk pejalan kaki.[1402] Ketika masa khalifah Umar bin Khattab, tanah-tanah hasil rampasan perang tidak langsung dibagi sebagaimana praktek Nabi SAW. Umar bin Khattab mengambil kebijakan dengan cara membiarkan tanah-tanah rampasan perang itu sebagai asset bagi generasi muslim berikutnya dengan

---

Ijtihad", (Bandung: Pustaka, 1995), Cet. III., h. 43.

1398 Fazlur Rahman ialah, *Islamic Methodology in History* diterjemahkan oleh Anas Mahyuddin, "Membuka Ijtihad", (Bandung: Pustaka, 1995), Cet. III., h. 43.

1399 Abdul Fatah Idris, *Hadis-Hadis Prediktif & Teknis Studi Pemikiran Fazlur Rahman*, (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2012), h. 27.

1400 Yasin Dutton, *Sunnah, Hadis, dan Amala Penduduk Madinah Studi tentang Sumber Hukum Islam*, (Jakarta: Akademika Pressindo, 1996),

1401 M. Mansyur, dkk., *Metodologi Living Qur'an dan Hadis*, (Yogyakarta: Teras,), h. 93.

1402 HR. Bukhari.

pertimbangan kemaslahatan ekonomi masa depan dan keadilan sosial. Umar bin Khattab tidak langsung membaginya kepada pasukan yang ikut berperang. Umar mengambil kebijakan dengan cara memberikan kepada para pejuang berupa penghasilan khusus yang diambil dari pajak yang dipungut atas penduduk negeri itu.[1403] Al-Qardhawy menjelaskan lebih rinci bahwa tanah-tanah itu bukan sekedar satu wilayah atau desa atau kota, tapi merupakan tanah kerajaan dan Negara yang amat luas, seperti Mesir, Irak, dan Syam (Syiria). Para pemiliknya bukan merupakan pendatang seperti halnya orang-orang Yahudi yang datang ke Jazirah Arab, sehingga jika penduduk negeri-negeri itu diusir dari tempat tinggalnya, maka hal ini sangat tidak mungkin. Maka yang paling baik dan bermaslahat bagi dunia dan agama ialah tetap menyerahkan pengolahannya kepada para pemilik sebelumnya, sehingga mereka bisa menggarap dan mengolahnya, lalu Umar bin Khattab mewajibkan pajak kepada mereka, yang kemudian masuk ke daulah (Negara) secara berkelanjutan, agar menjadi masukan untuk mendanai berbagai kemaslahatan umat dan kebutuhannya, terutama untuk menjaga Negara, dengan membiayai para prajurit perang dan para petugas Negara, seperti hakim, fuqaha, dan guru.[1404] Demikian juga pemahaman terhadap hadis "Barangsiapa membunuh musuh di medang perang, maka ia berhak mengambil perlengkapan perang yang dimilikinya.[1405] Pemahamannya dalam konteks sekarang adalah dia yang bersangkutan tak perlu mengambilnya, tapi negara yang memberikan bonus atau tunjangan khusus bagi para pejuang yang sangat berjasa. Tindakan dan kebijakan Umar bin Khattab ini didukung oleh Utsman bin Affan dan Ali bin Abi Thalib, walau ada beberapa sahabat yang menentangnya dengan alasan bahwa itu bertentangan dengan al-Qur'an dan praktek Nabi SAW. Kebijakan Umar bin Khattab ini merupakan bagian dari cara menafsirkan al-Qur'an dan menghidupkan sunnah atau hadis sesuai dengan situasi dan kondisi untuk kemaslahatan umat.

Demikian juga hadis mengenai unta yang terlepas dari tangan pemiliknya. Nabi Muhammad SAW. melarang menangkap unta-unta tersebut. Para sahabat bertanya kepada beliau mengenai sikap terhadap unta-unta yang terlepas itu. Beliau menjawab:

مَا لَكَ وَلَهَا دَعْهَا فَإِنَّ مَعَهَا حِذَاءَهَا وَسِقَاءَهَا تَرِدُ الْمَاءَ وَتَأْكُلُ الشَّجَرَ حَتَّى يَجِدَهَا رَبُّهَا

"Apa urusanmu dengannya? Biarkan saja ia karena sesungguhnya unta itu mempunyai kemampuan untuk mencari sendiri air minum dan memakan daun-daunan sampai ia ditemukan kembali pemiliknya. (HR. Muslim).

Kebijakan Rasulullah SAW. membiarkan unta-unta yang terlepas dari tangan pemiliknya berlangsung hingga zaman Abu Bakar dan Umar bin Khattab. Pada zaman itu, ketaatan dan kepatuhan masyarakat terhadap kebijakan Nabi SAW., Abu Bakar dan Umar masih terjaga dan terjamin sehingga tidak ada yang berani menangkapnya dan juga karena hewan tersebut masih dianggap mampu menjaga dirinya, bisa mendatangi sumber-sumber air dan meminumnya serta bisa menyimpannya di perutnya sebanyak yang diinginkan.

Seiring dengan perjalanan waktu dan perkembangan populasi manusia dan kebutuhannya serta situasi dan kondisinya sudah lain, maka Khalifah Utsman bin Affan bersikap dan mengambil kebijakan yang berbeda dengan Nabi SAW. mengenai masalah yang sama tersebut. Utsman bin Affan justru memerintahkan agar unta-unta yang terlepas dari tangan pemiliknya harus ditangkap dan diumumkan di depan umum tempat keramaian (untuk diketahui siapa pemiliknya), lalu (kalau tidak diketahui), maka hendaknya dijual saja. Apabila sudah dijual dan ternyata pemiliknya datang, maka serahkan uangnya kepada pemiliknya tersebut. (HR. Malik).

Kebijakan Usman bin Affan ini didukung oleh Ali bin Abi Thalib. Keduanya memahami dan

1403 Muhammad al-Ghazali, *as-Sunnah an-Nabawiyyah baina Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Hadîts*, (Beirut: Dar asy-Syurûq, 1989), Cet. IV., h. 134.

1404 Yusuf al-Qardhawy, *as-Siyasah asy-Syar'iyyah* Terjemahan oleh Kathur Suhardi, "Pedoman Bernegara dalam Perspektif Islam", (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1999), Cet. I., h. 177.

1405 HR. Bukhari.

menerapkan hadis tersebut dengan mempertimbangkan kemaslahatan dan kepentingan umat sesuai dengan situasi dan kondisi pada zamannya. Walaupun secara literal kelihatan berbeda dengan praktek Nabi Muhammad SAW. Dengan cara seperti ini, maka maksud dan tujuan hadis sesungguhnya dianggap tetap tercapai dan hadis pun juga tetap hidup.

C. Living Sunnah di Masyarakat Muslim Minoritas Pontianak

Ayat-ayat al-Qur'an dan hadis-hadis Nabi Muhammad SAW. jumlahnya pada zaman Nabi SAW. hingga saat ini tidak pernah bertambah dan berubah. Sedangkan masalah yang dihadapi umat Islam bertambah terus seiring dengan dinamika perkembanganbudaya, ilmu pengetahuan, dan teknologi. Bagaimana menyikapi ayat-ayat al-Qur'an dan hadis sebagai sumber hukum dan pedoman dalam menyelesaikan problem umat yang statis, tidak bertambah, sedangkan masalah yang dihadapi umat bertambah terus? Untuk menjembatani kesenjangan dan menyelesaikan problem ini, maka di sinilah perlunya penafsiran sebagai sebuah ijtihad dengan mempertimbangkan konteks situasi dan kondisi untuk kemaslahatan dan kepentingan umat. Sebagaimana yang terjadi pasca wafatnya Nabi Muhammad SAW. sikap para sahabat dalam membaca, memahami, dan menerapkan hadis-hadis Nabi SAW. sesuai perkembangan zamannya masing-masing. Di antara contoh yang dikemukakan ialah:

Di antara praktek Nabi Muhammad SAW. sehari-hari adalah bersiwak.

كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا قَامَ مِنَ اللَّيْلِ يَشُوْصُ فَاهُ بِالسِّوَاكِ

Nabi SAW. apabila bangun malam, ia menggosok (membersihkan) mulutnya dengan cara bersiwak. (HR. Bukhari).

Siwak yang dipakai Nabi SAW. adalah pucuk ranting kayu sejenis kayu 'arak. Mereka yang memahami hadis tersebut secara tekstual akan bersiwak dengan menggunakan pucuk ranting kayau 'arak tersebut dan klaim sebagai sunnah Nabi SAW. Jamaah haji Indonesia ketika di Mekah atau Madinah banyak yang membeli pucuk-pucuk ranting kayu tersebut dalam satu atau beberapa ikat, dan ada juga yang sudah dikemas dalam kotak atau plastik sebagai oleh-oleh pulang ke tanah, baik untuk dipakai diri dan keluarganya maupun dibagi-bagi ke orang lain. Semua ini dilakukan dengan harapan dapat melaksanakan di antara sunnah Nabi SAW. yaitu bersiwak. Sunnah ini sangat dianjurkan bahkan hampir diwajibkan. Sebagaimana dalam sabda Nabi SAW.

لَوْلاَ أَنْ أَشُقَّ عَلَى أُمَّتِى لأَمَرْتُهُمْ بِالسِّوَاكِ عِنْدَ كُلِّ وُضُوءٍ

Seandainya tidak menyulitkan bagi umatku niscaya saya akan perintahkan (wajibkan) bersiwak setiap hendak berwudhu. (HR. Bukhari). Dalam hadis riwayat Bukhari lainnya disebutkan oleh Nabi SAW. bersiwak setiap hendak shalat.

Siwak yang biasa dipakai di negeri Arab diambil dari ranting pohon 'arak, arjun, zaitun atau lainnya yang tidak melukai, tidak mengganggu, dan tidak mudah hancur. Siwak seperti inilah yang biasa digunakan dan dianjurkan oleh Nabi SAW. sebab memang sesuai dan relevan serta mudah didapatkan bahannya pada waktu itu. Lalu, apakah di era yang lebih modern sekaranag ini menghidupkan sunnah atau hadis seperti ini dengan cara harus menggunakan pucuk ranting kayu sejenis kayu 'arak seperti itu?

Mempraktekkan amalan Nabi SAW. hidup bersih, rapi, tertib, dan nyaman, sebagai upaya agar sunnah tetap hidup di tengah-tengah masyarakat modern saat ini, tidak harus dengan menggunakan pucuk-pucuk ranting kayu sebagaimana yang digunakan persis sama dengan Nabi SAW. pada zaman onta 1400 tahun lebih yang lalu.

Memahami dan menerapkan hadis tersebut, sebaiknya bisa dibedakan mana sarana dan tujuan yang ingin dicapai oleh Nabi SAW. dalam hadis tersebut. Sarana atau alat itu bisa berubah-ubah sesuai perkembangan budaya, ilmu dan teknologi, sedang tujuannya tetap, tidak berubah.

Siwak berupa pucuk ranting kayu adalah sarana atau alat, bukan tujuan, maka dalam kondisi sekarang ini bisa saja berubah dan diganti dengan sesuatu yang layak dan sesuai dengan perkembangan zaman saat ini dan tetap mencapai tujuannya. Apa tujuan bersiwak? Tujuannya adalah membersihkan mulut dan gigi serta dalam rangka mencapai ridha Allah. Hal ini ditegaskan Nabi Muhammad SAW.

السِّوَاكُ مَطْهَرَةٌ لِلْفَمِ مَرْضَاةٌ لِلرَّبِّ

Bersiwak adalah membersihkan mulut-gigi dan mendapatkan Ridha Allah. (HR. Bukhari).

Menggunakan sikat gigi yang sudah sangat banyak diproduksi dan dijual di pasar dan pusat-pusat perbelanjaan selama tidak merusak, tidak melukai, dan tidak terkontaminasi dengan najis, dan lain-lain, seperti merk pepsodent, oral B, dan berbagai macam merk lainnya dan bisa membersihkan mulut dan gigi bahkan menyehatkan, maka sesungguhnya sudah dapat dianggap melaksanakan dan menghidupkan sunnah Nabi SAW. Salah satu di antara kaedah memahami dan menerapkan hadis atau sunnah Nabi SAW. adalah sebagaimana disebutkan Syekh Yusuf al-Qaradhawi

التمييز بين الوسيلة المتغيرة والهدف الثابت للحديث[١٤٠٦]

"Membedakan antara sarana temporal yang berubah-ubah dan tujuan yang tetap"

Salah satu di antara penyebab kekeliruan dan kekacauan dalam memahami dan menerapkan sunnah adalah karena mencapuradukkan atau menyamakan antara tujuan yang tetap dengan sarana yang temporer bisa berubah-ubah. Bahkan memutarbalikkan saranaynya dianggap sebagai tujuan dan justru tujuannya yang sesungguhnya diabaikan. Cara seperti ini menjadikan sunnah tidak hidup, bahkan justru terkesan ketinggalan zaman, tidak sesuai lagi dengan zaman atau bertentangan dengan zaman. Sarana atau alat dianggap menjadi tujuan sebenarnya. Ada orang bertengkar bahkan tidak lagi mau datang ke masjid hanya karena di masjid itu ada beduk. Sementara sebagian lainnya tetap mempertahankan beduk sebagaimana warisan dari ulama dan tokoh agama sebelumnya. Akhirnya mereka membangun masjid baru lagi. Padahal masjid lama jamaahnya tidak terlalu banyak. Sebagian mereka beranggapan bahwa beduk adalah bid'ah. Sebagian lainnya menganggap beduk seperti menjadi tujuan karena beduk harus tetap ada. Dampaknya kemudian adalah merusak hubungan persaudaraan dan memecahbelah umat hanya karena keliru memahami dan menerapkan sunnah. Padahal beduk adalah sarana, bukan tujuan. Oleh karena itu, boleh saja diganti yang layak dan relevan dengan perkembangan kemajuan zaman. Dengan menggunakan kaedah tersebut di atas dan bisa membedakan mana sarana dan mana tujuan, tentu tidak akan salah kafrah dan keliru, apalagi sampai menyalahkan, membid'ahkan orang lain dan merusak hubungan dan persaudaraan umat.

Demikian juga hadis mengenai hidup berdampingan dengan non muslim. Nabi Muhammad SAW. bersabda:

اَلْمُؤْمِنُ وَالْمُشْرِكُ لاَ تَرَاءَى نَارَهُمَا

Orang mukmin dan musyrik tidak boleh saling melihat api keduanya. (HR. Abu Daud dan Tirmidzi dari Jarir).

Maksudnya, seorang muslim tidak boleh bertempat tinggal berdekatan atau berdampingan dengan orang-orang musyrik atau non muslim dalam jarak yang sangat dekat yang seandainya salah satu pihak menyalakan api, maka pihak lain melihat api itu. Secara tekstual, hadis ini melarang umat Islam hidup bertetangga dan berbaur dengan non muslim. Hal ini akan mengesankan bahwa Islam ini adalah agama ekslusif, sangat tertutup, dan anti kerukunan hidup antar umat beragama.

Lalu bagaimana konsep hadis tersebut ketika diperhadapkan dengan realitas kontemporer saat ini, khususnya di masyarakat muslim Benua Melayu Darat Pontianak. Masyarakat muslim di sini jumlahnya

---

1406 Yusuf al-Qaradhawi, *Kaifa Nata'amalu ma'a as-Sunnah an-Nabawiyyah*, (Virginia: al-Ma'had al-'Alami li al-Fikr al-Islami, 1411 H/1990 M), Cet. III., h. 139.

minoritas dibandingkan dengan penganut agama lainnya. Oleh karena itu, hadis tersebut selayaknya dipahami dengan membaca historis sosial politik ketika hadis tersebut disabdakan. Nabi Muhammad SAW. menyabdakan hadis tersebut dalam konteks kewajiban berhijrah bersama Nabi SAW. ke Madinah ketika awal perjuangan Islam. Nabi SAW. sangat membutuhkan bantuan, dukungan, dan partisipasi umat Islam dan perjuangan dakwah Islam.[1407] Nabi SAW. menyabdakan hadis ini, mengajak umat Islam untuk tidak tinggal hidup bertetangga dengan non muslim yang memusuhi dan memerangi umat Islam. Mereka dikhawatirkan jika tinggal bersama mereka yang selalu menekan, memusuhi dan memerangi umat Islam, akidah yang masih labil dan belum stabil dapat goyah dan terpengaruh akhirnya kemudian bisa murtad, keluar dari Islam dan kembali ke agama lama.

Dalam konteks saat ini, di Indonesia umat Islam hidup dengan tenang dan damai tanpa rasa permusuhan dengan umat agama lain, maka hidup bertetangga dengan mereka tidak masalah. Bahkan diperlukan dalam rangka mewujudkan kemaslahatan bersama dalam tatanan kehidupan berbangsa dan bernegara, tanpa mengorbankan prinsip ajaran Islam dalam berakidah dan beribadah serta bermuamalah. Interaksi kehidupan inilah yang terjadi dan berlaku di masyarakat muslim minoritas di Pontianak khususnya di Kelurahan Benua Melayu Darat.

Dikatakan minoritas karena hanya 23% beragama Islam dari jumlah total penduduknya 32.566 jiwa, artinya 77% non Muslim. Masyarakatnya mayoritas etnis Tionghoa yang beragama Budha 52%, beragama Kristen 9% dan beragama Konghucu hanya 0,9%. Tempat ibadah pun yang paling banyak adalah tempat ibadah Tionghoa yaitu 9 Vihara dan 2 Kelenteng, 8 gereja, sedangkan masjid hanya 5, tapi ada 11 suraunya.[1408] Secara keseluruhan penduduk kota Pontianak mayoritas muslim, mencapai 73% menurut data di kementerian Agama kota Pontianak tahun 2014.

Kelurahan Melayu Darat ini letaknya di tengah-tengah jantung bisnis kota Pontianak, terutama di jalan Gajahmada dan jalan Tanjungpura. Di kedua jalan inilah berjejeran sekitar 424 toko, 2 supermaket dan tempat-tempat bisnis lainnya serta 18 hotel, 8 Bank dan 7 Asuransi. Setiap hari raya imlek dan peringatan Cap Go Meh sepanjang Jalan Gajahmada ini ditutup total karena ditempati pestival dan pameran naga dan Barongsai terpanjang. Melihat data tersebut, maka masyarakat Benua Melayu Darat ini umumnya adalah pedagang, pebisnis serta pengusaha jasa. Relasi hubungan sosial masyarakat dan ketetanggaan dibangun atas dasar saling membutuhkan dan bisa saling membantu, terutama saling menguntungkan. Mereka lebih banyak berprinsip selain *hablun minallah*, juga sangat penting *hablun minannas*, hubungan tolong menolong sesama manusia karena membutuhkan komunikasi, perhatian, dan bantuan dari mana pun, tidak masalah agamanya. Masyarakat muslim di daerah ini tidak terlalu banyak lagi mempersoalkan agama tertentu, namun sangat menghargai terhadap sesama ajaran agama masing-masing. Kerukunan hidup antar umat beragama di wilayah ini termasuk bagus, dan tidak pernah terjadi konflik apalagi kerusuhan hanya karena agama tertentu.

Larangan bertetangga dalam hadis tersebut di atas pada zaman nabi SAW. adalah karena dikhawatirkan merusak akidah dan agama serta tetangga yang dimaksud adalah yang memusuhi dan merusak. Apa yang dikhawatirkan dalam hadis tersebut sama sekali tidak ada indikasi terjadi pada masyarakat muslim di Benua Melayu Darat Pontianak. Oleh karena itu, bertetangga dengan mereka tidak menjadi masalah. Bahkan masyarakat muslim di sini justru diuntungkan oleh tetangga mereka yang non-muslim terutama dalam konteks sosial ekonomi. Apalagi masyarakat dan tetangganya mayoritas suku Tionghoa beragama Budha. Agama Budha bukanlah agama dakwah. Hampir tidak ada sejarahnya, orang Islam murtad pindah ke agama Budha. Malah justru yang ada adalah banyak orang Tionghoa masuk agama Islam. Umumnya orang-orang Tionghoa ini adalah pedagang dan pebisnis. Relasi

1407 M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*, (Bandung: Mizan, 1996), Cet. IV., h. 363.

1408 Hal ini berdasarkan data yang diperoleh dari Kantor Kelurahan Benua Melayu Darat Pontianak Selatan, 8 September 2014.

ketetanggaan dibangun atas dasar hubungan yang baik bisa mendatangkan keuntungan. Kenyataannya pun dalam praktek para sahabat nabi SAW. biasa memperlakukan para tamunya yang non muslim juga sangat baik, misalnya imam al-Bukhari meriwayatkan dalam al-Adab al-Mufrad, bahwa Abdullah bin 'Amr bin Al-'Ash menyembelih seekor kambing. Beliau lalu berkata kepada seorang pemuda: 'Saya akan hadiahkan sebagian untuk tetangga kita orang Yahudi'. Pemuda tadi langsung agak protes: 'Hah? Engkau hadiahkan kepada tetangga kita orang Yahudi?'. Abdullah bin 'Amr menjelaskan bahwa saya mendengar Rasulullah SAW. bersabda 'Jibril selalu menasehatiku mengenai tetangga, hingga saya mengira bahwa tetangga itu akan mendapat bagian harta warisan". (HR. Bukhari).

Kuat dugaan bahwa boleh jadi cara pandang atas dasar keamanan, kenyamanan, dan keuntungan seperti inilah yang melatari sehingga dalam beberapa waktu terakhir ini di Pontianak dan Kalimantan Barat penduduknya mayoritas muslim yaitu 59%. Namun dalam pemilihan gubernur, justru yang terpilih mendapatkan suara terbanyak adalah yang beragama Katolik berlatar belakang suku Dayak dan wakil gubernur beragama Protestan dari suku Tionghoa. Demikian juga Ketua DPRD Provinsi dan Kota Pontianak adalah beragama Katolik, karena anggota perwakilan rakyat yang dipilih langsung oleh rakyat kebanyakan mereka. Sebaliknya, ada juga suatu daerah yang mayoritas non muslim, tapi mereka memilih orang dari salah partai berlabel Islam berlambang Ka'bah.

Di Pontianak juga diakui bahwa beberapa komunitas muslim tertentu aktif dan bersemangat mendakwahkan bahwa memilih pemimpin harus yang seagama terutama menjelang pemilihan walikota, gubernur, dan anggota legislatif. Di antara dalil yang biasa dan sering disampaikan adalah:

يَاأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لاَ تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ

Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu mengambil orang-orang Yahudi dan Nasrani menjadi pemimpin-pemimpin(mu). (QS. Al-Mâidah/5: 51).

Bagi masyarakat memilih pemimpin itu adalah berdasarkan pada kemampuannya memimpin, menegakkan keadilan sosial, mensejahterakan rakyat, dan menjamin rasa aman dalam bisnis dan usaha perekonomian rakyat. Tidak lagi banyak mempersoalkan keyakinan atau agama yang dianutnya. Larangan menjadikan pemimpin dari kalangan Yahudi dan Nasrani dalam ayat ini harus dibaca dan dipahami dalam konteks historis social politik pada masa Nabi Muhammad SAW. ketika turunnya ayat tersebut. Dalam catatan sejarah turunnya ayat tersebut berkaitan dengan Yahudi Bani Qainuqa` yang mengkhianati perjanjian dan memerangi Rasulullah SAW. [1409]

Dalam sejarah disebutkan bahwa orang-orang Yahudi datang dan mendiami Yatsrib (Madinah) sejak tahun 70 M (500 tahun sebelum lahir Nabi Muhammad SAW.) setelah kerajaaan Romawi menyerang Baitul Maqdis. Mereka mendominasi wilayah dan tempat yang menjadi sumber air sebagai bahan dan modal perekonomian masa depan. Dalam perkembangannya kemudian, orang-orang Yahudi berhasil membangun kekuatan dan kekuasaan ekonomi melalui sektor pertanian, ekonomi, politik, industri, perdagangan, managemen keuangan, dan lain-lain.[1410] Dalam kondisi dimana hegemoni Yahudi sudah tertancap dan terbangun di Madinah, orang-orang Islam dibawah kepemimpinan Rasulullah SAW. datang di Madinah sehingga mereka merasa terancam. Oleh karena itu dalam berbagai kasus mereka selalu berbuat curang dan licik dalam rangka membangun, merebut dan mempertahankan hegemoni kekuasaan politik dan ekonomi mereka, seperti memakan sogok, riba, dan lain-lain. Demikian juga pengingkaran dan pengkhianatan terhadap perjanjian dengan umat Islam yang dilakukan Yahudi Bani Qainuqa` yang merupakan salah satu suku di Madinah yang sangat berpengaruh dan mempunyai andil dan peran yang sangat besar dalam suksesnya agama Yahudi di sana, seperti yang diungkapkan dalam

---

1409 As-Suyûthî, *Lubâb an-Nuqûl, Lubâb an-Nuqûl fi Asbâb an-Nuzûl*, (Riyâdh: Maktabah ar-Riyâdh al-Hadîtsiyyah, t.th.), h. 90; as-Suyûthî, *ad-Durr al-Mantsûr fi at-Tafsîr al-Ma'tsûr*, (Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1421 H/2000 M), Juz III h. 98.

1410 Khalîl `Abd al-Karîm, *Quraisy min al-Qabîlah ilâ ad-Daulah al-Markaziyyah*, Diterjemahkan oleh M. Faisol Fatawi, "*Hegemoni Quraisy; Agama, Budaya, Kekuasaan*", (Yogyakarta: LKiS, 2002), Cet. I h. 121-124.

asbâb an-nuzûl ayat tersebut di atas.[1411] Semuanya dalam rangka membangun hegemoni kekuasaan politik dan ekonomi Yahudi di Madinah.

Dengan demikian, *asbâb an-nuzûl* ayat tersebut di atas jelas bahwa larangan menjadikan mereka sebagai pemimpin terkait dengan pengkhianatannya terhadap ikatan perjanjian yang telah disepakati dengan umat Islam. Seorang pengecut, pengkhianat, ingkar janji, dan sifat-sifat yang hanya mementingkan keuntungan sendiri dan golongannya serta menghancurkan umat dan kepentingan bersama, maka ia tidak layak dijadikan pemimpin.[1412] Dengan demikian, pelarangan untuk mengangkat seorang pemimpin bukan karena agamanya, akan tetapi lebih pada sifat, sikap dan karakternya. Prof. Quraish Shihab juga mengatakan bahwa ayat-ayat yang melarang kaum muslimin mengangkat *awliyâ*' (pemimpin-pemimpin yang menangani persoalan umat Islam) dari golongan Yahudi dan Nasrani serta selain mereka, harus dipahami dalam konteks kepentingan ekonomi dan politik.[1413] Orang-orang Yahudi Bani Qainuqa` diusir dari Madinah karena pelanggaran dan pengkhianatannya terhadap perjanjian yang telah disepakati dengan Nabi SAW. serta permusuhannya dengan umat Islam.[1414] Sementara orang-orang Yahudi dari Khaibar tidak diusir, karena mereka tidak memusuhi umat Islam. Bahkan Nabi SAW. membiarkan mereka tinggal di Madinah dan mengelola lahan pertanian dengan ketentuan hasilnya dibagi dua; sebagian mereka ambil dan sebagiannya diserahkan ke Bait al-Mal untuk kepentingan umat Islam.[1415]

Demikian juga masalah jihad dalam teks hadis dengan realitas masyarakat, khususnya masyarakat muslim minoritas, hidup di tengah-tengah masyarakat non-muslim lainnya yang mayoritas. Bagaimana bisa berjihad? Jihad adalah tema dan perbincangan diskursus yang tetap menarik dan aktual karena setiap saat dan momen tertentu jihad tetap menjadi kewajiban bagi umat Islam. Namun di sisi lain, ada yang merasa ngeri dan berpikiran negatif ketika menyebut istilah jihad, karena asumsinya jihad itu pasti kekerasan dan membunuh atau dibunuh. Kalau mau mati syahid sebagai mati mulia harus berani berjihad dalam pengertian berperang di jalan Allah. Pada komunitas tertentu di masyarakat muslim masih ada yang menggunakan semboyan "*'isy kariman au mut syahidan*" (hidup mulia atau mati syahid). Di antara hadis yang menyemangati sebagai perintah berjihad ialah sabda Nabi Muhammad SAW.:

جَاهِدُوا الْمُشْرِكِينَ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ وَأَلْسِنَتِكُمْ

"Berjihadlah terhadap orang-orang musyrik dengan harta, diri dan lidah kalian." (HR. Abu Daud, Nasai, dan Ahmad).

Bagaimana memahami dan menerapkan hadis seperti ini di tengah-tengah masyarakat muslim pluralitas dan minoritas dari penganut agama lainnya. Masyarakat muslim minoritas di Pontianak khususnya di Benua Melayu Darat ini tinggal di perkampungan dan kawasan bisnis. Cara pandang dan pemikirannya, dan karakteristiknya bisa dipengaruhi oleh praktek kehidupan sehari-harinya dalam dunia sosial ekonomi, dan budaya serta lingkungannya, yaitu mereka lebih mengedepankan bagimana bisa hidup aman, nyaman, damai dan selalu beruntung. Bagi mereka adalah bagaimana mencari kawan dan relasi yang dapat memberi rasa aman, selamat, dan keuntungan sebanyak-banyaknya, bukan mencari

---

1411 Isi perjanjian orang-orang Yahudi dengan Nabi SAW. terdiri atas 12 point. Inti perjanjian itu adalah membangun toleransi dan kerjasama saling menjaga dan membantu terutama jika ada yang menyerang Madinah. Lalu kemudian Yahudi Bani Qainuqa` yang dikenal sebagai suku pemberani dan brutal yang pertama kali melanggar dan mengkhianati perjanjian perdamaian dengan Nabi SAW. itu. Lihat, Shafî ar-Ra<u>h</u>mân al-Mubârakfûrî, *ar-Ra<u>h</u>îq al-Makhtûm* Terjemah Rahmat, "*Sejarah Hidup Muhammad; Sirah Nabawiyah*, (Jakarta: Robbani Press, 2002 M), Cet. III h. 261-262 dan 328-331.

1412 Wajidi Sayadi, *Kajian Asbab an-Nuzul Menuju Tafsir Sosial*, (Pontianak, STAIN Pontianak Press, 2009), h. 100.

1413 M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an Tafsir Maudhu`i atas Pelbagai Persoalan Umat*, (Bandung: Mizan, 1996), Cet. IV h. 362.

1414 Akram Dhiya' al-`Umarî, *as-Sîrah an-Nabawiyyah ash-Sha<u>h</u>î<u>h</u>ah Muhawalah li Tathbiq Qawa`id al-Muhaddits fi Naqd Riwayah as-Sirah an-Nabawiyah* Diterjemahkan oleh Abdul Rosyad Shidiq, "Seleksi Sirah Nabawiyah: Studi Kritis Muhadditsin terhadap Riwayat Dhaif", (Jakarta: Dar al-Falah, 2004 M), Cet. I hal. 313—318.

1415 Akram Dhiya' al-`Umarî, *as-Sîrah an-Nabawiyyah ash-Sha<u>h</u>î<u>h</u>ah:* …, hal. 348-349. Sejarah ini didasarkan pada hadis riwayat Bukhari, Muslim, dan Abu Daud.

lawan dan musuh. Makin banyak lawan dan musuh, masih susah dapat rezeki. Jihad bagi mereka adalah bagaimana bisa hidup aman, nyaman, selamat, damai dengan orang lain. Pemahaman dan konsep jihad kontekstual seperti inilah yang disuarakan oleh Jamal al-Banna, katanya:

أن الجهاد اليوم ليس هو أن نموت فى سبيل الله ولكن أن نحيا فى سبيل الله

Bahwa jihad masa kini bukanlah bagaimana mati di jalan Allah, akan tetapi jihad masa kini ialah bagaimana bisa hidup di jalan Allah.[1416]

Oleh karena itu, membaca hadis tentang perintah jihad seperti di atas, selain membaca teksnya juga membaca dan mempertimbangkan realitas sosial kemanusiaan kontemporer. Misalnya, kata أَنْفُسِكُمْ dalam hadis tersebut seringkali hanya diartikan nyawa, sehingga terkesan berjihad dengan nyawa, artinya mati demi jihad. Padahal maknanya adalah diri secara totalitas yang di dalamnya termasuk pikiran, tenaga, semangat, kemauan, dan emosional. Dengan demikian, jihad tidak hanya identik dengan perang dan kekerasan, akan tetapi bagaimana melibatkan secara totalitas dalam menyelesaikan berbagai problem social, ekonomi, budaya, pendidikan, dan lain-lain, misalnya memberantas atau mengurangi kemiskinan, busung lapar, kekurangan gizi, kebodohan, anak-anak putus sekolah, pengangguran, dan persoalan social dan kemanusiaan lainnya. Sykeh Zainuddin al-Malibari dalam kitabnya Fath al-Mu'in mengatakan di antara makna jihad adalah:

ودفع ضرر معصوم من مسلم وذمي ومستأمن جائع لم يصل الحالة الاضطرار أو عار أو نحوهما

jihad adalah memberikan kesejahteraan terhadap sesame anggota masyarakat, baik muslim maupun non-muslim dengan memenuhi kebutuhan pokok yang meliputi sandang, pangan, papan, dan kesehatan.[1417]

Jihad adalah kewajiban bagi umat islam yang berlangsung terus dari zaman nabi Muhammad rasulullah SAW. hingga kini, hanya saja makna dan bentuk jihad itu bermacam-macam. Di antaranya konteks masa kini di masyarakat yang pluralitas dan minoritas, aman dan damai, adalah bagaimana mewujudkan kesehteraan sosial. Memaknai jihad seperti ini menjadikan hadis atau sunnah Nabi SAW. tetap hidup di tengah-tengah masyarakat muslim minoritas dan pluralitas.

Daftar Pustaka

Abdul Fatah Idris, *Hadis-Hadis Prediktif & Teknis Studi Pemikiran Fazlur Rahman*, Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2012.

Abd Moqsith Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama Membangun Toleransi Berbasis Al-Qur'an*, Jakarta: KataKita, 2009.

Akram Dhiya' al-`Umarî, *as-Sîrah an-Nabawiyyah ash-Shahîhah Muhawalah li Tathbiq Qawa`id al-Muhaddits fi Naqd Riwayah as-Sirah an-Nabawiyah* Diterjemahkan oleh Abdul Rosyad Shidiq, "Seleksi Sirah Nabawiyah: Studi Kritis Muhadditsin terhadap Riwayat Dhaif", Jakarta: Dar al-Falah, 2004 M, Cet. I.

Fazlur Rahman ialah, *Islamic Methodology in History* diterjemahkan oleh Anas Mahyuddin, "Membuka Ijtihad", Bandung: Pustaka, 1995, Cet. III.

Jamal al-Banna, *al-Jihad*, Dialihbahasakan oleh Kamran A. Irsyadi, "Revolusi Sosial Islam Dekonstruksi Jihad dalam Islam", Yogyakarta: Pilar Media, 2005.

Khalîl `Abd al-Karîm, *Quraisy min al-Qabîlah ilâ ad-Daulah al-Markaziyyah*, Diterjemahkan oleh M.

1416 Jamal al-Banna, *al-Jihad*, Dialihbahasakan oleh Kamran A. Irsyadi, "Revolusi Sosial Islam Dekonstruksi Jihad dalam Islam", (Yogyakarta: Pilar Media, 2005); Abd Moqsith Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama Membangun Toleransi Berbasis Al-Qur'an*, (Jakarta: KataKita, 2009), h. 390.

1417 Dikutip oleh Abd Moqsith Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama Membangun Toleransi Berbasis Al-Qur'an*, (Jakarta: KataKita, 2009), h. 389.

Faisol Fatawi, ”*Hegemoni Quraisy; Agama, Budaya, Kekuasaan*”, Yogyakarta: LKiS, 2002, Cet. I.

M. Mansyur, dkk., *Metodologi Living Qur’an dan Hadis*, Yogyakarta: Teras,

M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur’an Tafsir Maudhu`i atas Pelbagai Persoalan Umat*, Bandung: Mizan, 1996.

Muhammad al-Ghazali, *as-Sunnah an-Nabawiyyah baina Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Hadîts*, Beirut: Dar asy-Syurûq, 1989, Cet. IV.

Nasarauddin Umar, *Argumen Kesetaraan Jender Perspektif Al-Qur’an*, Jakarta: Paramadina, 20011, Cet. II.

Shafî ar-Rahmân al-Mubârakfûrî, *ar-Rahîq al-Makhtûm* Terjemah Rahmat, ”*Sejarah Hidup Muhammad; Sirah Nabawiyah*, Jakarta: Robbani Press, 2002 M, Cet. III.

As-Suyûthî, *Lubâb an-Nuqûl, Lubâb an-Nuqûl fi Asbâb an-Nuzûl*, Riyâdh: Maktabah ar-Riyâdh al-Hadîtsiyyah, t.th.

as-Suyûthî, *ad-Durr al-Mantsûr fî at-Tafsîr al-Ma’tsûr*, Beirût: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1421 H/2000 M, Juz III.

Wajidi Sayadi, *Kajian Asbab an-Nuzul Menuju Tafsir Sosial*, Pontianak, STAIN Pontianak Press, 2009.

Yasin Dutton, *Sunnah, Hadis, dan Amala Penduduk Madinah Studi tentang Sumber Hukum Islam*, Jakarta: Akademika Pressindo, 1996.

Yusuf al-Qardhawy, *as-Siyasah asy-Syar’iyyah* Terjemahan oleh Kathur Suhardi, “Pedoman Bernegara dalam Perspektif Islam”, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1999. Cet. I.

Yusuf al-Qaradhawi, *Kaifa Nata’amalu ma’a as-Sunnah an-Nabawiyyah*, Virginia USA: al-Ma’had al-‘Alami li al-Fikr al-Islami, 1411 H/1990 M, Cet. III.

Reformulating the Character Education on Islamic Education in Multicultural Society: From Multiculturalism to Nationalism

Titis Thoriquttyas[1418]

Post Graduate Program State Islamic University Sunan Kalijaga Yogyakarta

Abstract

Indonesia has a long history as the multicultural and multiethnic nation–state. However, as a result of these diversities, the numbers of Indonesian citizen still regard it as the seeds of conflict horizontally and vertically. In recent year, the number of mass–violence, discrimination and disintegration in the national scale are increasing so that it needful the immediately solution, one of the ways through the education.

Lately, the character education and its implementation on multicultural society become the national and global issues. It closely related to the real challenges which faced by the society today about the student population in Indonesia becomes more culturally diverse.

This paper is an attempt to explore some of the issues and challenges that embedded in the implementation of character education in multicultural society from Islamic education perspective.

From the brief explanation above, this paper is focused on the multiculturalism, the nationalism, the character education and Islamic education. The researcher believed that the multicultural spirit is able to shape by the formulation of character education.

Furthermore, this study aims to uncover and explore the model of character education on Islamic education and its significance potentially with Indonesia's multicultural ideals. In concluding, the multiculturalism should be organize and empower in order to build the nationalism awareness.

Keywords: Multiculturalism, Islamic Education, Character Education and Nationalism

"Any Islamic Reform now must begin with education"
– Prof. Fazlur Rahman–
"Bhinneka Tunggal Ika refers to … unity but not uniformity; oneness but not sameness"
–President Susilo Bambang Yudhoyono, speech at 10th Anniversary Celebration of Chinese Indonesian Association, 23th June 2009–

A. Introduction

Indonesia is undeniable one of the most diverse countries in the world. Its plurality encompasses more than 300 ethnic group, 700 living languages, six officially recognized religions and many other faith practices and beliefs that are formally acknowledged by the state. The nation of Indonesiawas born in a symbolic event that took place in 1928 when young people from different parts of the archipelago gathered to proclaim an oath, known as "*Sumpah Pemuda* (The Youth Pledge),as one land, one nation and one language". It is not surprising, therefore, if the slogan of the Indonesian state is "*Bhineka*

1418 The researcher is student of Post Graduate Program at Majoring in Islamic Education and Minoring in Islamic Education Department, State Islamic University Sunan Kalijaga Yogyakarta. Currently, he is *Musyrif* (educator) in Islamic Boarding School of Sunan Ampel Al Aly (*Ma'had Sunan Ampel Al Aly*), State Islamic University Malang, East Java, Indonesia.

Tunggal Ika (Unity in Diversity)". The slogan is an indication of the dream of the Indonesia's founding fathers that the diversity of the country should become the source of social and cultural richness rather than conflict and disintegration.

The languages diversity is one example of the forms of cultural diversity that occur in Indonesia. In Indonesia, there are about 700 different languages and it can be more than that amount when calculated at the same time with the accents and dialects are also very diverse[1419]. If this diversity is not incorporated into the awareness frameworks through the values of multiculturalism, it will become the seeds of conflicts horizontally and vertically within society.

The diversity on identities and ethnicities pattern in our nation is the signal for global citizen that Indonesia as the multicultural nation. As the latest report from BPS (*Biro Pusat Statistik*; The Central Bureau of Statistic), shows the percentage of religions in Indonesia as described Muslim is 87,18%; Christian 6,96%; Catholic 2,91%; Hindu 1,69%; Buddhist 0,72%; Confucianism 0,05% and others is 0,13%. The data is also supported by the annual report released by the Centre for Research and Development of Religious Education and Religion (*Puslitbang*) Ministry of Religious Affairs in 2013 which shows Islam as a religion that embraced by the majority of the Indonesian population on a national scale, although in the local scale Islam is not the majority religion in each province (such as in Nusa Tenggara Barat, etc.)

The diversity on religions, cultures and languages background becomes the significant discourse on education topic. Every year, students come from different family backgrounds and they come to the school in order to study how to learn, how to understand and how to live together under a single platform, namely education. While, the student population in the Indonesia becomes diverse culturally, it needs imperative action to provide multicultural education which relevant with the establishment of character building. Currently, character education becomes the global topic in Indonesia and its implementation on multicultural society.

The thorough study on multicultural discourse in Indonesia can be regarded as a historical paradox. This is because Indonesia has the historical background as a plural society[1420], but the multicultural discourse became promoted on the late 1990s; when the riots based on the differences of tribe, religion and race in several cities. In Indonesia, multicultural discourse does not get a place as an important study yet seriously; that means the idea of multicultural education could be categorizing into something new, even it still led to controversy in the practical level[1421].

Talking about the character education issues in multicultural society, it could not be realized without the high attention on the educational process. The educational process becomes the best ways to promote the character education especially in multicultural society, as like Indonesia.

Islamic teaching is reflected from the learning process on Islamic education and it caused by the cores of Islamic education are Islam as the religion and education as the learning material. However, currently the stigma on Islamic education, as the learning lesson, is a religious–based education. Islamic

---

1419 M. Ainul Yaqin, *"Pendidikan Multikultural Cross–Cultural Understanding"*, (Yogyakarta: Nuansa Aksara), 2005

1420 From the ethnical dimension, there is Malay and Melanesia Tribe which it further formed a hundred the dominant tribes others and 1072 of derivatives tribe. From the language dimension, there are more than 148 spoken languages in the whole of Indonesian Archipelago. From the dimension of local political history, there are a hundred system of the ancient tribal kingdom which it influentially on the social stratification system and customs at that places. It excluding about the diversities on religion dimension which spread into the whole of Indonesian Archipelago that have the significant communication and networking in the inside or outside the nation. See Ridwan Lubis, "*Meretas Wawasan & Praksis Kerukunan Umat Beragama di Indonesia*", (Puslitbang Departemen Agama RI), 2005

1421 The discourse about multicultural education in the national context can be categorized into the new discourse, is about seven years ago and when this age compared with the similar discourse in the international context got the momentum point since three decades ago. See Sulalah, "*Pendidikan Multikultural: Didaktika Nilai Universalitas Kebangsaan*", (Malang: UIN Maliki Press), 2011.

education is often perceived as a teaching and learning system which patterned by dogmatic, doctrinaire and close–minded, especially on the multicultural issues[1422]. In the one hand, Islamic Educational sometimes reveals its exclusivity in order to response to the differences that occur in the community. It exclusivity become the challenge in the development of multicultural education that is consistent with the reality, because all of religions have two dimensions generally; the universal dimension (inclusive side) and the particulars dimension (exclusive side)[1423], so that to articulate both of these dimensions requires in–depth scientific effort.

Basically, Islam has had historical and textual experiences have been discussing about the diversities as the *sunnatullah* in every human civilization. Some principles about the importance of multicultural understanding and it appreciation for the diversities can be found in the several verses of Quran, it can be elaborated as follows:

1) Islam as a universal religion and it is for all ethnic groups, race or class. There is no monopoly to embrace into Islam. The principle contained in Qs. Al Anbiya: 107[1424]
2) Islam is respectful to other religions and beliefs, so that Islam prevents and prohibits coercion to embrace a particular religion, included Islam itself. The principle contained in Qs. Al Baqarah: 256[1425]
3) Islam considers that the diversities in human life are natural. The differences on genders, ethnics and nations should to recognize as the blessing of Allah in order to respect and appreciate each other.

The importance of character education in Islamic Education is supported with the national mandate for Religious (Islamic) Education, Indonesia Language and Civic Education as the main of lesson learning to develop the national character building.

The development of national character building could be started from how to transform the multiculturalism issues become the nationalism discourses. Spirit of nationalism is the important feeling for every Indonesian citizen especially in the context of multicultural society.

The root of Indonesian nationalism was based on a strong willingness that emphasizes the importance of common goal. In addition, the recognition as well as respect for the differences is the binding of nationalism. This awareness clearly appears on the motto "*Bhineka Tunggal Ika* (Unity in Diversity)" which emphasizes the importance of unity goals as well as the diversities toward nationalism. In this ethical principle confirms the importance of the state's commitment to give opportunity for pluralism idea, in addition to achieve the goals of prosperity and justice as the form of Indonesian nationalism destination.

Thus, it is could be understood that Indonesia as a multiethnic and multicultural nation–state which is containing the problems of cultural legitimacy because it was born through the national political revolution. As a result, the presence of Indonesia is the collective result from almost all regions and ethnic groups surrounding it.

In this context, the seriously and immediately efforts are needed to transform a multicultural awareness into a national identity towards the realization of the unity of Indonesia. This new awareness applies to all national components that have the same role to format Indonesia as a nation–state. Thus, all

---

1422 Amin Abdullah, "*Pendidikan Agama Era Multikulturalis Multireligius*", (Jakarta: PSAP), 2005

1423 Charles Taylor, "*Multiculturalism and the Politics of Recognition*", (Princeton: Princeton University Press), 1992

1424 And we have sent you (Muhammad) not but as a Mercy for the 'Alamîn (mankind, jinns and All that exists). Qs. Al Anbiya: 107.

1425 "There is no compulsion in religion. Verily, the Right Path has become distinct from the wrong Path. Whoever disbelieves In Tâghût and believes In Allâh, Then He has grasped the most trustworthy handhold that will never break and Allâh is All-Hearer, All-Knower. Qs. Al Baqarah: 256

of Indonesian citizen have the equal right to live and enjoy the result of national development equitably and evenly. Once again, this consciousness must be transformed into Indonesian national identity, both as political and cultural awareness

The multicultural awareness could be realizes through implementing the character education, particularly about nationalism spirit. In the reality, Indonesian citizens become more diversely today but they will get the unity feeling on nationalism sense as a single community, namely Indonesia, when they could to arise its feeling in their live and it started with the education.

B. Discussion

a. Character Education and Islamic Education: its Theory and Implementation

The character is a way of thinking and behaving that characterizes each individual to live and work, both in the scope of the family, community, nation and state. According to Musfiroh, character refers to a set of attitudes, behaviors, motivations, and skills. Terminologically, the character is defined as human nature which depends on factors own life. Character is a spiritual quality, morals or manners that characterizes a person or group of people. Characters also can be interpreted as the morals and manners of nation[1426].

Meanwhile, Lichona defines the meaning of the character education is, "Character education is the deliberate effort to help people understand, care about, and acts upon ethical values". This argumentation also supported by John Santrock's idea about the character education as follow:

> *"Character* education is a direction is an approach to moral education that Involves teaching students basic moral literacy to prevent them from engaging in immoral behavior and doing harm to themselves or other[1427]".

In addition, Lichona has pointed out, "down through history, in countries all over the world, education has had two great goals: to help young people become smart and to help become good".

As stated by Thomas Lichona about the existence of character education below:

> *"Character so conceived has three interrelated parts: moral knowing, moral feeling, and moral behavior. Good character consists of knowing the good, desiring the good, and doing the good, habits of the mind, habits of the heart, and habits of action. All three are necessary for leading a moral life; all three make up moral maturity. When we think about the kind of character we want for our children, it's clear that we want them to be able to judge what is right, care deeply about what is right, and then do what they believe to be right, even in the face of pressure from without and temptation from within"[1428].*

Based on the above opinion, it can be explained that the character education has three main points which it correlate each other, are moral knowing, moral feeling, and moral action[1429].

Each of these areas can be further developed into taxonomy of sorts. Moral knowing contains six levels. (1) Moral knowing starts with moral awareness, which is the simple recognition of moral issues in our everyday situations of life. (2) Knowing moral values involves knowledge of the moral heritage of one's society—a sort of ethical literacy. This knowledge also involved application to specific situation. (3) The next step of moral knowledge is perspective taking, which is closely related to the movement from egoism to utilitarianism discussed in lesson three. (4) Moral reasoning consists of understanding the meaning of being moral and why we should be moral. (5)

1426 Imam Suprayogo, "*Pengembangan Pendidikan Karakter*", (Malang: UIN MALIKI Press), 2013

1427 John Santrock, "*Multicultural Education: A caring–centered, reflective approach*", (NY: McGraw–Hill), 2001

1428 Thomas Lichona, "*Education for Character: How Our School Can Teach Respect and Responsibility*", (NY: Bantam), 1991

1429 Sulalah, "*Pendidikan Multikultural: Didaktika Nilai–Nilai Universalitas Kebangsaan*", UIN Maliki Press: Malang, 2012. P. 106

Decision making focuses on choosing moral behavior from within a specific situation. (6) Finally, self knowledge is the last and most difficult step of moral knowing. Being aware of one's strengths and weakness takes considerable time and reflection.

Moral feeling also has six parts or levels[1430]. (1) Conscience has two sides. The first and cognitive side is knowing what is right. The second is a sense of obligation to do what is right. One can have the cognitive knowledge but lack emotional desire. (2) Self esteem is a prerequisite to respecting others. When we value ourselves, we are less likely to abuse others or ourselves, or to tolerate abuse of ourselves or others. (3) Empathy is an identification with or vicarious sense of another's situation. It is empathy that allows us to take another's perspective. (4) Loving the good is the highest form of character. A genuine attraction to the good, a desire to be a genuinely good person serves as motivation toward good character. (5) Self-control is important to mention in the section on moral feeling. Emotion can overwhelm reason. Self-control helps us to act ethically even under the pressure of other emotions. (6) Humility is a neglected moral virtue. It is the affective side of self-knowledge. It includes the concept of being open to correction and a genuine desire to correct our failings.

Moral action consists of only three parts and is, to a large extent, the outcome of the other two parts of character. (1) Competence is the ability to turn moral cognition and feeling into effective action. It can be considered the active application of moral knowing and feeling. (2) Will is related to purpose. What one perceives as the right course of action is also often the most difficult. It can take real will power to act in a morally correct fashion. (3) Habit is the willful application of moral knowing, and feeling in a competent fashion. Persons of good character often act in a moral fashion seemingly as a matter of course and without thinking of the "right" thing to do.

Discussing about the character education issues on Islamic education, it means that the ways how to internalize the character education on that lesson. In the practical field, the character education could be expanding on Islamic education through three points explained above, such as moral knowing, moral feeling and moral action. These points should be supported by the habituation process and its purpose to strengthen the awareness of these feelings in order to make it well–preserved.

Taking the character of honest on Islamic education, as the example of character education, have some stages to internalize it in the school. ***Firstly*** is the educator introduce, explain and describe what is the honest character briefly to student. The educator should to explain it clearly in order to make the students understand well about the honest character and it could be delivered by giving the example or illustration about the honest attitude. ***Secondly*** is the educator tries to internalize the meaning of honest character to the heart of students. This is the difficult stage on the character education steps, because the educators have to able to internalize its character not only on the memorizing step but also on the awareness step. It could be realized through the giving of stimulus about honest attitude in the school. ***Thirdly*** is the moral action in order to give the opportunities to student practice and implement it in daily live. The educators should to allocate the schooling time to practice the honest character through some activities. In this stage, moral action, the educators have to control and evaluate their student's attitude continually. In addition, in moral action stage, the educators have to support it by the habituation process. The urgency of habituation process could be reflected from the Vygotsky's statement below:

"If a man continuously bad words, think thoughts, does bad actions, his mind be full of bad impressions and they will influence his thought and without his being conscious of the fact. He will be like a machine in the hands of a man thinks good thoughts and does good works, the sum total of these impressions will be good and they, in similar manner, will force him to do good, and even in spite of himself. When such is the case, a

1430 Thomas Lichona, "*Education for Character: How Our School Can Teach Respect and Responsibility*",.. 1991

man good character is said to be established[1431]*"*

The purpose of habituation process is giving the maximal opportunities to implement the good character which supported by the supporting environment[1432]. The existence of school and family environment become the essential supporting factor to establish the good character in the students.

b. Multiculturalism and Character Education: a Reformulating process

Until today, the conventional education be dependent on the three main pillars which support the process and product of national education, as follow "how to know", "how to do" and "how to be". *First*, "how to know" is emphasize on the learning and teaching process itself and the function of education itself is to increase the knowledge based on the particular standard. *Second*, "how to do" is the formal learning institutions educate the student to do something through providing the life skill generally and the last is "how to be" which focused on the process to transform the student becomes the good citizen in the society. Although there are two pillars which emphasize on providing the life skill but it related with the framework thinking of student. Basically, the conventional education does not educate as well teach yet about "the together living skill" in the plural community religiously, culturally and ethnically. Here is the significance of the fourth pillars in order to complete the three pillars others, is the pillar of "how to live and work together with other".

Multiculturalism is simply understood as the recognition that the society is diverse and pluralistic. In the fact, there is no single country that contains only a single national culture. In the word, there is 10-15% of the nation state that can be classified as the homogeneous state ethnically[1433]. Thus, multiculturalism is a *sunnatullah* that cannot be rejected for every global citizen in this world. Someone will realize about their existence as the most authentic figure when facing with something or someone else. That is the concept of otherness in multiculturalism perspective.

The phenomenon of plurality and diversification are seen as the laws that will never change forever. It is the laws and the undeniable fact of life, so tolerance on differences and mutual respect is the key to live in heterogeneous and multicultural society. This is supported by the explanation on Qs. Al Hujurat: 13, which can be translated as follow;

"O mankind! we have created You from a male and a female, and made You into nations and tribes, that You may know one another. Verily, the Most honourable of You with Allâh is that (believer) who has At-Taqwa [i.e. one of the Muttaqûn (pious-see V.2:2). Verily, Allâh is All-Knowing, All-Aware". (Qs. Al Hujurat: 13)

The above verse contains at least three major principles associated with living in the multicultural or heterogeneous society. *First*, the principle of "plural is usual". *Secondly*, the principle of "equal is usual". *Third*, the principle of "modesty in diversity"[1434].

In line with the concept of multiculturalism, multicultural education attempts to equip ethnic and cultural groups with an understanding of the uniqueness cultures of other ethnic groups[1435]. As Banks observes:

"Multicultural education is the policies, program, and practices employed in schools to celebrate cultural diversity. It builds on the assumption that teaching and learning are invariably cultural process. Since schools are composed of students and educators from a wide variety of cultural backgrounds, the best way for the

1431 Vygotsky, "*Multicultural education in a pluralistic society*", (NJ: Pearson Education Inc), 2002

1432 As Persons argument which strengthen by Merton's idea that every the proper human action or repeatedly action will influence a social system in the community. See, Margaret Paloma, "*Sosiologi Kontemporer",* (Jakarta: Rajawali Press), 1992

1433 Zakiyuddin Baidhawi, "*Pendidikan Agama Berwawasan Multikultural*", (Jakarta: Erlangga Press), 2005

1434 Zakiyuddin Baidhawi, "*Pendidikan Agama Berwawasan Multikultural*",… 2005

1435 E. Lee, "Taking Multicultural and Anti Racist Education Seriously", in *Rethinking Schools: An Agenda for Change*, (NY: New Press), 1995

educational process to be most effective for the greater number of students is for it to be multicultural[1436]*".*

Multicultural education further aims to eliminate cultural stereotypes and reduce the discrimination that some minority groups face in the schools and in the wider society. Dickerson stated about the definition of multicultural education as:

"*multicultural* education is a complex *educational* system that includes *the e*fforts to promote cultural pluralism and social equality*; planning the* programs that reflect the diversities of the entire territory of the school environment*;* staffing *the* patterns that reflect the diversities of society*,* which is not biased *through* teaching materials*,* curriculum inclusive*;* ensuring *the* equality of learning resources and programs for all students *and at the same time is equality on academic achievements* for all students"[1437].

Dickerson argument above is supported by the idea of Banks and his notion about the multiple identities as:

"Every child comes to school with an ethnic identity whether these identifications are conscious or unconscious. This identification must be recognized and respected by the teacher. It must be the basis for the learning activities in the classroom. The point here is to acknowledge differences rather than ignore them. It is equally critical that the children recognize and appreciate their own ethnicity and learn to appreciate those of the other children in the class. This recognition of individual ethnic identities is the beginning point; it is a connector of both the teacher to the student and the students to each other[1438].

Taking the multicultural issues on character education it is means that how to implementing the diversities awareness which realized through the model of character education in each students. This effort could be realized by the integration simultaneously among three components which elaborated by Lichona and it focused on the multicultural issues.

The diversities awareness should be grown up first for the educator, because they are the main figure of learning process, although the learning model is student–centered learning. The diversities background of students should be aware by the educator before he/she teach and deliver the learning material. Through the character education, the students are expected to be the good citizens who has the open–mindedness, tolerance and further is the nationalism spirit which departed from the cultural or religion diversities itself.

c. Character Education and Nationalism in multicultural society

Wuryano states that the character can be formed through the formation stages of mindset, attitudes, actions, and habituation[1439]. The characters are the values that underlie human behavior based on the norms of religion, culture, law or constitution, customs, and aesthetics. If associated with education, character education is the deliberate effort for students to know, to care and to internalize these values so that learners behave as *insan kamil*.

The development of character education model–based multicultural society should to apply some principles; such as integrative, compact, and consistent[1440]. ***First***, the integrative principle is how to integrate multiculturalism–based character education into all school activities, both of curricular activities, extracurricular, and personal development. In addition, integrating process also included

1436 A.J. Banks, "*Cultural Diversity and Education: Educations, Curriculum and Teaching*", (Boston: Allyn and Bacon), 1994

1437 Sandra Dickerson, "*The Blind Men (Women) and the Elephant: A case for a comprehensive Multicultural Education Program at the Cambridge Rindge and Latin School*", (NY: Routledge), 1993. See as comparative idea, M. Gollnick, "*Multicultural Education in a Pluralistic Society*", (New Jersey: Pearson Education Inc.), 2002

1438 James A. Banks, Cherry A. McGee Banks, "*Multicultural Education: Issues and Perspective,Handbook of Research*", (America: University of Washington), 1993

1439 Masnur Muslich, "Pendidikan Karakter: Menjawab Tantangan Krisis Multidimensional", (Jakarta: PT Bumi Aksara), 2011

1440 Tilaar, "*Multikulturalisme: tantangan global Masa depan dalam Transformasi Pendidikan Nasional*", (Jakarta: Grasindo), 2004

into program planning, implementation, and evaluation. Therefore, all of school activities; started from the learning process inside classroom and extracurricular activities or personal development outside classroom, always colored by the multicultural–based character education.

Second, the compact principle is that all components of education in schools, including parents and educators, have similar views about character education in order to implement multiculturalism–based character education. Educational components that played the important role in the implementation of character education, among others: teachers, principals, staff, school committee, parents, and community. The compactness can be achieved when there is inter–components communication actively and constructively.

Third, the consistent principle is all components of education have a consistent attitude in implementing multicultural education in the school. The equal treatment as well as recognition to all students regardless of social status, religion, and ethnicity should be applied consistently.

Three of these characteristics are complementary to realize multiculturalism–based character education awareness simultaneously in the school. Therefore, these characteristics should to implement in the practical discourse through several stages and it will be elaborated briefly below.

1) The model of multiculturalism–based character education should to begin from ourselves. This principle emphasizes that it must start from the recognition of self identity. Establishing the self awareness that learners are part of the national community becomes the important point. Sense of pride as Indonesian citizens should be the fundamental thing to establish nationalism awareness.

2) The model of multiculturalism–based character education should be developed so that learners do not develop the tribal ethnocentric attitudes and otherwise build the nationalism awareness of living in the Indonesia nation. By developing non–ethnocentric attitude, the hatred and ethnic conflict can be avoided because of the unity feeling. The model of multicultural–based character education aims to build non–egocentric awareness that favoring the group and degrading other groups. Awareness of the unity feeling despite from different social groups is an important thing to be managed as the bridge of nationalism. This awareness could be reflected from the values of *Pancasila*[1441] as the ideology of Indonesia state

3) The multiculturalism–based character education have to develop through integrative ways. The curriculum of multicultural–based character education has to reach all of contents. Multicultural education curriculum should be integrated into all subjects, such as language, social science, natural science, physical education, art, and other subjects.

4) The multiculturalism–based character education should to result in attitude changing through habituation process. Instructional practices designed in learning atmosphere that appreciate on the diversity values, tolerance, and common goal to love the nation and state. In order to achieve such an atmosphere, learning activities should be focused on the process; for example, involving role playing, simulations, discussions, cooperative learning, and participatory learning.

5) The multiculturalism–based character education have to involve social and historical reality from the condition of each religion, ethnicity, and tribes. Contextualization of multicultural education should be implemented locally, nationally and globally. The pride on local wisdom has to expanding to be the living values. Nationalism awareness should be the common goal of national education system. Awareness as global citizens which uphold the international values

1441 *Pancasila* consists of five principles; the belief in one supreme God, humanism, nationalism, popular sovereignty and social justice.

on peace need to be developed. This contextualization has significance meaning to expand the respectful feeling, tolerance, and appreciating for diversities in the social group and nation.

The internalization effort of character education and multicultural values in teaching process is done implicitly (through *hidden curriculum*)[1442]. For example, when students learn about the lesson of Islamic Education, in this learning process students are expected to find and understand the values of cooperation, tolerance with others who have the different background in order to accommodate these differences and reflect it into the condition and situation of Indonesia today.

Through a constructivism approach, students are give the freedom to search for the data and the role of teacher as a facilitator and he/she always give emphasis that what was found by the students into new knowledge, or whatever is taught by the teacher in the classroom is something real in the field. Furthermore, through this approach students have the social skills as an intellectual education that includes reasoning or thinking skills as well as action skills (*Problem Solving*).

C. Conclusion

Until recently, the issue of character education particularly in multicultural society is focused primarily on the establishment of good personality and virtuous attitude in the cultural, religion and social diversities. Today, with the rapidly increasing interconnections among all citizens in the world, particularly as we face global issues related to the human rights, discrimination and tolerance awareness, the scope of character education and multicultural education must be broadened to include global perspective.

Finally, in concluding the character education's model in multicultural society based on Islamic Education perspective, I further recommend the followings:

a. Revitalize the *Pancasila* as Indonesia's social imaginary. In response to the growing radicalism and cultural–social disintegration, interfaith activists, religious leaders and academics are now calling for the Indonesian society to "reclaim", "revive" and "return to" *Pancasila*. All these signify the hope that re–actualization of *Pancasila* can ultimately re–uniting the people, restoring the values of tolerance and upholding respect for the differences in Indonesia's multicultural society.

b. Promote the awareness of multiculturalism through education. This point could be started by introducing the character education model which focused on the tolerance and diversities appreciating. The utilizing of character education's learning model is expected able to reduce and eliminate the negative stereotype based on the cultural, religion and social differences. Practically, the implementation of character education should to appropriate with the idea of Thomas Lichona about three pillars of character education; as follow moral knowing, moral feeling and moral action. In addition, these points have supported by the habituation process in order to make these good character embedded in each students.

c. Utilize the existence of Islamic Education as learning and material lessons. The core of Islamic Education, actually, is about preaching and spreading the Islamic values through the educational platform. The contents of Islamic values here, it means about the efforts to establish peaceful live; to spread the social; religion and cultural equality; to preach about the tolerance; and to aware and appreciate the differences.

REFERENCES

Amin Abdullah, "*Pendidikan Agama Era Multikulturalis Multireligius*", (Jakarta: PSAP), 2005

1442 Fathul Muni'im, "*Pendidikan Karakter: Konstruksi Teoritik dan Praktik*", (Yogyakarta: Ar Ruz Media), 2011

A.J. Banks, "*Cultural Diversity and Education: Educations, Curriculum and Teaching*", (Boston: Allyn and Bacon), 1994

Charles Taylor, "*Multiculturalism and the Politics of Recognition*", (Princeton: Princeton University Press), 1992

E. Lee, "Taking Multicultural and Anti Racist Education Seriously", in *Rethinking Schools: An Agenda for Change*, (NY: New Press), 1995

Fathul Muni'im, "*Pendidikan Karakter: Konstruksi Teoritik dan Praktik*", (Yogyakarta: Ar Ruz Media), 2011

James A. Banks, Cherry A. McGee Banks, "*Multicultural Education: Issues and Perspective, Handbook of Research*", (America: University of Washington), 1993

John Santrock, "*Multicultural Education: A caring–centered, reflective approach*", (NY: McGraw–Hill), 2001

Margaret Paloma, "*Sosiologi Kontemporer",* (Jakarta: Rajawali Press), 1992

M. Ainul Yaqin, *"Pendidikan Multikultural Cross–Cultural Understanding*", (Yogyakarta: Nuansa Aksara), 2005

Ridwan Lubis, "*Meretas Wawasan & Praksis Kerukunan Umat Beragama di Indonesia*", (Puslitbang Departemen Agama RI), 2005

Sandra Dickerson, "*The Blind Men (Women) and the Elephant: A case for a comprehensive Multicultural Education Program at the Cambridge Rindge and Latin School*", (NY: Routledge), 1993

Sulalah, "*Pendidikan Multikultural: Didaktika Nilai Universalitas Kebangsaan*", (Malang: UIN Maliki Press), 2011.

Tilaar, "*Multikulturalisme: tantangan global Masa depan dalam Transformasi Pendidikan Nasional*", (Jakarta: Grasindo), 2004

Thomas Lichona, "*Education for Character: How Our School Can Teach Respect and Responsibility*", (NY: Bantam), 1991

Zakiyuddin Baidhawi, "*Pendidikan Agama Berwawasan Multikultural*", (Jakarta: Erlangga Press), 2005

Ekonomi Islam Minus Pengharaman Bunga: Studi atas Pemikiran Sjafruddin Prawiranegara (1911-1989)

Oleh: Jamal Abdul Aziz

Jurusan Syariah STAIN Purwokerto

Abstrak

Dalam pandangan Sjafruddin Prawiranegara ekonomi syariah dan bunga tidaklah bertentangan satu sama lain. Meskipun ia telah terlibat dalam gerakan ekonomi syariah ia masih memiliki pendapat bahwa bunga berbeda dengan riba dalam Islam, bunga yang wajar tidak sama dengan riba. Riba, dalam pandangannya, adalah keuntungan yang diperoleh dari transaksi yang bersifat eksploitatif dan penipuan. Jadi riba bisa terjadi dalam transaksi tunai atau kredit. Dalam pada itu, sistem ekonomi syariah sebenarnya adalah kegiatan ekonomi yang dibimbing dan diarahkan oleh norma-norma Islam. Di antara norma-norma Islam adalah kesetaraan dan kejujuran. Oleh karena itu, menurutnya di dalam sistem ekonomi Islam bisa saja terdapat pembungaan uang, asal bunga yang wajar. Sebaliknya, di dalam sistem ekonomi yang tanpa bunga bisa saja terjadi riba manakala di dalamnya masih terjadi eksploitasi dan penipuan.

Kata kunci: ekonomi Islam, bunga yang wajar, keadilan, motif ekonomi, prinsip ekonomi.

Abstract

In Sjafruddin Prawiranegara's view islamic economics and interest are not opponent each other. Although he has concerned in islamic economic movement he still has opinion that interest is different from riba in Islam, interest (normal interest, not compound one) isn't the same as riba. Riba, in his view, is the profit gained from exploitative and fraudulent transaction. So riba could happen in cash or credit transaction. By the way, islamic economic system actually is an economic activity guided and directed by islamic norms. Among the islamic norms are equality and honesty. Therefore, according to him in the Islamic economic system can be found interest, as long as reasonable interest. In contrast, in the economic system without interest usury could happen when in it is still going on exploitation and fraud.

Keywords: Islamic economics, reasonable interest, justice, economic motives, principles of economics.

A. Pendahuluan

Ekonomi Islam sebagai sebuah sistem memiliki beberapa ciri pokok yang membedakannya dengan sistem ekonomi lainnya (Barat), yakni: Seperangkat norma yang digali dari Qur`an dan sunnah Nabi yang mendasari kegiatan ekonomi, adanya konsep zakat yang dipandang sebagai dasar kebijakan fiskal yang islami, dan larangan terhadap bunga pinjaman yang kemudian dianggap sebagai dasar kebijakan moneter yang islami.[1443]

Larangan terhadap bunga pinjaman dalam ekonomi Islam didasarkan pada pemaknaan terhadap larangan riba yang secara berulang-ulang disebut dalam Qur`an.[1444] Mayoritas ulama mendefinisikan

1443 Timur Kuran, "The Economic System in Contemporary Islamic Thought: Interpretation and Assessment," dalam International Journal of Middle East Studies (IJMES), 18 (1986), hlm. 135. Bandingkan Muhammad Akram Khan, Issues in Islamic Economics, cet. 1 (Lahore: Islamic Publications Ltd., 1983), hlm. 11-2; Muhammad Nejatullah Siddiqi, "Islamizing Economics," dalam www.financeinislam.com, diakses 31 Agustus 2007.

1444 Q.S. al-Nisa` (4): 159-160; Q.S. Ali 'Imran (3): 130; dan Q.S. al-Baqarah (2): 275-280.

riba sebagai setiap tambahan yang dipungut dari debitur, sebesar apapun tambahan tersebut. Oleh karena bunga pinjaman pada hakikatnya adalah tambahan terhadap hutang pokok yang dipungut dari debitur, maka dengan serta merta kemudian dipahami bahwa bunga pinjaman sama dengan riba yang dilarang dalam Qur`an.[1445] Pemaknaan terhadap larangan riba seperti inilah yang kemudian menjadi paradigma moneter dalam ekonomi Islam. Oleh karena itu larangan terhadap bunga pinjaman, atau sering disebut dengan *zero rate of interest* (bunga nol persen), seolah menjadi aksioma yang mendasari sistem ekonomi Islam.

Berbeda dengan pandangan *mainstream* di atas adalah Sjafruddin Prawiranegara (1911-1989), mantan Menteri Keuangan (1946) dan mantan Gubernur Bank Sentral/Bank Indonesia (1951), memiliki pandangan unik tentang ekonomi Islam terutama ketika dikaitkan dengan ajaran tentang larangan terhadap bunga. Menurutnya, sistem ekonomi Islam adalah sistem ekonomi yang cara kerjanya didasari oleh prinsip ekonomi yang telah dipengaruhi dan dibatasi oleh ajaran-ajaran Islam. Di sini ia menekankan pengertian ekonomi Islam pada pengaruh ajaran Islam prinsip ekonomi yang menjadi pedoman bagi setiap kegiatan ekonomi yang bertujuan menciptakan alat-alat untuk memuaskan berbagai keperluan manusia.[1446]

Hal unik dalam pemikiran ekonomi Islamnya adalah penolakannya terhadap pengharaman bunga. Menurutnya bunga hakekatnya sama saja dengan keuntungan yang didapat dari jual beli. Jika jual beli dengan mengambil keuntungan dihalalkan oleh agama, manakala dilakukan dengan jujur dan suka rela, maka jual beli dan pinjam meminjam uang pun semestinya dihalalkan juga, jika dilakukan dengan sukarela oleh kedua belah pihak.[1447] Baginya tidaklah masuk akal melarang memperdagangkan uang, termasuk pinjam meminjam uang dengan memungut atau membayar uang jasa, bunga, rente, atau apapun namanya menurut tingkat yang ditentukan oleh pasar.[1448]

Dalam pandangan Sjafruddin Prawiranegara riba bukanlah sekedar setiap keuntungan yang diperoleh dari pinjaman uang atau dari kredit lain, akan tetapi riba adalah keuntungan yang diperoleh melalui transaksi atau perjanjian di mana salah satu pihak memanfaatkan posisi ekonominya yang kuat untuk mengambil keuntungan yang melewati batas dari pihak lainnya yang lemah. Jadi transaksi yang tidak berdasarkan suka sama suka, tetapi karena terpaksa menyetujui disebabkan tidak ada alternatif lain, maka keuntungan yang diperoleh oleh pihak yang berekonomi kuat tersebut adalah riba.[1449] Dengan demikian riba dalam pandangannya adalah segala keuntungan yang diperoleh dengan cara eksploitasi, yang biasanya terjadi terhadap pihak yang lemah secara ekonomi.

Pandangan Sjafruddin Prawiranegara unik karena sebagai orang yang sangat *concern* terhadap pengembangan ekonomi Islam, bahkan termasuk perintis awal di Indonesia,[1450] justru menolak pengharaman bunga. Selama ini ekonomi Islam selalu diidentikkan dengan pengharaman bunga, bahkan

---

1445 Bandingkan Rafīq Yūnus al-Miṣrī, *al-Jāmi' fī Uṣūl al-Ribā,* cet. 1 (Damaskus-Beirut: Dar al-Qalam–al-Dār al-Syāmiyyah, 1991), hlm. 9-10; M. Siddieq Noorzoy, "Islamic Laws on Riba (Interest) and Their Economic Implications," dalam *International Journal of Middle East Studies (IJMES),* 14 (1982), hlm. 3 dan 13.

1446 Sjafruddin Prawiranegara, "Apa yang dimaksud dengan Sistem Ekonomi Islam?" dalam Sjafruddin Prawiranegara, *Ekonomi dan Keuangan: Makna Ekonomi Islam (Kumpulan Karangan Terpilih),* Penyunting: Ajip Rosidi, cet. 2 (Jakarta: Pustaka Jaya, 2011), II: 301.

1447 Idem, "Uang dan Bank Ditinjau dari Segi Ekonomi dan Agama," dalam Prawiranegara, *Ekonomi dan Keuangan*, II: 349.

1448 *Ibid*., II: 350.

1449 Idem, "Apa yang Dimaksud", II: 320 dan 325.

1450 Sebelum tema ekonomi Islam menjadi wacana ilmiah di kalangan cendekiawan muslim internasional, sejak tahun 1970-an Sjafruddin Prawiranegara sudah mulai membincangkannya dalam berbagai forum. Pada tahun 1970, misalnya, ia menyampaikan ceramahnya di depan mahasiswa Akademi Uang dan Bank Jakarta yang diberi judul "Uang dan Bank Ditinjau dari Segi Ekonomi dan Agama" yang kemudian ditulis kembali dengan judul "Apakah yang Dimaksud dengan Sistem Ekonomi Islam?" dan "Hakikat Ekonomi Islam." Dalam tulisan ini ia menyoroti tentang makna riba ditinjau dari sudut teori ekonomi. Lihat M. Dawam Rahardjo, *Ekonomi Neo-Klasik dan Sosialisme Religius: Pragmatisme Pemikiran Ekonomi Politik Sjafruddin Prawiranegara,* cet. 1 (Jakarta: Mizan, 2011), hlm. 150.

sebagian kalangan menyebutnya sebagai ekonomi bebas bunga. Jadi seolah menjadi sesuatu yang paradoks manakala sebuah bangunan ekonomi Islam masih tetap mengakomodasi praktik pembungaaan uang. Apalagi latar belakang kemunculan gerakan ekonomi Islam di era modern ini salah satunya adalah karena penolakan sebagian besar umat Islam terhadap ekonomi konvensional yang berbasis bunga. Demikian juga kemunculan bank-bank Islam/syariah, dimotivasi oleh ketidakpuasan sekaligus penolakan kalangan *neo-revivalist* terhadap bank-bank konvesional yang berbasis bunga.[1451] Di sinilah letak keunikan pemikiran ekonomi Islam Sjafruddin Prawiranegara, yang penulis istilahkan dengan 'ekonomi Islam minus pengharaman bunga'.[1452]

Masalah pokok dalam tulisan ini adalah (1) bagaimanakah pemikiran Sjafruddin Prawiranegara (1911-1989) mengenai ekonomi Islam tanpa pengharaman bunga? dan (2) secara teoritis, bagaimanakah implikasi pemikirannya tersebut dalam pengembangan ekonomi Islam?

B. Biografi Singkat Sjafruddin Prawiranegara

Sjafruddin Prawiranegara dilahirkan di Anyar Kidul, Banten, pada tanggal 28 Februari 1911 sebagai anak kedua dari Raden Arsjad Prawiraatmadja yang waktu itu menjabat sebagai Camat.[1453] Ayahnya seorang *menak* Sunda sementara ibunya berdarah Minangkabau.[1454] Di dalam tubuhnya mengalir darah pejuang melawan penindasan dan kekerasan. Leluhurnya adalah bangsawan Minang yang dibuang ke Banten karena terlibat perang Paderi. Ayahnya sempat pula menjabat sebagai jaksa di Banten, tetapi karena terlalu dekat dengan rakyat maka ia dibuang oleh Belanda ke Jawa Timur (Ngawi, Madiun).[1455]

Prawiranegara dibesarkan dalam suasana menak tersebut. Pelajaran mengaji hanya ia peroleh di rumah dan pendidikan formalnya mencerminkan pendidikan anak-anak menak: Sekolah Dasar Eropa (Europosche Lagere School, ELS) tamat 1925, MULO (Meer Uitgebreid Lager Onderwijs) tamat 1928 di Madiun, AMS (Algemene Middelbare School) tamat 1931 di Bandung, dan Sekolah Tinggi Hukum (Rechtshogeschool) tamat 1939 di Batavia dan meraih gelar Meester in de Rechten.[1456]

Semua tingkatan tersebut dilalauinya tanpa turut serta dalam kegiatan-kegiatan pemuda nasional ataupun Islam. Pada waktu mahasiswa ia menjadi anggota USI (Unitas Studiosorum Indonesiensis), sebuah organisasi organisasi mahasiswa yang lebih merupakan forum pergaulan pelajar sekolah tinggi yang tidak menghiraukan keadaan sosial apalagi politik. Pesta disertai dengan dansa merupakan tradisi

---

1451 Abdullah Saeed, *Islamic Banking and Interest: A Study of the Prohibition of Riba and its Contemporary Interpretation* (Leiden-New York-Koln: E.J. Brill, 1996), hal. 8-12.

1452 Beberapa ulama atau cendekiawan muslim juga memiliki pandangan yang hampir sama dengan Sjafruddin Prawiranegara mengenai bolehnya bunga bank, seperti Mohammad Hatta, A. Hassan (1930-an), Kasman Singodimedjo (1960-an), dan belakangan Munawir Sjadzali (1980-an). Dalam konteks dunia Islam pandangan serupa disuarakan oleh Fazlur Rahman (1964), Muhammad Asad (1984), Sa'id al-Najjar (1989), Abdul Mun'im al-Namir (1989), dan sebagainya. Lihat pandangan mereka dalam Rahardjo, *Intelektual, Intelegensia, dan Perilaku Politik Bangsa: Risalah Cendekiawan Muslim,* cet. 3 (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 275-80; Saeed, *Islamic Banking,* hlm. 41-9. Patut dicatat bahwa tokoh-tokoh tersebut pada umumnya tidak *concern* terhadap ekonomi Islam, bahkan cenderung menolak apa yang disebut sebagai ekonomi Islam. Adapun Hatta, kendati ahli ekonomi, namun 'greget' pemikiran ekonomi Islamnya tidak terlalu kelihatan; sementara Hassan berlatarbelakang sebagai seorang ulama 'murni' yang pemikirannya lebih banyak didominasi oleh cara pandang hukum Islam (fikih), jelas tidak kelihatan juga pemikiran ekeonomi Islamnya. Lebih-lebih tokoh-tokoh seperti Rahman dan yang semacamnya, mereka jelas bukan berlatarbelakang ekonom, bahkan cenderung menolak konsep ekonomi Islam, karena mereka ini adalah golongan modernis yang lebih menekankan pada substansi ajaran, daripada simbol-simbol Islam. Di sinilah keunikan pandangan Sjafruddin Prawiranegara, meskipun semangat menggagas ekonomi Islam, namun tetap mebolehkan bunga.

1453 Ajip Rosidi, "Pengantar", dalam Sjafruddin Prawiranegara, *Islam sebagai Pedoman Hidup: Kumpulan Karangan Terpilih Jilid 1*, Peny. Ajip Rosidi, cet. 2 (Jakarta: Pustaka Jaya, 2011), hlm. 6.

1454 Dawam Rahardjo, *Ekonomi Neo-Klasik dan Sosialisme Religius: Pragmatisme Pemikiran Ekonomi Politik Sjafruddin Prawiranegara,* cet. 1 (Jakarta: Mizan, 2011), hlm. 65.

1455 J. Riberu, "Manusia Etis Sjafruddin Prawiranegara," dalam Lukman Hakiem dan Mohammad Noer (peny.), *Mr. Sjafruddin Prawiranegara Pemimpin Bangsa dalam Pusaran Sejarah*, cet. 1 (Jakarta: Harian Republika Bekerjasama dengan Panitia satu Abad Mr. Sjafruddin Prawiranegara (1911-1989), 2011), hlm. 4.

1456 Riberu, "Manusia Etis", hlm. 4.

dalam kegiatan organisasi ini. Oleh sebab itu Jusuf Wibisono (1910-1982) yang mengenalnya di masa AMS dan RHS sebagai teman sekolah kaget sekali ketika bertemu dengan Prawiranegara dalam satu partai yang sama dengan dirinya, Masjumi. Padahal teman-teman Prawiranegara pada umumnya bergabung dengan PSI.[1457]

Oleh karena itu pada masa mudanya Prawiranegara kurang mengenal perkembangan Islam, baik dalam hal pemikirannya maupun pergerakannya. Pergolakan di kalangan umat Islam yang terjadi pada masanya bagai berlalu begitu saja tanpa bekas pada dirinya. Ia bahkan banyak bergaul dalam kalangan orang-orang yang skeptis terhadap agama, yakni kalangan sosialis. Dari sinilah kita dapat memahami mengapa pada masa penjajahan Belanda dan Jepang tidak tampak adanya tulisan-tulisannya, berbeda dengan rekan-rekan seangkatannya di Masjumi.[1458]

Dalam masa 'isolasinya' itu, tampaknya terjadi juga pergolakan dalam dirinya. Apalagi ia mempunyai kecenderungan pada filsafat yang menyebabkan benaknya yang masih muda itu terus bertanya-tanya tentang ada tidaknya Tuhan, tentang asal kejadian serta tujuan hidup manusia, dan tentang berbagai masalah hidup. Ini terjadi terutama ketika ia bersekolah di RHS. Oleh karena itu atas inisiatifnya sendiri ia mulai mempelajari filsafat. Dahaganya akan jawaban terhadap pertanyaan-pertanyaan tersebut untuk sementara dapat dipenuhinya dengan bacaan dari buku-buku ahli ilmu alam, seperti Sir James Jeans. Dari bacaan tersebut ia dapat menemukan Tuhan dan sekali ini tumbuh, ia kemudian mempergunakannya sebagai bekal mempelajari Islam lebih jauh melalui buku-buku karya para sarjana Barat. Pada masa itu tidak menguasai bahasa Arab sama sekali. Peristiwa ini yang kemudian diikuti kejadian yang beruntun dalam hidupnya, seperti kematian ayahnya yang tiba-tiba pada tahun 1939, kejatuhan Belanda yang tiba-tiba pula baik di Eropa maupun di Indonesia, penderitaan rakyat yang luar biasa pada masa pendudukan Jepang, dan prokalmasi kemerdekaan bagaikan memberikan *husnul khatimah* pada dirinya.[1459]

Seperti Soekarno, pengetahuan keagamaan Prawiranegara tidak diperoleh melalui pendidikan tradisional, melainkan berdasarkan bacaan, terutama yang ditulis dalam bahasa Belanda dan Inggris. Qur`an dibacanya melalui terjemahan cendekiawan Ahmadiyah, Soedewo. Penggunaan literatur Ahmadiyah juga telah dilakukan Tjokroaminoto dan Soekarno. Oleh karena itu tidak mengherankan jika dalam analisisnya mengenai peranan Islam dalam pergolakan dunia, yang ditulis di Sumatera Barat pada tahun 1949, ia memahami Islam sebagaimana diwacanakan oleh Ahmadiyah, yakni Islam sebagai kekuatan ruhani, bukan sebagai kekuatan ekonomi sebagaimana kapitalisme dan komunisme. Islam dalam pandangannya justru bisa mendamaikan dua kekuatan dunia yang sedang bertarung dan saling menghancurkan tersebut. Jadi Islam, dalam pandangannya, adalah sebuah kekuatan pendamai, sesuai dengan namanya.[1460]

Pengalaman bekerja di Kementerian Keuangan telah membentuknya menjadi seorang ekonom. Dari pengalaman ini pula ia memperoleh pengetahuan mengenai masalah-masalah fiskal, terutama mengenai peranan perusahaan dan perorangan yang berpendapatan tinggi sebagai sumber penerimaan negara melalui pajak. Pemikiran ekonominya berpihak pada dunia usaha sebagai sumber peningkatan pendapatan masyarakat. Sebagai sarjana dan intelektual organik, ia juga mempelajari ideologi dan aliran pemikiran ekonomi mutakhir saat itu, seperti teori ekonomi Keynes yang pro-penanaman modal pemerintah. Jadi selain mempelajari sosialisme, ia juga mempelajari teori ekonomi arus utama yang sering disebut kapitalisme.[1461]

Ia kemudian terjun ke dunia politik pada masa awal kemerdekaan. Kawan-kawannya pada masa di USI yang kemudian dikenal sebagai golongan sosialis memberinya kesempatan berkarir di dunia politik.

1457 Rahardjo, *Ekonomi Neo-Klasik,* hlm. 69.
1458 *Ibid.,* hlm. 26.
1459 *Ibid.*
1460 Rahardjo, *Ekonomi Neo-Klasik,* hlm. 69-70.
1461 *Ibid.,* hlm. 70.

Pada saat itu ia ditunjuk sebagai Sekretaris Komite Nasional Indonesia (KNI) Wilayah Karesidenan Priangan. Kemudian karirnya berlanjut menjadi anggota pimpinan pusat KNIP (yang berfungsi sebagai badan legislatif sebelum terbentuknya parlemen). Waktu itu Sutan Sjahrir menjabat sebagai Ketua Badan Pekerja KNIP dan kemudian meminta kepada Prawiranegara untuk menjadi anggota Badan Pekerja yang keseluruhannya berjumlah 15 orang saja.[1462]

Ketika pada tanggal 3 Nopember 1945 Wakil Presiden Mohammad Hatta mengumumkan Maklumat No. X tentang perubahan pemerintahan dari presidensil menjadi parlementer dan oleh karena itu pemerintah kemudian menghimbau pembentukan partai-partai sebagai landasan demokrasi, maka anggota Badan Pekerja KNIP pun harus memilih partai yang akan dimasukinya. Kendati Prawiranegara memiliki banyak kesamaan pandangan dengan Sutan Sjahrir dan tahu pula bahwa keberadaannya di Badan Pekerja tersebut atas penunjukan Sjahrir dikarenakan persamaan pandangan tentang sosialisme, namun Prawiranegara akhirnya tidak masuk ke partai bentukan Sjahrir, Partai Sosialis. Ia justru memilih partai Islam, yakni Masjumi, setelah lama menimbang-nimbang.[1463]

Namun hubungan dengan Sjahrir tetap terjalin baik. Ketika Sjahrir dipercaya oleh Presiden untuk menyusun kabinet parlementer yang pertama ditawarkanlah kursi Menteri Keuangan kepada Prawiranegara. Akan tetapi ia menolak dengan alasan belum siap menerima tanggung jawab seberat itu dan ia pun mengajukan calon yang dianggap lebih tepat. Namun dalam Kabinet Sjahrir II ia duduk sebagai Menteri Muda Keuangan dan kemudian menjadi Menteri Keuangan pada masa Kabinet Sjahrir III. Sewaktu ia menjadi Menteri Keuangan inilah uang Republik Indonesia (ORI, Oeang Repoeblik Indonesia) yang pertama lahir, meskipun gagasannya sudah lama disampaikan kepada Wakil Presiden Mohammad Hatta pada waktu ia masih menjadi Sekretaris KNI Priangan dan Wapres pun sudah menyetjui. Keterlibatan itu karena situasi yang bergolak dengan datangnya NICA untuk menduduki kembali Indonesia.[1464]

Setelah berada di luar kabinet sebentar, yakni pada masa pemerintahan Amir Sjarifuddin, Prawiranegara masuk lagi menjadi Menteri Kemakmuran dalam Kabinet Hatta. Pada masa inilah Belanda melakukan agresi militer kedua dengan menduduki Yogyakarta dan berhasil menangkap para pemimpin Indonesia: Presiden Soekarno, Wakil Presiden Mohammad Hatta, dan beberapa orang Menteri. Pada waktu itu Prawiranegara sedang berada di Bukuttinggi. Sebelum ditangkap Presiden dan wakil Presiden mengirimkan telegram kepadanya yang isinya memberi kuasa kepadanya untuk mendirikan pemerintah darurat. Meskipun ternyata telegram itu tidak pernah sampai ke tangannya, namun ia tetap membentuk dan memimpin Pemerintah Darurat Republik Indonesia (PDRI). Dari pedalaman hutan di Sumatra ia melakukan komunikasi radio dengan para pejabat RI lainnya yang belum ditangkap Belanda. Ia juga menghubungi para pemimpin militer seperti Jenderal Sudirman, Kolonel T.B. Simatupang, Kolonel A.H. Nasution di Jawa, dan dengan pejabat lain di luar negeri, seperti Mr. A.A. Maramis di New Delhi.[1465]

Pendirian PDRI ini sungguh amat bersejarah dan besar artinya bagi keberlangsungan hidup Republik ini. Andaikata saat itu pemerintah darurat tidak berhasil dibentuk, sementara para pemimpin sudah ditawan, maka eksistensi Republik akan punah. Dampaknya akan sangat mempersulit perjuangan diplomasi di tingkat internasional, dan yang paling buruk terjadinya perang saudara akaibat politik *devide et impera.* Oleh karena itu Prawiranegara mesti dipandang sebagai tokoh yang sudah berhasil menyelamatkan eksistensi RI dari kejatuhan akibat agresi militer Belanda II. Pemerintahan PDRI tersebut dapat dibilang sah karena ada mandat dan benar-benar dibentuk dalam keadaan darurat yang memaksa. PDRI juga *legitimate* karena mendapat sokongan dari pemimpin dan rakyat, tidak hanya di Sumatra, tetapi di seluruh Indonesia. Panglima Besar Jenderal Sudirman adalah salah seorang mengakui dan

1462 Rahardjo, *Ekonomi Neo-Klasik,* hlm. 65; Rosidi, "Pengantar", hlm. 8.
1463 Rosidi, "Pengantar", hlm. 8.
1464 *Ibid.,* hlm. 8-9.
1465 Rosidi, "Pengantar", hlm. 9.

mengikuti perintah dari PDRI. Ketika itu ia menolak usulan beberapa perwira militer agar membentuk kabinet di Jawa. Ia dengan keras menolak: "lantas Pemerintah Darurat RI mau diapakan?" Ia tercatat sebagai Panglima Besar Angkatan Perang RI pada kabinet PDRI yang diumumkan oleh Prawiranegara pada 31 Maret 1949.[1466]

Pemerintahan PDRI berjalan lebih dari 200 hari, sampai Prawiranegara mengembalikan mandat kepada Soekarno dan Hatta, yaitu setelah tercapaikesepakatan perundingan Roem-Roijen. Pada awalnya terjadi keberatan dari para pemimpin, termasuk Prawiranegara dan Sudirman terhadap hasil perundingan tersebut. Keberatan itu terutama disebabkan karena pihak PDRI sebagai pemerintahan yang sah justru tidak diikutsertakan. Jenderal Sudirman mempertanyakan: bagaimana mungkin pemimpin di pengasingan dapat memberikan mandat kepada Moh. Roem sementara terdapat pemerintah darurat yang sah dan *legitimate*. Para perwira militer di sekitar Prawiranegara juga mendesak agar ia mengambil sikap keras terhadap perjanjian Roem-Roijen tersebut. Akan tetapi dengan penuh kebesaran hati ia datang ke Yogyakarta untuk mengembalikan mandat PDRI. Ia lebih memilih untuk meletakkan kepentingan bangsa dan negara serta keutuhan RI di atas segala-galanya. Di sinilah sikap kenegarawanan Prawiranegara ditunjukkan. Setelah Hatta membentuk Kabinet Hatta II, Prawiranegara pun tetap bersedia bergabung dengan menjabat sebagai Wakil Perdana Menteri.[1467]

Dalam kabinet pertama RIS yang dipimpin oleh Hatta sebagai Perdana Menteri, Prawiranegara ditunjuk sebagai Menteri Keuangan. Pada Bulan Maret 1950 selaku Menteri Keuangan ia membuat kebijakan sanering atau devaluasi yang kemudian terkenal dengan istilah 'gunting Sjafruddin'.[1468] Pada waktu itu ia dihadapkan pada setidaknya tiga permasalahan besar, yakni tekanan inflasi yang semakin mengkhawatirkan yang ditunjukkan dengan semakin melambungnya harga barang-barang kebutuhan; masih berlakunya uang merah (uang NICA) dan uang *De Javasche Bank* pasca diterbitkannya ORI sehingga jumlah uang beredar semakin meningkat; dan masih minimnya dana atau kas pemerintah. Untuk mengatasi itu semua Prawiranegara mengeluarkan kebijakan pemotongan uang merah dan uang De Javasche Bank dengan nilai pecahan minimum Rp. 5 menjadi dua bagian. Guntingan bagian kiri uang ditetapkan masih sah sebagai alat pembayaran, namun nilainya menjadi setengah dari nilai semula dan harus ditukarkan dengan uang kertas baru di bank dan di tempat-tempat lain yang ditunjuk sampai dengan batas waktu 16 April 1950. Sedangkan guntingan uang bagian kanan dinyatakan tidak berlaku lagi sebagai alat pembayaran semenjak 10 Maret 1950, namun dapat ditukar dengan obligasi negara sebesar setengah dari nilai semula dan akan dibayar 40 tahun kemudian dengan bunga 3% per tahun.[1469]

Kebijakan 'gunting Sjafruddin' ini juga berlaku bagi simpanan bank, namun tidak berlaku bagi uang pecahan dengan nilai 2,50 ke bawah. Kendati pada awalnya tidak mengenakkan namun kebijakan ini mampu membersihkan moneter, mengurangi jumlah uang beredar, menurunkan harga barang-barang kebutuhan dan menambah kas pemerintah dengan pinjaman wajib yang diperkirakan mencapai Rp. 1,5 miliar. Dampak dari kebijakan tersebut tidak hanya mengejutkan rakyat Indonesia, namun juga keluarganya sendiri. Konon Prawiranegara harus mengambil pinjaman di Kementerian Keuangan untuk sekedar menghidupi 8 anaknya dikarenakan nilai gajinya menjadi setengah dari yang seharusnya. Pinjaman tersebut baru dapat dilunasinya beberapa tahun kemudian.[1470] Sekali lagi ini menjadi teladan yang jarang ditemukan pada para pejabat negara saat ini.

Setelah RIS berakhir pada Bulan Agustus 1950 maka lahirlah Republik Kesatuan Indonesia melalui mosi di parlemen yang terkenal dengan sebutan 'Mosi Integrasi M. Natsir' karena diajukan oleh M.

1466 Adnan Buyung Nasution, "Benteng Republik di Masa Revolusi," dalam Hakiem dan Noer (peny.), *Mr. Sjafruddin Prawiranegara,* hlm. 29.

1467 *Ibid.,* hlm. 30.

1468 Rosidi, "Pengantar", hlm. 10.

1469 Darmin Nasution, "Peletak Fondasi Kemandirian Bank Indonesia," dalam Hakiem dan Noer (peny.), *Mr. Sjafruddin Prawiranegara,* hlm. 270.

1470 *Ibid.,* hlm. 271.

Natsir dan kawan-kawannya. Republik Kesatuan Indonesia menganut sistem parlementer dan yang dipercaya oleh Presiden Soekarno untuk membentuk kabinet yang pertama adalah M. Natsir. Dalam kabinet ini Prawiranegara ditunjuk sebagai Menteri Keuangan lagi. Meskipun pada mulanya mendapat mosi kepercayaan dari parlemen, namun tidak lama kemudian harus buabar juga. Kabinet berikutnya adalah koalisi antara Masjumi dan PNI dengan Perdana Menteri Dr. Soekiman (Masjumi) dan WakilPerdana Menteri Suwirjo (PNI), sehingga terkenal dengan sebutan Kabinet Su-Su. Pada waktu itu tahun 1951 Prawiranegara diminta oleh Perdana Menteri Soekiman agar mau diangkat menjadi Presiden *De Javasche Bank* (DJB) yang hendak dinasionalisasikan. Ia menjadi putera Indonesia pertama yang menjabat sebagai Presiden DJB yang ke-17 sekaligus sebagai Presiden DJB terkahir semenjak didirikan pada tahun 1828.[1471]

Selama menjabat sebagai Presiden DJB ia berhasil memuluskan rencana nasionalisasi DJB, di antaranya melalui program Indonesianisasi pegawai DJB. Hal ini dilakukan karena tenaga ahli perbankan waktu itu hampir seluruhnya orang Belanda. Program ini dilakukan melalui program pendidikan dan pelatihan operasionalisasi bank bagi WNI. Dengan keluarnya UU No. 11/1953 tentang Penetapan Undang-Undang Pokok Bank Indonesia pada tanggal 1 Juli 1953, DJB kemudian dilikuidasi dan sebagai gantinya dibentuk Bank Indonesia dengan Prawiranegara pula sebagai Gubernurnya yang pertama. Selama menjabat ia berhasil meletakkan pondasi kemandirian bank sentral dalam merumuskan dan melaksanakan kebijakan moneter. Ia telah menegaskan tentang pentingnya pemisahan bank sentral dari pemerintah agar bank sentral dapat memiliki wewenang penuh untuk bekerja secara otonom di dalam menjalankan tugasnya sebagaimana diamanatkan oleh undang-Undang. Menurutnya, apabila kekuatan politik diberi ruang untuk menguasai sistem keuangan maka akan membahayakan proses sirkulasi keuangan nasional.[1472]

Setelah habis masa jabatannya yang pertama, Prawiranegara terpilih kembali sebagai Gubernur BI untuk masa jabatan yang kedua, yakni pada masa Kabinet Ali Sastroamidjojo-Roem-Idham. Tetapi masa jabatan yang kedua ini tidak dipangkunya sampai selesai, karena ia terlibat dalam PRRI (Pemerintahan Revolusioner Republik Indonesia), bahkan sebagai Perdana Menterinya. Gerakan ini diprakarsai beberapa perwira TNI di Sumatra yang merasa tidak puas dengan kebijakan pembangunan pemerintah pusat dan menilai Presiden Soekarno telah menyalahi konstitusi dengan 'Konsepsi Presiden'-nya sendiri (21 Februari 1957),[1473] menunjuk dirinya sendiri sebagai formatur pembentukan kabinet,[1474] dan terlalu bernafsu membentuk Kabinet Gotong Royong dengan memasukkan PKI di dalamnya. PRRI menuntut agar Presiden Soekarno menghentikan penyelewengan konstitusi tersebut dengan membubarkan Kabinet Karya serta mengangkat Mohammad Hatta dan Hamengku Buwono IX sebagai formatur.[1475]

Peringatan PRRI, yang didukung oleh dewan daerah, tersebut bukannya ditanggapi dengan dialog dan perundingan, tetapi justru dengan mengirim pasukan perang. Militer yang dikirim pusat sebagian

---

1471 Rosidi, "Pengantar", hlm. 10; Nasution, "Peletak Fondasi," hlm. 272.

1472 Nasution, "Peletak Fondasi," hlm. 272.

1473 Pada waktu itu Presiden menyampaikan konsepsinya, tetapi diterima secara dingin, tentang Dewan Nasional yang ia bentuk yang berfungsi sebagai perantara antara kabinet dengan parlemen. Jadi ia telah membentuk sebuah lembaga negara yang penting, padahal Majelis Kinstituante masih bersidang untuk menentukan dasar dan sistem kenegaraan yang baru. Publik kemudian menilai bahwa tindakan Presiden tersebut telah melanggar konstitusi dan ini dinyatakan secara terbuka. Semenjak itu berbagai tekanan dan insinuasi dilancarkan kepada tokoh-tokoh yang dianggap menentang 'konsepsi presiden' tersebut. Waktu itu beberapa orang tokoh kemudian menyingkir ke Sumatra, termasuk Prawiranegara, yang mengambil cuti sebagai Gubernur BI. Lihat Taufik Abdullah, "Dalam Ironi Sejarah: dari PDRI ke RPI," dalam Hakiem dan Noer (peny.), *Mr. Sjafruddin Prawiranegara,* hlm. 97.

1474 Pada waktu itu setelah menghadapi berbagai tantangan akhirnya Kabinet Ali Sastroamidjojo mengembalikan mandat kepada Presiden Soekarno. Setelah Suwirjo, tokoh PNI, gagal membentuk kabinet, Presiden Soekarno menunjuk seorang warganegara yang kebetulan bernama Soekarno sebagai formateur. Kemudian is menunjuk Ir. Djuanda sebagai Perdana Menteri. Tindakannya ini mrppengingkaran terhadap konstitusi karena Presiden telah mengambil kekuasaan ke tangannya. Lihat *Ibid.,* hlm. 96-7.

1475 Rosidi, "Pengantar", hlm. 10-11.

sudah disusupi PKI. Mereka menyerbu kubu-kubu PRRI tanpa ampun. Semua angkatan (darat, laut, dan udara bahkan termasuk kepolisian dan Brimob) dikerahkan. Kedudukan PRRi di Padang, Bukuttinggi, dan Riau dibombardir. Pada saat yang sama rekan-rekan mereka di dewan daerah Sulawesi (Permesta) juga mengalami pukulan yang sama. Menurut catatan sejarah, inilah eksperimen militer terbesar pertama pasca perang dengan penjajah.sejak itulah terjadi perang saudara, sesama pejuang yang dulunya bersama-sama melawan penjajah. Rezim Jakarta menganggapPRRI sebagai pemberontak sementara pihak PRRI sendiri menyebutnya sebagai ikhtiar terakhir atau koreksi total terhadap rezim inkonstitusional.[1476]

Pada waktu itu Prawiranegara yang yang sangat mencemaskan terjadinya perang saudara juga semakin sulit mengontrol faksi militer di PRRI. Ketika PRRI semakin terdesak Prawiranegara bersama pendukungnya harus mencariperlindungan ke hutan. Pada tahun 1961 ketika keluar Keppres 449/1961 yang memberikan amnesti dan abolisi kepada semua yang terlibat PRRI/Permesta, Prawiranegara akhirnya keluar dari persembunyiannya di hutan dan menyerahkan diri. Namun ternyata ia dan para pemimpin PRRI/Permesta lainnya tetap ditahan sesampainya di Jakarta dalam "Karantina Politik" untuk batas waktu yang tidak ditentukan. Atas dasar Peperpu Keadaan Bahaya No. 23/1959, Prawiranegara diisolir di Cipayung dan kemudian dipindahkan ke Colo dekat Magelang. Kondisi kehidupannya begitu memprihatinkan karena semua pensiun tidak diberikan (tanpa ada dasar hukum peraturan yang jelas). Oleh karena kondisi yang sedemikian parah ini ia sampai berkirim surat ke Soekarno agar memperbolehkan dirinya mengasingkan ke luar negeri jika ia sudah tidak diinginkan tinggal di negeri sendiri. Namun permintaan tersebut ditolak oleh pemerintah.[1477]

Sahabat-sahabat Prawiranegara terus memintanya agar meminta maaf pada Soekarno secara pribadi agar sikapnya melembek dan bisa memperlakukannya secara lebih manusiawi. Namun ia teguh pada prinsipnya. Ia menolak meminta maaf kepada Soekarno, karena ia menganggap tidak memiliki kesalahan pribadi kepada Soekarno. Setelah berakhirnya masa SOB, Prawiranegara bersama beberapa pemimpin lainnya dimasukkan dalam rumah tahanan militer atas dasar Penpres No. 3/1962 yang diperbarui dengan Penpres No. 11/1963 tentang Pemberantasan Kegiatan Subversif. Ketika Orde Lama jatuh, nama baik Prawiranegara tidak kunjung direhabilitasi oleh Orde Baru, kondisi perekonomiannya pun tetap buruk.[1478]

Pada tahun 1983 ia diminta untuk menjadi Ketua Umum Korps Mubaligh Indonesia (KMI). Meskipun pada mulanya ia enggan, tetapi tawaran tersebut diterima juga dengan beberapa syarat yang diajukannya.[1479] Prawiranegara meninggal pada tanggal 15 Februari 1989.

C. Ekonomi Islam dalam Pandangan Sjafruddin Prawiranegara

Prawiranegara sendiri pertama kali membahas persoalan-persoalan ekonomi Islam dalam prasaran yang diedarkan pada International Economic Conference yang bertemakan: *The Moslem World and the Future Economic Order* di London pada Bulan Juli 1977 yang diselenggarakn oleh Islamic Council of Europe. Prasaran tersebut diberinya judul: "Is there Particular Islamic Concept of System?" Namun sebelum tema ekonomi Islam menjadi wacana ilmiah di kalangan cendekiawan muslim internasional maupun nasional mulai 1970-an, Prawiranegara sudah sudah mulai membincangkannya sebelum itu. Ia mulai membahas persoalan-persoalan ekonomi Islam pada tahun 1967 dalam pidatonya di depan HUSAMI (Himpunan Pengusaha Muslim Indonesia), di mana pada waktu itu ia menjadi ketuanya. Pidatonya tersebut diberinya judul "Asas-Asas dan Kaidah-Kaidah Islam Mengenai Soal-Soal

1476 Mestika Zed, "Politics of Memory Sjafruddin Prawiranegara dalam Dua Zaman: PDRI dan PRRI," dalam Hakiem dan Noer (peny.), *Mr. Sjafruddin Prawiranegara,* hlm. 442-3.

1477 Nasution, "Benteng Republik di Masa Revolusi," dalam Hakiem dan Noer (peny.), *Mr. Sjafruddin Prawiranegara,* hlm. 32-3.

1478 *Ibid.*, hlm. 33.

1479 *Ibid.*

Ekonomi".[1480]

Menurut Sjafruddin Prawiranegara sesungguhnya tidak ada pebedaan fundamental antara sistem ekonomi Islam dengan sistem ekonomi lainnya, karena dasar dari setiap sistem ekonomi sama saja, yakni:[1481]

1. Tujuan dari setiap sistem ekonomi adalah mencari pemuasan dari berbagai keperluan hidup masyarakat, baik keprluan hidup perseorangan maupun masyarakat secara keseluruhan.
2. Setiap sistem ekonomi bekerja menurut prinsip atau motif ekonomi yang menyatakan bahwa setiap orang atau masyarakat tidak akan mau bekerja lebih berat dan lebih lama daripada yang semestinya dalam rangka memenuhi keperluan-keperluannya tersebut. Atau dengan ungkapan yang lebih tegas: setiap orang atau masyarakat akan berusaha mencapai hasil yang sebesar-besarnya dengan biaya yang serendah-rendahnya dan dalam waktu yang sesingkat-singkatnya.

Sistem ekonomi Islam sendiri, menurut Prawiranegara, adalah sistem ekonomi yang beroperasinya didasari oleh prinsip ekonomi di mana prinsip ekonomi ini dibatasi oleh nilai-nilai syariah Islam. Jadi islami dan tidaknya sebuah sistem ekonomi bergantung pada seberapa besar pengaruh nilai-nilai Islam terhadap prinsip ekonomi yang menjadi pedoman bagi setiap kegiatan ekonomi.[1482] Dalam pandangan Prawiranegara, motif ekonomi pada hakikatnya adalah hawa nafsu itu sendiri, nafsu akan benda, kerakusan, dan ketamakan manusia. Oleh karena itu masyarakat yang anggota-anggotanya senantiasa berbuat menurut motif ekonomi adalah masyarakat yang biadab. Akan tetapi masyarakat di mana Islam merupakan kekuatan yang hidup dan nyata, motif ekonomi bukanlah hukum fundamental dalam usaha manusia. Pertimbangan-pertimbangan agama, yang menurut ilmu ekonomi hanyalah faktor yang kadang-kadang mempengaruhi motif ekonomi, lebih diutamakan daripada motif ekonomi itu sendiri.[1483]

Nilai-nilai yang mendasari bekerjanya sistem ekonomi Islam menurut Prawiranegara adalah sebagai berikut:[1484]

1. Larangan berlebih-lebihan dan melampaui batas sebagaimana firman Allah:[1485]

   يَا بَنِي آَدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ

2. Larangan menimbun kekayaan yang merugikan masyarakat, sebagaimana ayat berikut:[1486]

   وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ

3. Pada sebagian kekayaan dan harta kita ada hak orang-orang miskin, yakni dalam bentuk kewajiban membayar zakat, sebagaimana firman Allah:[1487]

   وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ

4. Larangan berlaku boros dan makan harta orang lain dengan cara yang batil meskipun hanya sebesar biji zarrah, sebagaimana ayat-ayat berikut:[1488]

1480 *Ibid.,* hlm. 147-8.

1481 Sjafruddin Prawiranegara, "Apa yang Dimaksud dengan Sistem Ekonomi Islam?" dalam *Ekonomi dan Keuangan: Makna Ekonomi Islam (Kumpulan Karangan Terpilih Jilid 2),* peny. Ajip Rosidi, cet. 2 (Jakarta: Pustaka Jaya, 2011), hlm. 298.

1482 *Ibid.,* hlm. 301.

1483 Prawiranegara, "Motif atau Prinsip Ekonomi Diukur Menurut Hukum-Hukum Islam," dalam *Ekonomi dan Keuangan: Makna Ekonomi Islam (Kumpulan Karangan Terpilih Jilid 2),* peny. Ajip Rosidi, cet. 2 (Jakarta: Pustaka Jaya, 2011), hlm. 60.

1484 *Ibid*., hlm. 313-8.

1485 Q.S. al-A'raf (7): 31.

1486 Q.S. al-Tawbah (9): 34.

1487 Q.S. al-Ma'arij (70): 24-25.

1488 Q.S. al-Zalzalah (99): 7-8; Q.S. al-Nisa` (4): 29; dan Q.S. al-Baqarah (2): 188.

فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ○

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا○

وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ○

Cara yang batil atau curang antara lain dengan:[1489]

a. Penipuan, misalnya dengan sengaja salah dalam menimbang, menakar, atau mengukur sebagaimana firman Allah:[1490]

...وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ

b. Tidak menepati janji atau melanggar sumpah, sebagaimana ayat berikut:[1491]

وَلَا تَكُونُوا كَالَّتِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَاثًا تَتَّخِذُونَ أَيْمَانَكُمْ دَخَلًا بَيْنَكُمْ أَنْ تَكُونَ أُمَّةٌ هِيَ أَرْبَى مِنْ أُمَّةٍ إِنَّمَا يَبْلُوكُمُ اللَّهُ بِهِ وَلَيُبَيِّنَنَّ لَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ

وَلَا تَتَّخِذُوا أَيْمَانَكُمْ دَخَلًا بَيْنَكُمْ فَتَزِلَّ قَدَمٌ بَعْدَ ثُبُوتِهَا وَتَذُوقُوا السُّوءَ بِمَا صَدَدْتُمْ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَلَكُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ○

c. Pencurian, sebagaimana ayat:[1492]

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

d. Perbuatan lain yang bertujuan mengambil alih hak orang lain secara tidak benar.

5. Allah menghalalkan jual beli dan mengharamkan riba. Jual beli yang bersih yang didasarkan atas suka sama suka di antara penjual dan pembeli itulah yang dihalalkan. Sedangkan jual beli yang tidak didasari oleh suka sama suka itu yang dilarang. Sebagaimana firman Allah:[1493]

قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا

D. Penolakan Sjafruddin Prawiranegara terhadap Pengharaman Bunga

Pokok pangkal pengharaman bunga adalah pandangan umumnya ulama bahwa setiap tambahan atau keuntungan dari kredit yang berupa peminjaman uang adalah haram. Akan tetapi keuntungan yang diperoleh dari penjualan barang, betapapun tingginya bahkan kendati keuntungan tersebut diperoleh dari penjualan kredit, dipandang halal, karena dasarnya adalah jual beli barang. Menurut Prawiranegara pandangan semacam ini tidak rasional, sebab baik meminjamkan uang maupun menjual barang secara kredit keduanya sama-sama hutang yang dinyatakan dalam nilai uang dan untung yang didapatkannya pun sama-sama berupa uang juga, jika tidak diperjanjikan lain. Jadi sifat keuntungan yang diperoleh dari pinjaman uang maupun barang sesungguhnya sama saja. Jika yang satu dinamakan riba, maka yang lainnya pun juga semestinya dinamakan riba juga dan diharamkan.[1494]

Prawiranegara berpandangan bahwa kriteria atau ukuran riba bukanlah keuntungan yang diperoleh dari pinjaman uang, atau dari kredit lain. Riba adalah setiap keuntungan yang diperoleh dari transaksi atau perjanjian di mana salah satu pihak menyalahgunakan posisi ekonominya yang kuat untuk mengambil keuntungan yang melampaui batas dari lawannya yang lemah. Transaksi yang tidak didasarkan atas

1489 Prawiranegara, "Apa yang Dimaksud dengan Sistem Ekonomi Islam?" hlm. 316-7.
1490 Q.S. al-An'am (6): 152.
1491 Q.S. al-Nahl (16): 92 dan 94.
1492 Q.S. al-Ma`idah (5): 38.
1493 Q.S. al-Baqarah (2): 275.
1494 *Ibid.,* hlm. 319-20.

suka sama suka, tetapi didasarkan atas keterpaksaan salah satu pihak untuk menyetujui perjanjian dikarenakan dikarenakan ia tidak melihat alternatif lain, maka keuntungan yang diperoleh adalah riba. Jadi riba adalah segala macam keuntungan yang pada lahirnya sah menurut hukum, tetapi substansinya adalah eksploitasi secara halus, tidak dengan paksaan fisik.[1495]

Beberapa alasan rasional yang diajukan Prawiranegara untuk mendukung pandangannya tentang tidak samanya bunga dengan riba dan oleh karenanya tidak mungkin dilarang dalam Qur`an dan hadis adalah sebagai berikut:[1496]

1. Bunga adalah sesuatu yang sesuai dengan fitrah manusia dan dibenarkan oleh Allah, karena pada dasarnya manusia berhak:

   a. Memiliki hasil karyanya, memetik dan menikamti buahnya.

   b. Menukar miliknya tersebut dengan milik orang lain sepanjang dilakukakan atas dasar suka sama suka.

   c. Meminjamkannya kepada orang lain, baik secara cuma-cuma ataupun dengan imbalan yang disebut sewa atau istilah lain seperti bunga dan interest.

   Hal yang tidak rasional di sini adalah kalau orang menyewakan barang boleh memungut uang sewa, tetapi kalau meminjamkan uang sebagian besar ulama tidak membolehkan memungut uang jasanya jika dinamakan bunga. Akan tetapi kalau dinamakan sevice fee, sebagaimana yang digunakan oleh Bank Pembangunan Islam dalam pembiayaannya, maka dibolehkan.

2. Riba tidak identik dengan bunga. Bunga sama dengan uang sewa, namun jika uang sewa dipungutnya terlalu tinggi maka ia bisa berubah menjadi riba, dari halal menjadi haram. Sama seperti keuntungan dalam jual beli, jika salah satu pihak memanfaatkan kesulitan pihak lainnya demi mendapatkan keuntungan yang luar biasa atau menekan harganya serendah mungkin hingga memberatkan pihak lainnya, maka keuntungan yang tadinya halal tersebut bisa berubah menjadi riba yang terlarang. Singkatnya riba adalah keuntungan, baik berupa uang, barang, ataupun jasa yang diperoleh dengan cara-cara yang melanggar perikemanusiaan, yaitu kalau kita berdagang semata-mata didorong oleh nafsu untuk memperoleh keuntungan, maka keuntungan itu adalah riba.

3. Tafsir yang salah mengenai bunga yang diidentikkan dengan riba hanya mengaburkan pandangan dan pengertian kita tentang tujuan Islam yang sebenarnya. Bunga, keuntungan, baik dari dagang ataupun dari pinjaman, adalah halal. Akan tetapi *excessif profit* (termasuk *excesssif interest*), yakni keuntungan berlebihan yang didapat dari pelanggaran terhadap perikemanusiaan dan perusakan terhadap alam adalah riba yang sesungguhnya yang dilarang oleh Allah. Jadi riba adalah segala bentuk keuntungan yang diperoleh dengan:

   a. Penindasan dan pemerasan terhadap sesama manusia *(exploitation de l'homme par l'homme)*

   b. Penyalahgunaan alam oleh manusia *(abus de la nature par l'homme)*

   Riba hanya bisa dicegah kalau manusia tujuan hidupnya adalah mengabdi kepada Tuhan dan berbuat baik kepada sesama sebagaimana diajarkan dalam Qur`an dan hadis.

E. Implikasi Konsep Ekonomi Islam Minus Pengharaman Bunga terhadap Pengembangan Lembaga Keuangan Syariah

Dalam konteks ekonomi Islam Prawiranegara menganjurkan dua prinsip: pertama, kredit dengan tingkat bunga yang wajar sebagai imbalan terhadap pemakaian uang; dan kedua, perdagangan yang

1495 *Ibid*., hlm. 320-1 dan 325.
1496 Prawiranegara, "Hakikat Ekonomi Islam," hlm. 399-404.

adil *(fair trade)*. Kedua prinsip tersebut ibarat dua sisi mata uang yang saling terkait satu sama lain. Perkreditan harus didasarkan pada pembagian keuntungan yang adil. Demikian pula perdagangan harus mengandung prinsip pembagian keuntungan dan pemanfaatan yang adil antara produsen, pedagang, dan konsumen.[1497]

Baginya pokok ajaran dalam ekonomi Islam bukan terletak pada penolakan bunga yang kemudian menjurus pada masalah pengelolaan uang, tepai justru pada aktivitas perdagangan karena di dalamnya terkandung berbagai masalah sikap dan perilaku yang berkenaan dengan moral dan etika. Alat analisisnya adalah konsep riba yang ditafsirkan sebagai suatu sistem yang eksploitatif. Oleh karena itu ia tidak terlalu memperhatikan proyek perbankan Islam yang bebas bunga. Kecenderungan ekonomi Islam semacam ini menimbulkan citra bahwa ekonomi Islam identik dengan sistem perbankan non-ribawi atau perbankan bebas bunga.[1498]

Jadi, substansi ajaran tentang larangan riba dalam Islam dalam pandangan Prawiranegara bukan dalam bentuk penolakan terhadap bunga, tetapi lebih pada sistem ekonomi dan perdagangan yang bersifat eksploitatif sebagaimana telah dijelaskan di atas. Di sisi lain sistem ekonomi Islam baginya adalah sebuah sistem ekonomi yang digerakkan oleh prinsip dan motif ekonomi yang didasari ajaran moral dan etika Islam. Sehingga motif ekonominya bukan didasari oleh kerakusan dan praktik ekonominya pun tidak eksploitatif dan curang.

Dengan substansi ajran tentang ekonomi Islam semacam itu, ia tidak menganggap bunga uang sebagai problem yang harus dihapuskan dalam sistem ekonomi Islam sepanjang bunga tersebut wajar dan tidak eksploitatif. Oleh karena itu baginya bisa saja sistem ekonomi Islam tetap mengakomodasikan sistem bunga sepanjang sistem bunga tersebut mencerminkan pembagian keuntungan yang adil antara kreditur dan debitur.

Jika demikian halnya, maka paradigma *zero rate of interest* (bunga nol persen) yang dianut oleh lembaga-lembaga keuangan syariah, khususnya perbankan, sepanjang mengikuti jalan pikiran Prawiranegara, perlu ditinjau ulang validitas (kesyariahannya) dan efektifitasnya. Di satu sisi 'doktrin' haramnya bunga selama ini menjadi hambatan yang serius dalam penciptaan produk-produk bank syariah, baik dari aspek funding ataupun financing. Pada sisi yang lain aplikasi produk-produk bank syariah yang selama ini berjalan perlu juga dievaluasi apakah betul-betul terbebas dari segala bentuk eksploitasi dan pencederaan terhadap nilai-nilai syariah, dan pada saat yang sama memberikan rasa keadilan bagi para pihak yang terlibat dalam akad-akad perbankan tersebut.

Adanya hambatan penciptaan produk bank oleh paradigma *zero rate of interest* dapat dilihat dari adanya upaya untuk mengalihkan yang senyatanya menjadi akad lain yang terkesan dipaksakan pada kebanyakan produk-produk bank syariah. Pada aspek funding, misalnya produk deposito mudarabah, dalam produk ini terjadi pengalihan dari akad hutang piutang (qard), antara nasabah sebagai kreditur dengan pihak bank sebagai debitur, menjadi akad kerjasama bagi hasil dalam bentuk mudarabah, di mana nasabah sebagai sahib al-mal dan bank sebagai mudarib. Alasan pengalihannya tentu saja karena kalau akad hutang piutang yang digunakan, maka segala bentuk keuntungan yang diperoleh oleh pihak nasabah, selaku kreditur, akan dianggap sebagai bunga yang dihukumi sama dengan riba, haram. Bahkan kendati sekecil apapun bunga itu. Akan tetapi jika akad kerjasama bagi hasil (mudarabah) yang digunakan, maka keuntungan yang diperoleh oleh nasabah, selaku sahib al-mal, akan dihukumi sebagai bagi hasil yang dihalalkan oleh agama.

Padahal substansi depositonya sesunguhnya tidak pernah berubah hanya karena akad formalnya dirubah, sama-sama mendapatkan prosentase keuntungan dari uang yang disimpan di bank. Kalaupun dianggap sebagai akad kerjasama bagi hasil, faktanya nasabah tidak pernah tahu persis berapa keuntungan

1497 Rahardjo, *Ekonomi Neo-Klasik*, hlm. 156.
1498 *Ibid.,* hlm. 164.

bersih yang diperoleh pihak bank dari membisniskan dananya tersebut sebagai dasar penghitungan berapa bagi hasil yang mestinya diperoleh. Ia tahunya hanya mendapatkan prosentas tertentu pada tiap bulan, bahkan nilai nominalnya pun biasanya sama dari bulan ke bulan. Sehingga memang hampir tidak ada bedanya dengan bunga tetap. Di sini tampak adanya upaya menyiasati pelarangan bunga dengan mengalihkan akad hutang piutang kepada akad kerjasama bagi hasil. Seolah-olah kalau tidak boleh masuk dari pintu depan bisa dicoba lewat pintu samping atau bahkan pintu belakang.

Pada aspek financing demikian juga. Bagaimanapun juga produk pembiayaan, atau kredit dalam bank konvensional, jelas merupakan akad hutang piutang (qard) jika dilihat dari perspektif fikih, bank berperan sebagai kreditur sementara nasabah sebagai debiturnya. Akan tetapi kalau akad ini yang digunakan oleh bank syariah, maka bank tidak akan mendapatkan keuntungan apapun dan halini tidak boleh terjadi dalam sebuah mekanisme kerja perbankan. Setiap pembiayaan harus dapat memberikan keuntungan bagi bank, karena hanya dengan cara seperti itulah bank bisa hidup. Oleh karena itu akad hutang piutang yang menjadi karakter dasar dari produk pembiayaan tersebut harus dialihkan menjadi akad lain yang dapat mengabsahkan keuntungan yang diperoleh oleh pihak bank. Kemudian ditemukanlah setidak-tidaknya empat akad, yakni jual beli murabahah, musyarakah, mudarabah, dan ijarah.

Keempat akad tersebut kemudian dijadikan sebagai landasan akad bagi produk-produk pembiayaan bank syariah sebagai pengganti bagi akad hutang piutang yang tidak menguntungkan tersebut. Untuk pembiayaan konsumtif biasanya yang digunakan adalah akad jual beli murabahah atau pada kasus tertentu dapat juga menggunakan akad ijarah. Sementara pembiayaan produktif biasanya menggunakan akad kerjasama bagi hasil, musyarakah atau mudarabah. Keuntungan yang didapat oleh pihak bank menjadi sah, secara fikhiyah, atas dasar keempat akad tersebut. Jika menggunakan akad jual beli murabahah, keuntungan yang diperoleh dinamakan margin keuntungan (murabahah); jika ijarah yang digunakan, keuntungannya adalah dalam bentuk ujrah *(fee)*; sedangkan jika musyarakah atau mudarabah yang digunakan maka keuntungannya dinamakan dengan bagi hasil.

Tidak berbeda dengan kasus pengalihan akad pada produk funding di atas, pengalihan akad pada produk financing ini juga lebih tampak formal artifisial daripada substansinya. Jadi sekedar akad formalnya dirubah, tidak serta merta substansi akad yang mendasari pembiayaan tersebut menjadi berubah. Dalam praktiknya akad hutang piutang yang merupakan karakter pokok (substansi) dari produk pembiayaan tersebut tetap lebih dominan. Tetap saja nasabah harus mengangsur pengembalian modal yang digunakannya tersebut ditambah dengan prosentase tertentu pada tiap bulannya, dan biasanya bersifat tetap nilai nominalnya. Lalu di manakah perbedaan substantifnya dengan kredit yang berbunga?

F. Penutup

Dalam pandangan Sjafruddin Prawiranegara (1911-1989) kekhasan ekonomi Islam terletak pada aspek usaha ekonominya, bukan pada ilmu ekonomi itu sendiri. Pada usaha ekonomi inilah terletak aspek praktikal dari kegiatan ekonomi yang didorong oleh motif, prinsip, dan tujuan ekonomi. Dalam ekonomi Islam motif, prinsip, dan tujuan ekonomi tersebut senantiasa diarahkan dan dibatasi oleh nilai-nilai Islam seperti keadilan, kejujuran, perintah membayar zakat, larangan makan babi, berjudi, minum minuman keras, berzina, dan sebagainya. Demikian pula dengan sistem ekonomi Islam, kekhasannya terletak pada prinsip atau motif ekonominya. Jika motif ekonomi pada sistem ekonomi konvensional adalah untuk mendapatkan hasil sebesar-besarnya dengan biaya atau tenaga sekecil-kecilnya dan dalam waktu seingkat-singkatnya, maka motif ekonomi dalam sistem ekonomi Islam, kendati tidak ditolak sama sekali, namun selalu diarahkan dan dibimbing oleh nilai-nilai syariah.

Adapun mengenai pengharaman riba ia menegaskan bahwa riba tidak sinonim dengan keuntungan yang timbul dari transaksi kredit (utang piutang). Bunga, sepanjang bersifat wajar dan tidak eksesif, adalah sesuatu yang sesuai dengan fitrah manusia dan dibenarkan oleh Allah. Bunga sama dengan uang

sewa, namun jika uang sewa dipungutnya terlalu tinggi maka ia bisa berubah menjadi riba, dari halal menjadi haram. Sama seperti keuntungan dalam jual beli, jika salah satu pihak memanfaatkan kesulitan pihak lainnya demi mendapatkan keuntungan yang luar biasa atau menekan harganya serendah mungkin hingga memberatkan pihak lainnya, maka keuntungan yang tadinya halal tersebut bisa berubah menjadi riba yang terlarang. Singkatnya riba dalam pandangannya adalah penindasan dan pemerasan terhadap sesama manusia *(exploitation de l'homme par l'homme)* dan penyalahgunaan alam oleh manusia *(abus de la nature par l'homme).*

Jadi jika pemikiran ekonomi Islam mainstream pada umumnya dicirikan oleh tiga hal pokok, yakni (1) moral dan etika yang mendasari kegiatan ekonomi, (2) penolakan terhadap bunga, dan (3) zakat; maka ciri pokok bangunan ekonomi Islam Prawiranegara hanya dua, yakni yang pertama dan yang terakhir. Oleh karena itu penulis menyebutnya sebagai ekonomi Islam minus pengharaman bunga.

Implikasi dari pandangannya tersebut dalam konteks pemikiran ekonomi Islam ia tidak terlalu memperhatikan aspek keuangannya akan tetapi lebih banyak perhatiannya tertuju pada perdagangan yang sedapat mungkin dilandasai oleh nilai-nilai syariah. Dalam konteks lebih spesifik konsep ekonomi Islamnya yang minus pengharaman bunga dapat menjadi alternatif dan koreksi ulang terhadap lembaga-lembaga keuangan syariah yang selama ini menjadikan doktrin pengharamn bunga sebagai sebuah aksioma yang tidak bisa digugat. Faktanya paradigma seperti ini justru menjadi hambatan dalam penciptaan produk yang inovatif dan kreatif. Pengabsahan penghasilan bank harus dilakukan dengan jalan 'memutar', yakni melalui pengalihan akad dari yang lazim kepada yang tidak lazim demi mencapai legalitas formal kehalalan penghasilan bank, kendati secara substansial tidak berbeda.

DAFTAR PUSTAKA

A. Primer

Prawiranegara, Sjafruddin. *Islam sebagai Pedoman Hidup: Kumpulan Karangan Terpilih Jilid I.* Jakarta: Pustaka Jaya, 2011.

___. *Ekonomi dan Keuangan: Makna Ekonomi Islam (Kumpulan Karangan Terpilih Jilid II).* Jakarta: Pustaka Jaya, 2011.

___. "Motif dan Prinsip Ekonomi Diukur Menurut Hukum-Hukum Islam: Herorientasi di Lapangan Pembangunan Ekonomi," dalam Sjafruddin Prawiranegara, *Ekonomi dan Keuangan: Makna Ekonomi Islam (Kumpulan Karangan Terpilih Jilid II).* Jakarta: Pustaka Jaya, 2011.

___. "Apa yang Dimaksud dengan Sistem Ekonomi Islam?" dalam Sjafruddin Prawiranegara, *Ekonomi dan Keuangan: Makna Ekonomi Islam (Kumpulan Karangan Terpilih Jilid II).* Jakarta: Pustaka Jaya, 2011.

___. "Hakikat Ekonomi Islam," dalam Sjafruddin Prawiranegara, *Ekonomi dan Keuangan: Makna Ekonomi Islam (Kumpulan Karangan Terpilih Jilid II).* Jakarta: Pustaka Jaya, 2011.

B. Sekunder

Abdullah, Taufik. "Dalam Ironi Sejarah: dari PDRI ke RPI," dalam Lukman Hakiem dan Mohammad Noer (peny.), *Mr. Sjafruddin Prawiranegara Pemimpin Bangsa dalam Pusaran Sejarah.* Jakarta: Harian Republika Bekerjasama dengan Panitia satu Abad Mr. Sjafruddin Prawiranegara (1911-1989), 2011.

Ali, Fachry. "Control on National Currency as a Political Weapon: Menemukan Tempat Konseptual Sjafruddin Prawiranegara dalam Sejarah Politik dan Intelektual Indonesia," dalam Lukman Hakiem dan Mohammad Noer (peny.), *Mr. Sjafruddin Prawiranegara Pemimpin Bangsa dalam Pusaran Sejarah.* Jakarta: Harian Republika Bekerjasama dengan Panitia satu Abad Mr. Sjafruddin

Prawiranegara (1911-1989), 2011.

Hakiem, Lukman dan Mohammad Noer (peny.). *Mr. Sjafruddin Prawiranegara Pemimpin Bangsa dalam Pusaran Sejarah.* Jakarta: Harian Republika Bekerjasama dengan Panitia satu Abad Mr. Sjafruddin Prawiranegara (1911-1989), 2011.

Nasution, Adnan Buyung. "Benteng Republik di Masa Revolusi," dalam Lukman Hakiem dan Mohammad Noer (peny.), *Mr. Sjafruddin Prawiranegara Pemimpin Bangsa dalam Pusaran Sejarah.* Jakarta: Harian Republika Bekerjasama dengan Panitia satu Abad Mr. Sjafruddin Prawiranegara (1911-1989), 2011.

Nasution, Darmin "Peletak Fondasi Kemandirian Bank Indonesia," dalam Lukman Hakiem dan Mohammad Noer (peny.), *Mr. Sjafruddin Prawiranegara Pemimpin Bangsa dalam Pusaran Sejarah.* Jakarta: Harian Republika Bekerjasama dengan Panitia satu Abad Mr. Sjafruddin Prawiranegara (1911-1989), 2011.

Rahardjo, M. Dawam. *Ekonomi Neo-Klasik dan Sosialisme Religius: Pragmatisme Pemikiran Ekonomi politik Sjafruddin Prawiranegara.* Jakarta: Mizan, 2011.

Riberu, J. "Manusia Etis Sjafruddin Prawiranegara," dalam Lukman Hakiem dan Mohammad Noer (peny.), *Mr. Sjafruddin Prawiranegara Pemimpin Bangsa dalam Pusaran Sejarah.* Jakarta: Harian Republika Bekerjasama dengan Panitia satu Abad Mr. Sjafruddin Prawiranegara (1911-1989), 2011.

C. Tersier

Akram Khan, Muhammad. "Islamic Economics: The State of the Art." Dalam *The American Journal of Islamic Social Sciences (AJISS),* 16, 2 (1999).

___. *Issues in Islamic Economics*. Lahore: Islamic Publications Ltd., 1983.

Kuran, Timur. "The Genesis of Islamic Economics: A Chapter in The Politics Muslim Identity." Dalam *Social Research*, 64, 2 (1997).

___. "The Economic System in Contemporary Islamic Thought: Interpretation and Assessment," Dalam *International Journal of Middle East Studies (IJMES)*, 18 (1986).

Mannan, M. Abdul. *Teori dan Praktek Ekonomi Islam*, terj. M. Nastangin. Yogyakarta: P.T. Dana Bhakti Wakaf, 1995.

Al-Miṣrī, Rafīq Yūnus. *Al-Jāmi' fī Uṣūl al-Ribā.* Damaskus-Beirut: Dār al-Qalam–al-Dār al-Syāmiyyah, 1991.

An-Nabhani, Taqyuddin. *Membangun Sistem Ekonomi Alternatif: Perspektif Islam*, terj. Moh. Maghfur Wachid. Surabaya: Risalah gusti, 1990.

Saeed, Abdullah. *Islamic Banking and Interest: A Study of the Prohibition of Riba and its Contemporary Interpretation.* Leiden-New York-Koln: E.J. Brill, 1996.

Siddiqi, Muhammad Nejatullah. *Muslim Economic Thinking: A Survey of Contemporary Literature.* Leicester: The Islamic Foundation, 1988.

___. "Islamizing Economic." Dalam www.financeinislam.com, diakses 31 Agustus 2007.

Islamic Law and Human Rights: An Account of Modern Muslim Scholars

Oleh: Faisar Ananda Arfa

Institut Agama Islam Negeri Sumatera Utara

Abstract

Islamic law in classical times reflected the superiority of of the Muslim community (umma) over other communities. As such, in today's modern age, where Muslim communities live side-by-side with other communities under the organization of nation states, Islamic law as theorized and practiced previously can no longer be upheld. Hence, Muslim scholars in modern times has attempted to maintain the relevance of Islamic law with prevailing reality through the reconstruction of classical law (fiqh).

Keywords: Islamic law, human rights, modern age, reconstruction

Introduction

According to the Universal Islamic Declaration of human rights, al-haqq (right) is defined as an opposite or correlative of duty that is, a person's rights is another's duty. This is to say that rights of people are government's duties. Accordingly, it can be understood that anything which is not prohibited by the law may constitute a right. Things, that is, are permitted unless a prohibition is raised. That permission may be understood as people's liberty, namely they are entitled to exercise it or not, according to their desires, needs or interest. Consequently, their exercise is sanctioned by the law so that their enjoying or benefiting from that exercise them a privilege which is again safeguarded by the law. Therefore, it may be deduced that a law may be guardian even if it does not legislate certain areas of human concerns.

A right is divided by Muslim jurist into three categories:

1. Allah's rights

This group of rights is public rights for all and it is called (haqqu Allah) because it is considered most important. Therefore, the doctrinal provision which is applied by law, legal alms, giving, and managing the public wealth by public authority, although they realize public interest, are called Allah's rights. Haqq Allah is an obligatory matter on individuals for the public welfare.

2. Joint right

This is a right which is common between Allah and man. In this concern, alqadhf, when it is committed by someone, constitute a violation of the above right, so that it threatens both a public interest and a private one. That is, it defames a person and creates an atmosphere of mistrust among family and community members. Therefore, the slandered person can not forgive the criminal person because the degree of the public interest violated here is more than the private one.

3. Private right

This category of right is the pure right of a person regarding his property and it is his absolute right to demand or to waive it, unless another right is harmed by this procedure. Accordingly it may be deduced that right is a material or moral interest which is recognized and protected by the law.

Perhaps the most intriguing discourse on the subject in the juristic tradition concerns the rights of God and the rights of people. The rights of God (huquq Allah) are rights retained by God in the sense that only God can say how the violation of these rights may be punished and only God has the right to

forgive such violation. Most of the discourse taken by jurists occurs in the context of addressing personal monetary and property rights, but they have not been extended to other civil rights, such as the right to due process or the right to listen, reflect, and study, which may not be violated by the government under any circumstances. This is not because the range of people's rights was narrow—quite the contrary; it is because the range of these rights was too broad. It should be recalled that people retain any rights not explicitly reserved by God. Effectively, since the rights retained by God are quite narrow, the rights accruing to the benefit of people are numerous.

Muslim jurist also asserted the rather surprising position that if the rights of God and of people overlap, in most cases, the rights of people should prevail. The justification for this was that human need their rights and need to vindicate those rights on earth. God, By contrast, asserts God' rights only for the benefit of human beings, and, in all cases, God vindicate His rights in the Hereafter if need be. The fact that rights of people take priority over the rights of God, on this earth, necessarily mean that a claimed right of God may not be used to violate the rights of human beings. God is capable of vindicating whichever rights God wishes to vindicate in the hereafter. On this earth, we concern ourselves only with discovering and establishing the rights that are needed to enable human beings to achieve a just life while, to the extent possible, honoring the asserted rights of God. In this context, the commitment to human rights does not signify a lack of commitment to God or a lack willingness to obey God, but is instead a necessary part of celebrating human diversity, honoring God's vicegerents, achieving mercy and pursuing the ultimate goal of justice.

In the second half of the last century, Muslims have made the unfounded assumption that Islamic law is concerned primarily with duties, not rights, and that Islamic conception of rights is collectivist not individualist.

The notion of individual rights is actually easier to justify in Islam than a collectivist orientation. God created human beings as individuals, and their liability in the hereafter is individually determined as well. To commit oneself to safeguarding and protecting the wellbeing of individuals is to take God's creation seriously. Each individual embodies a virtual universe of divine miracles. Why should a Muslim commit to the rights and well-being of a fellow human being? The answer is that God already made such a commitment when God invested so much of the God-self in each and every person. This is why the quran asserts that whoever kills a fellow human being unjustly has in effect murdered all of humanity; it is as if the killer has murdered all of humanity; it is as if the killer has murdered the divine sanctity and defiled the very meaning of divinity (5:32).

Moreover, the quran does not differentiate between the sanctity of a Muslim and that of a non-Muslim. The measure of moral virtue on this earth is a person's proximity to divinity through justice, and not a religious label. The measure in the Hereafter is a different matter. However, that matter is God's exclusive jurisdiction. God will most certainly vindicate God's rights in the hereafter in the fashion that God deems most fitting. However, our primary moral responsibility on earth is the vindication of the rights of human beings. A commitment in favor of human rights is a commitment in favor's of God's creation and, ultimately, a favor of God.[1499]

Here some issues on human rights will be discussed from modern Islamic legal perspective in respond to the demand of international world where Muslim become its members.

A. Equality among citizens regardless religion

The fiqh discourse on dhimmis must be viewed as the responses to the period where Islam was politically being superior. Nowadays, Muslims should be back to the broad principle of the sharia,

1499 Khaled Abou El Fadel, *Islam and the challenge of Democracy* (New Jersey: Princeton University Press,2002), 25-30.

as Mahmud Saltut noted that sharia endorses the equality of all people in respect of the right to life. No one's blood is more precious than anyone else's is, and the law does not recognize any distinction between people in this regard. Shaltut adds that different of opinion among jurists are known to exist on the subject of diyyah and retaliation (qisas), not only with reference to non-Muslims but also with regard to certain other categories of individuals, such as father and son, master and slave, and even man and women. However, these are, as he put it, 'matters of personal understanding concerning only the fuqaha who have expressed the views in question and not necessarily a statement of general principles of the shariah'.[1500]

Abd alQadr Awdah has looked into some of these scholastic differences and reached the conclusion that the Hanafi position, which subscribes to equality among individuals regardless of their religion, is more acceptable to and bears more harmony with the applied law of the present-day in Muslim countries, and is therefore generally considered preferable.[1501] Mawdudi has in turn drawn attention to the point that shariah does not differentiate, about the application of penalties, especially the prescribed (hudud) penalties, between Muslims and non-Muslims, and these penalties are applied equally to all. Whether one talks of the punishment for adultery, or, theft, or slanderous accusation, etc., no distinction is made on the grounds of the religious of the perpetrator. This should also be the case about retaliation and diyah.[1502]

M. Abu Zahrah has highlighted the egalitarian spirit of this Quranic decralation (49:13) and observed that this verse has laid down the foundation of the equality of all citizens before the law without discrimination on the basis of wealth colour, race or religion. The only criterion of superiority that Islam accepts is moral excellence (taqwa) and righteous conduct.[1503] Referring to the same verse Mahmud Saltut has observed that Islam has declared mankind a single unity and a requirement of that unity is the equality of all human beings in respect of their rights and obligations, which is also the only way for the establishment of justice. Justice, being the overriding objective of Islam, cannot be achieved without equality.[1504]

Mahmassani has also observed that 'the brotherhood of man is one of the fundamental postulates of Islam, which contemplates the whole of mankind as a single nation. He stated that Islam abolished the tribalism and social discrimination based on lineage and nobility of descent that were so common in pre-Islamic Arabis. Islam invited people to unite on the basis of tawhid. The Prophet endorsed this unitarian message and called for the social transformation of Arab society when he said unequivocally in a hadith.[1505]

Rashid al-Ghanoushi observed that Islam did not command justice only for Muslims but for mankind generally, and this is perfectly clear in the Quran, where justice is an obligation that must be observed even when one is dealing with one's enemy. He further observed that Islam basic commitment to equality is not at all in doubt either generally or in respect of the rights and obligations of non-Muslims. There are, however, differences of detail among jurist concerning the status of non-Muslims, which have largely been due to differences of religious belief and it is not unreasonable that some of these should be accepted. To attempt to establish total equality among people who subcribe to different values, might amount to injustice. To impose on non-Muslims, in other words, something that is disagreeable to their religions is likely to go against the essence of equality and justice.[1506]

1500 Mahmud Shaltut, al-Islam, *Aqidah wa Shariah*,(Kuwait: Matabi Dar alqalam, n.d. 326

1501 Abd. Qadir Awdah, *al-Tashri' al-Jina'i*, (Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 1983) II, 123.

1502 sayyid Abu A'la al-Mawdudi, *Nazariyyat al-Islam al-Siyasiyyah*, translated from Urdu by Khalil Hasan al_Islahi, Beirut: Dar al-Fikr,n.d. p.443.

1503M. Abu Zahrah, *Tanzim al-Islam lil Mujtama'* Cairo: dar Fikr Al-Arabi, 1965, 31)

1504M. Saltut, *al-Islam,* 464.

1505 Subhi Rajab Mahmassani, *Arkan Huquq al-Insan fi 'l Islam* (Beirut: Dar al-Ilmi lil-Malayin, 1979), p.260-261

1506Rashid al-Ghanoushi,*Huquq al-Muwatanah: Huqud ghayr al-Muslim fi-l Mujtama' al-islami*, 2nd edn., Herdon,VA:

Muhammad Salam Madkur has commented that nationality and religion are now separate matters, and are treated as such under the prevailing laws of contemporary Muslim states. People belonging to different religion enjoy equal rights, just as they also share equally in the duties of military service and taxation. It would be quite reasonable to depart from the earlier criteria of religion-based distinctions, and treat the issue from the wider perspective of equality and justice.[1507]

Al-Qaradawi has distinguished two types of fraternity in Islam, namely the fraternity of man and religious fraternity, both of which are recognized in the quran. The believers are brethren (49:10) is a clear and unequivocal affirmation of the religious fraternity of Muslims. He then adds that this level of fraternity of Muslims is not in conflict with the wider fraternity of man, and the two should in fact be seen as complementary, and not contradictory, to one another. [1508]

B. Women and Men Have Equal Rights

Men and women are equal in Islam related to the essence of human dignity, reward and accountability for personal conduct, and matters pertaining to property rights, morality and religion.

The quranic evidence on the fundamental equality of the sexes refers, in the first place, to their equality in their essential humanity. One reference to this is the following Q,75:37-39; 17:70.

The progeny of Adam includes both men and women, who are equal in the way they are created and in their inherent dignity. The divine grace from which they emanated does not discriminate between the male and the female. The egalitarian call of the Quran is confirmed in several places, in reference, for instance, to personal accountability and reward for good work.

As for women's equality in matters of employment and eligibility to public office, there are those who maintain that men and women are equal only in regard to what is known as the domain of private authority but not in respect of public authority.

The issue of awrah is complex partly because it is extremely difficult to retrace and reclaim the historical process that produced the determinations as to awrah. The awrah of women was a complex matter. The majority argued that all a woman's body except the hands and face is awrah. Abu hanifa held that the feet are not awrah, and some argued that half the arm up to the elbow or the full arm, is not an awrah. A minority view that even face and hands are awrah and therefore, must be covered as well. An early minority view held that the hair and calves are not awrah. In addition some argued that women must cover their hair at prayer, but not outside the prayer. Importanly, the jurist disagreed on whether the covering of the awrah is a condition precedent for the validity of prayer. The majority held that covering the awrah is a fard (basic and necessary requirement), so that the failure to cover the awrah would invalidate a person's prayers. The minority view (mostly but not exclusively, Maliki jurists) held that covering the awrah is not a condition precedent for prayer –accordingly, this scholar argued that covering the awrah is among the sunan of prayer, and that the failure to cover the awrah would not void a person/s prayer. A large number of Hanafi jurist argued that as long as three-fourths of the body is covered, the prayer is valid.[1509]

Six materials point related to awrah according to Khaled Abou Fadel:[1510]

One, early jurist disagreed on the meaning of zinah (adornment) that women are commanded to cover. Some jurist argued that it is all the body including the hair and face except for one eye. The

---

International Institute of Islamic Thought, 1993, p.48.

1507 Muhammad Salam Madkur, *Ma'alim al-Dawlah al-Islamiyah*, Maktabat al-Falah, 1983, 104.

1508 Yusuf al-Qaradawi, *Al-Khasa'is al-Ammah lil-Islam* (Cairo: Maktabat Wahbah, 1989),p. 84.

1509 Abd. Razaq alSan'ani, *al-Musannaf*, ed Habib al-Rahman al-Azami (Beirut; al Maktab al-Islami, 1983) 3: 128-136.

1510Khaled M.Abou elFadel. *And God knows the Soldiers The authoritative and Authoritarian in Islamic discourses* (Oxford: University press of America, 2001), 121-132.

majority argued that women must cover their full body except for the face and hands. Some jurist held that women may expose their feet and their arms up to the elbow. Importanly, someone such as Said b. Jubair asserted that revealing the hair is reprehensible, but also stated that the Quranic verses did not explicitly say anything about women's hair.

Two, the jurist frequently repeat that the veiling verse was revealed in response to a very specific situation. As explained above, corrupt young men would harass and, at times, assault women at nights as these women headed to the wild to relieve themselves. Apparently, when confronted, these men would claim that they did not realize that these women were Muslim women. Rather, they claimed that they thought that these were non-muslim slave girls, and therefore not under the protection of the Muslim community. In Medinan society, and any individual was under the protection of either a clan or, if the individual was Muslim, he or she would be under the protection of Muslims. Therefore, these verses seem to address a very specific, and even peculiar, historical dynamic. The interaction between the text and the text's social context is not easily transferable or projectable to other contexts.

Three, Muslim jurist consistenly argued that the laws mandating the covering of the full body did not apply to slave girls. Infact, it is reported that Umar prohibited slave girls from imitating free women by covering their hair. Apprently, Muslim jurists channeled the historical context of the verses into legal determinations that promulgated a particular social stratification. However, it is not clear whether the social stratification addressed by the quran are the same as the stratification endorsed by the jurists.

Four, the jurists often argued that what could be lawfully exposed in a woman's body was that would ordinarily appear, according to custom (adah), nature (jibillah), and necessity (darurah). Relying on this, they argued thatsalve girls do not need to cover their hair, face, or arms because they live an active economic life that requires mobility, and because they live an active economic life that requires mobility, and because by nature and custom, slave girls do not ordinarily cover of the lwa custom and functionality. Arguably, however, women in the modern age live an economically active life that requires mobility and, arguably, custom varies with time and place. In other worlds, if the rules prescribing veiling were mandated to deal with a specific type of harm, and slave girls were exempted because of the nature of their social role and function, arguably this means that the ryules of veiling are contingent and contextual in nature.

Five, several reports state that women in Medina, Muslim or non-Muslim, normally would wear long head covers-the cloth usually would be thrown behind ears and shoulders. Women also wear vests open in the front, leaving their chests exposed. Reportedly, the practice of exposing the breasts was common until late into Islam. Several early authorities state that quranic verse primarily sought to have women cover their chests up to the beginning of the cleavage area.

Six, there is a sharp disjunction between the veiling verses and the notion of seduction. Seduction could be caused by slave girls, or could be between woman and man, woman and woman, or man and man. A man could be seduced by slave girls, and woman could be seduced by a good looking man, yet neither slave girls nor men are required to cover their hair or faces. Does the fact that a man might sexually enticing to women affect the obligations of concealment as to this man?.

In order to properly evaluate the interpretive enterprise that generated the juristic determination relevant to women and their role in society, it is essential to evaluate the history of gender dynamics in various episodes of Islam. Focusing on gender dynamics in history will permit us to understand the motivations behind determinations related to gender roles, and the way these determinations were understood and practiced. For instance, there is evidence that as late as the 3rd/9th century, the meaning and role of the veil was still contested in islam. In wonderfully eloquent epistles, the Mu'tazili scholar al-jahiz (d.255/869) launches an attack against men who he acuses of attempting to seclude and repress women. Al-jahiz claims that pre-Islamic Arabia did not seclude women from men, and that the practice of seclusion, in general, was unknown until the quran commanded the wives of the Prophet, in

particular, to adopt the hijab. Al-jahiz critizes the zealots who forbid what God has permitted, therefore implying that the rule of seclusion should have been applied only to the wives of the prophet.al_jahiz makes this point explicit by arguing that early Islamic authorities such as al-Husayn b. Ali, al-Shu'bi, Umar b.Khatab and Muawiyya did not forbid speaking or mixing with women (kitab al-Qiyan). To this point, al-jahiz discussion is rather unremarkable: there are many jurist who made this same argument in islamic history. Al_jahiz polemic becomes interesting when he starts talking about the attitude of some men towards women. Al-jahiz strongly critizes the attitude of the Hashawiyah towards women, accusing them of espousing unduly oppressive laws. In an explicitly critical passage, alJahiz states the following: "we do not say, and any reasonable person cannot say, that women are above men or lower than men a degree or two more. But, we have seen people who revile (women) the wors revilement and disdain them and deny them most of their rights. Most certainly, it is true impotence for a man to be incapable of fulfilling the rights of fathers or uncle unless he disparages the rights of mothers and aunts. Al-jahiz contends that it is a misguided sense of male jealously over pride and honor that accounts for the tendency to oppress women. Zeal in the protection of honor, he argues, is admirable unless it forbids what God has allowed. Some have used modesty as an excuse to prohibit women from speaking or dealing with men. Al-Jahiz sums up the attitude and practice of who he calls the transgressors with the following statement, "This is a matter where they have transgressed beyond the zeal for honor to the realm of bad manners and the lack of probity."

At a minimum, al-Jahiz discourse indicates that gender relations were contested and that the implication of the hijab continued to be the subject of debate in the 3rd/9th century. Furthermore, evidence from later Islamic countries demonstrates that the role played by women in Islamic history was complex and multi-faceted. We find that later jurist such as al-sakhawi (d.902) Ibn hajr al-Asqalani (d.852) and al-Suyuti (911) has studied with a large number of women. Ibn Hajar studied with 53 women, al-Sakhawi studied with 46, and al-Suyuti 33. [1511]

The public role and function of women in various Islamic periods have not been adequately studied. However, it is unlikely that there would have been such a large number of licensed women teacher if the hijab was interpreted to mean the seclusion of women. As noted above, women were educated by men, and in turn educated men. At the very least, this points to the fact that the dynamics and practices of the hijab continued to be complex late into Islamic history. Importantly, this evidence also indicates that the practice behind the idea of fitnah was not as dogmatic and puritanical as many contemporary Muslims seem to assume.

Islamic law also recognizes equality of men and women as human beings but does not advocate absolute equality of roles between them, especially in the family relationship. Article 6 of the OIC Cairo Declaration on Human Rights in Islam states that:

a. Woman is equal to man in human dignity and has rights to enjoys as well as duties to perform; she has her own civil entity and financial independence, and the right to retain her name and lineage.

b. The husband is responsible for the support and welfare of the family. Mayer has argued that the guarantee of equality 'in human dignity' under the OIC Cairo Declaration falls short of guarantee of equality to the enjoyment of all civil and political rights to enjoyment of all civil and political rights under the ICCPR. That will be true with a narrow interpretation of human dignity. Abroad interpretation of human dignity will, of course, imply the enjoyment of all rights incidental to human dignity. The OIC Cairo Declaration has not, in any case, been subjected to any judicial or quasi-judicial interpretation to ascertain the scope of its provisions. The HRC has however observed that: 'Equality during marriage implies that husband and wife should participate equally in responsibility and authority within the family'. The provision in Article 6b of the OIC Cairo Declaration above

1511 Ruth Roded, *Women in Islamic Biography collection: From Ibn Sa'd to who's who* (Boulder, colo: Lynne Rienner Publishers, 1994), 68.

seems to foreclose women's rights of equality in responsibility within the family under Islamic law.

While the wife is not debarred from providing support and welfare for the family under Islamic law, it is the husband that is legally bound to do so, as will be further expatiated under family rights in Article 23 below. Equality of women is recognized in Islam on the principle equal but not equivalent'. Although males and females are regarded as equal, that may not imply equivalence or total identity in roles, especially within the family. Muhammad Qutb has observed that while the demand for equality between man and woman as human being is both natural and reasonable, this should not extend to a transformation of roles and functions.[1512] This creates instances of differentiation in gender roles under Islamic law that may amount to discrimination by the threshold of international human rights law. Although the UN annotations on the draft of article 3 on equal rights of men and women recorded an appreciation of the drafters that it was difficult to share the assumption that legal systems and tradition could be overridden, that conditions which were inherent in nature and growth of families and organized societies could be immediately changed, or that articles of faith and religion could be altered, merely by treaty legislations'. (UN Doc.A/2929 at p.62) the HRC (Human Rights Committee) now seems convinced that 'in the light of the experience it has gathered in its activities over the last 20 years', it intends to push through a universal standard of complete gender equality under the covenant aimed at changing traditional, cultural, and religious attitudes that subordinate women universally.

Muslim scholars argue that Islamic law had, over fourteen centuries ago, addressed the problem of gender discrimination and established the woman's position as dignified human being sharing equal rights with her male counterpart in almost all spheres of life. However due to factors such as patriarchal conservatism, illiteracy, and poverty, women in most parts of the Muslim world still suffer one form of gender discrimination or the other. Mayer has observed that 'the most extensive conflicts between the past interpretations of Islamic requirements and international human rights norms lie in the area of women's rights and that 'conservative interpretations of the requirement of Islamic law' may result in many disadvantages for women, especially in the enjoyment of civil and political rights.[1513]

Apart from the prohibition of discrimination on grounds of sex in nearly all international human right instruments, the Convention on the elimination of all Forms of Discrimination against Women specifically advocates equality for women and prohibits all forms of discrimination against them. It is noteworthy however that even Muslim countries such as Tunisia, considered today as having adopted a most liberal approach in their interpretation of Islamic law, entered reservations to the women's Convention.[1514] The recognition and importance of family institutions under Islamic law cannot be overemphasized. However, marriage is the legitimate means of founding a family under Islamic law. In that paragraphs 1,2, and 3 of Article 23 are in full consonant with Islamic law, they in fact re-echo important principles of Islamic law.

There are however some apparent differences between the thresholds of Islamic law and international human rights law regarding equality of rights and responsibilities of spouses during marriage and its dissolution under Article 23 (4). Similar provision is found in Article 16 of the Convention on the Elimination of all forms of Discrimination Against Women.

The first important issue in this regard is the presumed concept of superiority of the male over the female in Islamic law. 'Abd al/Ati has observed that almost all writers have variously interpreted the following Quranic verses to mean the superiority of men (husband) over women (wives) in Islamic law:

In addressing this question, Ibn Qudamah in his higly esteemed legal treatise, al-Mughni, began by indicating the complementary role of the two genders, but went on to state that the husband's rights were

1512 M. Qutb.,*Islam Misunderstood Religion* (Dacca: Adhunik Prokashani, 1978),p.129

1513 Mayer, 323

1514 Cook, R., 'Reservation to the Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women' (1990) 30 *Virginia Journal of International law*, p.643,688.

greater than the wife's because God says that men have a degree above them'.

The idea of superiority of men over women is inferred from the 'degree' that men are stated to have above women in the Quran 2:228. But what is meant by this degree, a degree of what? One observes that both classical and contemporary interprets of the 'degree' is found for instance, Yusuf Ali who says,"..men have a degree (of advantage) over them'. Men have a degree (of responsibility) over them. The parenthesizing of the phrases 'of advantege' and 'of responsibility' by the respective interpreters indicate that those are not express statements of the Quran but the understanding of the content by the interpreters. Abd al-Ati has therefore pointed out that such interpretations are 'probably better understood as a reflection of certain psychological dispositions or of the actual status of women, which has been low on the whole, at least on the surface', and that the 'idea that men are superior to women and hve power over them without reciprocity or qualifications stemmed from sources apparently alien to the spirit as well as the letter of the quranic verse.[1515]

It is noteworthy that both quran 2:228;4:34 revolve around the family institution. Rather than advocating the superiority of one gender above the other, the verse must be understood in the context of the Islamic appreciation of role differentiation within the family. From sociological perspective, authority and power are necessary elements of any group structure. The family structure is not an exception. Bernard quoting allport, pointed out that the concepts of status, authority, power, etc, run through all human and animal relationships', and that 'the social psychologist sees ascendance submission or dominance-compliance wherever two persons are in contact with each other.[1516] This explains why Islam required leadership in every group activity to ensure cohesion in human relationships. For instance in acts of worship involving two or more people together, Islam instruct that one of them must be selected as leader of the group. In all these situations the leader is not considered as being superior to the others, it is only to ensure cohesion in the group. To enhance the success of the family life therefore, there arises the need to differentiate and identify roles within the family structure. The husband would necessarily be more influential in certain roles while the wife would be in others. Zeldich has pointed out that in most societies the instrumental and protective roles are played by the husband-father, while the wife-mother plays the expressive roles. It is in exceptional cases that the wife-mother assumes the protective role within the family structure. That perhaps explains the degree of responsibility that men have above women and which is consistent with Q,4: 34.

The word interpreted here as protectors and maintainers (qawamun) is also sometimes translated as 'guardians' which in that case involves some element of authority on the part of the husband. However the role of a guardian, protector or maintainer is substantially rather that of responsibility than of authority. It would be more consistent therefore to understand the degree that men are stated to have above women in Q,2:228 as degree of responsibility. It is clear that neither the two verses under examination nor any other verse of the Quran mentions specifically that men are superior to women. It is also not mentioned directly that men have absolute authority over women.

Where the husband/father adequately discharges of responsibility placed upon him, some reflective rights will reciprocally ensue to him from the wife/mother in the family relationship. Thus the authority of the male is at best inferred only as a consequence of the structural role of the husband/father in the family. Authority and leadership is thus not really generalized or attached per se to the idea of the male being superior to the female. It relates to specific roles in the family structures and is delegated to the gender better suited for that role within Islamic teachings. Whether men are better suited for that role than women is an open question subject to diverse cultural arguments.

Marriage and the family institution are very strong traditions of Islam that cannot be neglected except for valid necessities. Islamic law does not promote celibacy and also generally prohibits sexual

1515 Abd Al'Ati, H. *The Family Structure in Islam* (Indianapolis: American Trust Publications, 1977) p.178-182
1516 Bernard, J., *American family Behaviour* (New York: Harper and Brothers, 1942),p.420.

relations outside wedlock. The Prophet is reported to have said that marriage is part of his Tradition which should not be neglected. Esposito has thus pointed out that:

Islam considers marriage, which is an important safeguard for chastity, to be incumbent on every Muslim man and woman unless they are physically or financially unable to lead conjugal life.[1517]

Muslim jurist therefore tend to protect the family institution resolutely and are cautions in accommodating any norms that would tend to disrupt that tradition of Islam. To urge to protect the family institution while guaranteeing equality of the spouses is not peculiar to Islamic law.

Based on quran 2:221and 60:10 there is consensus among both sunni and shi'I jurists that a Muslim woman is prohibited under Islamic law from marrying any non-Muslim man. Conversely, Quran 5:5 permits Muslim men to marry 'women of the people of the book' (Christian and jewish women). In international human rights law this will be considered discriminatory against women.

Muslim jurists have advanced some justifications for this provision under Islamic law. The foremost being that, under Islamic law a Muslim man who marries a Christian or Jewish woman has a religious obligation to honour and respect both Christianity and Judaism. Thus the woman's religious beliefs and rights are not in jeopardy through the marriage, because she would be free to maintain and practice her religion as a Christian or Jew. Conversely, a Christian or jewish man who marries a Muslim women is not under such obligation within his own faith, so allowing a Muslim woman to marry a Christian or a Jewish man may expose her religious beliefs and rights to jeopardy. This justification is therefore hinged mainly on wanting to protect the religious beliefs and rights of Muslim women. Al-Qaradawi has thus argued that:

…While Islam guarantees freedom of belief and practice to the Christian or Jewish wife of a Muslim, safeguarding her rights according to her own faith, other religions, such as Judaism and Christianity, do not guarantee the wife of a different faith freedom of belief and practice, nor do they safeguard her rights. Since this is the case, how can Islam take chances on the future of its daughters by giving them into the hands of people who neither honor their religion nor are concerned to protect their rights.? [1518]

On grounds of the guarantee of freedom of thought, conscience, and religion under international human rights law, it could be argued that other religions, such as Judaism and Christianity, would now also under an international obligation to guarantee the freedom of belief and religion to a Muslim wife and thus safeguarding her rights according to her own faith. If so, will this remove the prohibition of Muslim women from marrying men of the people of the book' Abd. Al-Ati has observed that the honor and reverence that the Muslim must give to the faith of his Christian or jewish counterpart is an integral part of the Islamic faith while the same 'reciprocity' is not an integral part of either the Christian or Jewish faith. The required unreserved honor and reverence is a matter of faith that cannot be imposed by law. For the same reason the Muslim male is prohibited in Islamic law from marrying an idolatress because of the psychological factors involved. Faith, is the most private relationship between man and God; it cannot be imposed or conferred. Nor is it the question of discrimination between men and women in Islam.[1519]

However, the juristic view of some contemporary Muslim jurists is that since Muslim women are prohibited completely from marrying non-Muslim men, the Muslim men would also be temporarily prohibited from marrying women of the people of the book' in a situation where there is apprehension of a high number of Muslim women remaining unmarried, until the situation is remedied. This is based

1517 Esposito, J. L., *Women in Muslim Family Law* (Syracuse: Syracuse University Press, 1982), 15.

1518 Yusuf al-Qaradawi *The lawful and the Prohibited in Islam* (Kuwait: International Islamic Federation of Students Organisations: 1984),p.184-186).

1519Abd Al'Ati,H. *The Family Structure in Islam* (Indianapolis: American Trust Publications, 1977),p. 143

on the doctrine of public welfare (maslahah) under Islamic law. [1520]

Muslims scholars and jurist have advanced reasons such as demographic needs, economic factors, barrenness of the wife, chronic illness of the wife, higher sexual needs of men,etc.,in their attempt to justify the conditional permissibility of polygamy in Islamic law. Most of these justifications may be stiffly contested in the lights of present day circumstances. Problems like the barrenness of the wife are however quite tenacious in the arguments for the justification of condition polygamy in Islamic law. Similar arguments for the justification of conditional polygamy in Islamic law. Similar arguments exist also in other cultures. In traditional African society for instance, procreation is usually the main purpose of marriage. Thus where the wife is found barren, the husband is usually inclined towards taking another wife, even though he does not divorce his barren wife. The obvious question here is, what of when the man is the one barren? It is often assumed albeit wrongly, amongst the local populace in many developing countries, that the fault for lack of conception in marriage is always with the wife. Islamic law however recognizes defects of the husband such as impotence, lack of semen or ejaculation during intercourse, lack of testicles and amputated sexual organ, all of which constitute grounds on which the wife seek dissolution of the marriage. al-Zayla'i, the twelfth century hanafi, that is to say, satisfaction of sexual urge and procreation of children, the wife has a rights to demand for dissolution.[1521] Thus, the woman may seek dissolution where the man is found barren. The question then would be, why a right to dissolution for the woman and not a right to polyandry like her male counterpart? The medieval Islamic jurist, Ibn Qayyim has responded with a lsit of socio-legal arguments to this question, the most complelling perhaps of which is that polyandry can easily lead to family and societal disintegration because both the concepts of legitimacy of offsping and family lineage would be impaired. There would be always be a contest for legitimacy between the male spouses each time a child is born in a polyandrous union, which is not the case in a polygamous marriage.[1522]

In case of a barren woman it is often argued that to take a second wife is better than either divorcing the barren wife or having offspring outside the marriage through adulterous relationships with other women. For such exceptional reasons, some Muslim scholars have argued that 'Islam permitted polygamy –as a remedy for some social diseases- under certain conditions without which plurality of wives shall be prohibited… (because) Islam, since the very beginning, favours monogamy. Abd.al-Ati says, polygamy should not be regarded plainly as a blessing for one sex and a curse for the other, but 'as a legitimate alternative applicable to some difficult, "crisis" situations.

The permissibility of polygamy in Islamic law is based on Q: 4:3, Men are thus allowed to have a maximum of four wives at a time. Both classical and contemporary Muslim jurists generally agree that the ability to treat co wives justly, is a perquisite to this permissibility of polygamy. Imam Shafii did not consider the requirement for doing justice between co-wives as an essential legal requirement but only as a 'moral exhortation binding on the husband's conscience. Many contemporary Islamic scholars and jurist however hold the mere apprehension of not being able to deal justly between co-wives removes the permissibility of polygamy and advocates monogamy. They refer to the concluding sentence of Q.4:3,…is nearer to prevent you from doing injustice', and conclude that monogamy is the rule while polygamy is only an exception.

The view that the ability to deal justly between co-wives is a legal pre-requisite to polygamy had been further argued by other scholars and taken together with Quran 4:129, which says 'You will…" to reach a conclusion that polygamy is actually prohibited under Islamic law. Advocates of that view argue that the quran itself confirms the inability of men to fulfill the prerequisite of dealing justly with co-wives. However, that view was and still strongly opposed by Muslims scholars who support

1520 Qaradawi, *The lawful*, 184

1521 Al-Zayla'i, U*, Tabyin al-Haqaiq: Sharh kanz al-Daqaiq* (Cairo: matba'ah al-Amiriyyah al-Kubra,1313), vol.3.p.25

1522Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *Kitab al-Akhbar al-Nisa*, v.2 (Cairo: Matbaah al-Taqadum, 1900), p.85-87

the traditional interpretation that permits polygamy provided that justice is ensured between co-wives, since the prophet and his companions exemplified for having many wives. Therefore, it is relied upon by some Muslims States either to restrict or to abrogate polygamy. Ibn Qayyim stated that polygamy in Islam is no more and no less than that of a permissible act, like any other act lawful in principle, it becomes forbidden if it involves unlawful things or leads to unlawful consequences such as injustice. It is arguable on the above ground that the permissibility could be controlled under Islamic law for reasons of maslahah.

C. Freedom of Religion, Opinion and Expression

It is interesting to note that Islam through quranic verse guarantee the freedom of having religion. However, during the Caliph Abu Bakar, there was a policy that whoever changes his or her religion, should be punished to death. So, we will discuss both perspective and will come up with some conclusion.

Here, we do not focus our discussion of freedom from theological and spiritual perspective rather we focus on legal discourse.

The verse of the quran states that ”there is no compulsion in religion”. The reader must decide on the meaning of the text. Arguably, this verse means that no one should be forced to become a Muslim. Alternatively, this verse could mean that while one may be forced to become Muslim, one could not be compelled to believe. The verse also means that one may not be forced to pray, fast, or wear jilbab. Possibly, the verse also means that one may not be punished for apostasy. Furthermore, one might argue that since there is no compulsion in religion, there should be no compulsion as to anything else. Therefore, one may conclude that contracts entered into under compulsion are invalid. [1523]

For apostasy to attract the death penalty, many Islamic scholars now define it in the context of sedition or treason against the State, and not merely as apostasy simpliciter.

The interpretation of the right to freedom of thought, conscience, and religion to include freedom to change one’s religion or even to adopt atheistic views has not been without controversy among Islamic scholars in relation to the question of apostasy under Islamic law.

Elaborating on the principle of non-compulsion of religion under Islamic law, Ismail Faruqi had emphasized that by the wording of the quran every human is endowed with the capacity to know God if the intellect is exercised with candidness and integrity.

The Muslim is obliged by his faith, which he believes to be the only true, to present its claims to humanity not dogmatically nor by coercion but rationally through intellectual persuasion, wise argument, and fair preaching. The quran points out that whoever accepts it does so for his own good and whoever rejects it does so at his own loss and none may be compelled. To advocate thought or religion by coercion is to tamper with the process of intellectual and constitute a threat to man’s integrity and authenticity and is null and void from the stand point of the shariah.[1524] Although the Islamic state has a duty to promote the religion of Islam, it is not allowed to force anyone to embrace Islam, but rather has duty to monitor and prevent those who seek to deny people their freedom of belief.

Under Islamic law, a Muslim male who marries a Christian or Jewish wife cannot compel her into Islam. Also, the recognition of the statues of non Muslims within the Islamic state indicates that Islamic law does not advocate forced conversions to Islam. According to the twelfth century Hanbali jurist, Ibn Qudamah:

It is not permissible to force a non-believer into embracing Islam. For instance if a non-Muslim

1523 Khaled, *And God*, 84.

1524.Siddiqui.A (ed) Ismail Raji el-Faruqi, *Islam and other faith*. (Markfield: the Islamic Foundation/IIIT,1998) 129-160,281-302.

citizen (Dhimmi) or a protected alien (Musta'min) is forced to embrace Islam, he will not be considered as a Muslim except his embrace of Islam is of his own choice… The authority for this prohibition of coercion is the words of God Most High that says: There is no compulsion in Religion.[1525] Apostasy from Islam is a topical issue under the concept of freedom of thought, conscience, and religion because of its classification as a crime punishable with death under traditional Islamic law. This apparently contradicts the basic principle of non-compulsion advanced above. It also conflicts with the international human rights understanding of freedom of thought, conscience, and religion.

Ibn Taymiyyah had observed that some of successors to the companions of the Prophet Muhammad known as al-Tabi'un such as Ibrahim al-Nakha'i (d.95.A.H) and Sufyan al-Tsauri (d.161.A.H) held the view that a Muslim apostate must never be sentenced to death but should be invited back to Islam.[1526]

Both el-Awa and Kamali seek to establish that apostasy simpliciter neither constituted a hadd-type offence nor attracted the death penalty. They both cited the twelfth century Maliki jurist, Abu AL-Walid alBaji as stating that apostasy is 'a sin for which there is no hadd punishment.[1527]. Athough Hamidullah included the crime of apostasy in his Muslim Conduct State, he went to indicate that: 'The basis of Muslim polity being religious and not ethnological or linguistic to appreciate the reason for penalizing this act of apostasy. For it constitutes a politico-religious rebellion. [1528]

Contemporary Muslims jurists and scholars thus differ as to whether apostasy simpliciter in the form of a person denouncing the Islamic faith is a hadd-type offence at all, and also as to whether it attracted the death penalty. Many of the scholars and jurist define apostasy in terms of rebellion against state, where a Muslim-subject of the Islamic state after denouncing Islam joins with those who take arms against the Islamic state and thus commits a political offence against the State.[1529]

The contention is that apostasy simpliciter, in the sense of an individual denouncing Islam without more, wherever mentioned in the quran does not stipulate any worldly punishment for apostasy was based on a report Tradition of the prophet that said: 'anyone who changes his religion, kill him.

Under Islamic law, examples of expressions and speech that amount to abuse of the right are specifically stated by the quran and some prophetic tradition. Kamali classified these sharia limitations on freedom of expression into 'moral restraints and 'legal restraints. The former are essentially 'addressed to be the conscience of the believer; and include, inter alia, defamation, backbiting, lying, derision, exposing the weakness of others, and acrimonious disputation. The latter are backed by specific sanctions include, inter alia, public utterance of evil or hurtful speech, slanderous accusation, libel, insult, cursing, seditious speech, and blasphemy.[1530] Of all these sharia restraints, blasphemy is perhaps portrayed as the most controversial limitation on freedom of expression under international human rights law as was demonstrated through the reactions attracted by the Salman Rushdie affair from both international human rights advocates and Islamic jurists and scholars worldwide.

Balasphemy is broadly referred to under Islamic law as sabb Allah aw sabb al-rasul, meaning 'Reviling God or Reviling the Messenger'. Blasphemy overlaps with apostasy in the sense that an act of blasphemy by a Muslim also amounts to apostasy. Thus classical Islamic jurists often paired the two together in their legal treatises and prescribed the death penalty for both under traditional Islamic law. Blasphemy is however separable from apostasy especially when committed by a non-Muslim against Islam. Kamali concluded that the quran has made no reference to the death penalty for blasphemy, and

---

1525 Ibn Qudama*, al-Mughni* (9V), vol.8, (Riyadh: Maktabat al-Riyadh al-Hadithah,1981) p.144.

1526 Ibn Qudama, *Al-Mughni,* vo.8, 126

1527 Mohamed Salim, el-Awa, *Punishment in Islamic law* (Indianapolis: American trust Publications, 1982), 50-56.; M.Hasim Kamali, Freedom of Expression in Islam (Cambridge: The Islamic text Society,1997), p.88.

1528Hamidullah, *The Muslim Conduct of State* (Lahore: Ashraf Printing Press, 1981) p.174.

1529 M.Abduh & M.Rida, *Tafsir al-Manar* vol.5. (Cairo; Dar al Manar, 1947-48) p.327.

1530 M.Hasim Kamali, *Freedom of Expression*, p.117-258.

the text does not warrant the conclusion that it is a quranic obligation, or a prescribed punishment or a mandate. On the contrary, we would submit that the general language of the Quran can only sustain the broad conclusion that the perpetrator of blasphemy disgraces himself and invokes the curse of God upon himself, and that it is a criminal offence which carries no prescribed mandatory punishment, and as such, automatically falls aunder the category of ta'zir offences, whose punishment may be determined by the head of state ir competent judicial authorities.[1531]

The Encyclopedia of Religion and Ethics defines blasphemy in Islam broadly as 'All utterances expressive of contempt for Allah (God) Himself, for His names, attributes, laws, commands or prohibitions (and) All scoffing at Muhammad or any other prophets or apostles of Allah.[1532] Being a religious law, Kamali points out that the prohibition of blasphemy under Islamic law is mainly to 'defend the dogma and belief-structure of Islam'. (217) It is noteworthy that Islam recognizes reciprocally respect to other faiths under its prohibition of blasphemy. The quran enjoins Muslims also 'not to revile those whom they worship beside God, lest they revile God wrongfully without knowledge. Thus We (God) have made fair-seeming to each people its own doing; to their lord is their final return and He shall inform them of all that they did'.(Q.6:108).

The sharia prohibition of blasphemy as a limitation to freedom of expression thus aims at protecting the sensibilities and beliefs of the Muslim community in particular and that of other faiths in general. Seen in that perspective, that limitation is explicable within the proviso of article 19 (3) of the ICCPR on the protection of public order or morals. The ability of blasphemous expressions to incite Muslims to public disorder is evidence, for example, by the upheavals in many parts of the world that followed the publication of Salmand Rushdie's Satanic Verses, which was considered as being offensive to the religious sensibilities of Muslims not only by Muslims, but even by non-Mulsim religious leaders. There is need however in this realm always carefully and objectively to distinguish constructive reasonable intellectual critiques of religious interpretation from expressions that insult or revile the sensibilities of reasonable of expression. Maududi has pointed out in that regard that Islam does not prohibits decent intellectual debate and religious discussion; what it prohibits is evil speech that encroaches upon the religious beliefs of others. [1533]

Applying the margin of appreciation doctrine to a case of blasphemy under Article 10 of the European Convention, the European Court of Human Rights held in the case of Otto-Preminger-Institut v. Austria that seizure and forfeiture of a blasphemous film in which God, Jesus Christ, and the Virgin May were ridiculed did not violste the author's right to freedom of expression guaranteed under article 10 of the European Convention. The Court observed, inter alia, that:

The Court cannot disregard the fact that Roman Catholic religion is the religion of the overwhelming majority of Tyroleans. In seizing the film, the Austrian authorities acted to ensure religious peace in that region and to prevent that some people should feel the object of attacks on their religious beliefs in an unwarranted and offensive manner. It is in the first place for the national authorities, who are better placed than the international judge, to assess the need for such a measure in the light of the situation obtaining locally at a given time. In all the circumstances of the present case, the court does not consider that Austrian authorities can be regarded as having overstepped their margin of appreciation in this respect.[1534]

It is submitted that the HRC should follow a similar approach in considering issues of moral and religious sensibilities, especially in its interpretation of Article 19 of the ICCPR. This will facilitate an appropriate balance between respect for religious beliefs and right to freedom of expression under

1531 Kamali, *Freedom*, 217.
1532 (Hasting,J., (Ed.), *Encyclopedia of religion and Ethics* (1909), vol.2.p.672.
1533 A.A, al-Maududi, *Human Rights in Islam* (Markfield: The Islamic Foundation, 1993) p.30.
1534 ECHRR (1994, series A,vol.295-A.

international human rights law. [1535]

D. Forgiveness is prioritized than punishment

Five specific restrictions on the death penalty may be identified from the provisions of article 6 (2) to (6). The first is that death penalty may not be imposed except only for the most serious crimes and in accordance with the law in force at the time of the commission of the crime. The second restriction on the death penalty under article 6 is that no deprivation of life must be contrary to the provisions of the covenant and to the Convention on the Prevention and Punishment of the crime of Genocide. Third restriction is that the death penalty can only be carried out pursuant to a final judgment rendered by a competent court. The fourth restriction is that anyone sentenced and may be granted amnesty, pardon, or commutation of sentence. The fifth restriction is that the death penalty shall not be imposed for crimes committed by persons below eighteen years of age and shall not be carried out pregnant women.

Under traditional Islamic law the death penalty is prescribed basically for the offences of murder, adultery, apostasy, and armed/highway robbery. The views of the HRC put all these offences, except murder, outside the Committee's definition of most serious crimes' under the Covenant. The argument of Muslim jurists and scholars is that the manner and circumstances in which the stated offences must be committed to attract the death penalty makes them very serious offences under Islamic law. Murder attracts the death penalty on retaliatory grounds of life for life. Armed/highway robbery attracts the death penalty where it results in the death of the victim. Adultery, basically, requires the unanimous eyewitness evidence of four, sane, Muslim adult male witnesses to the sexual act. For apostasy to attract the death penalty, many scholars now define it in the context of sedition or treason against the State, and not merely as apostasy simpliciter.

The HRC has also observed that the provisions of Article 6 (2) and (6) suggest the desirability of abolishing the death penalty under international law. There is however no unanimity amongst the States of the world yet on the abolition of the death penalty. While some states are considered as 'abolitionist States' others are considered as non-abolitionist States. Apart from the republic of Azerbaijan, and recently Turkey no other Muslim state has abolished the death penalty or become aParty to the Second Optional Protocol (OP2) to the ICCPR adopted in 1989 specifically aimed at abolishing the death penalty. Since the quran specifically prescribes the death penalty as punishment for certain crimes, Islamic jurist would consider any direct legislation against its legality as being outside the scope of human legislation under the sharia.

Islamic jurist often cite the quran verses which says: 'In the law of qisas (retribution) there is (saving of) life for you, O people of understanding; that you may restrain yourselves', to argue that the death penalty for murder is itself a deterrent and a legal protection for the right to life and thus it will impugn the right to life to abolish it. Most Muslim States who apply Islamic criminal law only try to avoid the death penalty through either procedural or commutative provisions available within the saharia instead of direct prohibition of it. Islamic law demands strict evidential requirement for capital offences. This would often lead, for instance, to payment of blood money for murder,and discretionary (ta'zir) punishment for the other capital offences in place of effecting the death penalty. In the case of murder, the sharia allows for the alternative of blood money by the offender to the heirs of the victim in lieu of the death penalty. The Prophet Muhammad is also reported to have recommended that the death penalty should be avoided as much as possible.

Islamic law indeed recognizes fair hearing is all aspect of court, including capital offence cases. The Hanafi jurist contended that since Islamic law does not discriminate between Muslims and non-Muslims in the punishment for theft and other offences, the same rule must apply in the case of murder. The

1535 Baderin, *International,* 129.

Hanafi view is more consistent with other traditions of the Prophet on equality of human beings and also compatible with the principle of non-discrimination under the covenant. The prohibitions of genocidal capital punishment under the Covenant is also in full concordance with the sanctity of life under Islamic law. Article 2 (b) of the OIC Cairo Declaration on Human rights in Islam provides that:'It is forbidden to resort to such means as may result in the genocidal annihilation of mankind'.

Based on Quranic verse that recommend and extol the act of pardoning the wrongdoer, Islamic law also recognize the principle of amnesty. Under Islamic law amnesty may be granted by the Ruler under the principle of haqq al-afw an al-uqubah (The right to pardon from punishment). The state may pardon any ta'zir punishment provided that the victim's right is not undermined. According to the Hanafi school, hudud punishment cannot be pardoned by the State because it is 'right of God'. The other schools however hold that only the hudud punishment for zina and theft may not be pardoned by the State after the court is seized of the case. Their argument in the case of zina is that the difficulty of proving zina through eyewitnesses is enough mitigation on the crime requiring no additional amnesty if an offender could be so heinous to commit the offence in the broad glare of four male witnesses.[1536] Based on the quranic provision on homicide, some Islamic jurist consider remission as the better alternative to the death penalty in homicide cases. While the right to commute the death penalty in homicide cases for blood money lies principally with the victim's heirs, the State may encourage such amnesty on the part of the heirs. It was reported in one tradition that whenever a case of qisas was brought before the prophet Muhammad, he recommended pardon.[1537] Since The head of state in democratic system chosen by people, than the rights of pardon may be carried out by the head of the state. This taking over is not contradict to any Islamic tenet.

While the need to punish those guilty of crimes is appreciated under international human rights law, the contention has been that offenders and criminals are still human beings and must therefore be treated with some dignity. Thus the punishment for crimes must not be excessively severe, degrading, or inhuman but rather aim at reforming the offender. While Muslims are under a religious obligations to believe in the divine nature of the hudud punishment and not question its severity, the same cannot be said of non-Muslims. Since criminal punishment are generally not restricted to Muslims alone within the Muslim State it becomes necessary to examine the principle of the Islamic criminal punishment outside the scope of strict divine penology.

Against the foregoing background, the conflict between criminal punishment under Islamic law and the prohibition of cruel, inhuman, and degrading punishment under international human rights law can be addressed from two dimensions. The first dimension concerns the punishment of non-hudud offences. Since the State has discretion under Islamic law to impose less harsh punishment for non-hudud offences, Muslim States can thus effectively exercise that discretion in cognizance of their international human rights law obligations, and directly proscribe their non-hudud punishment that violate the prohibition of cruel, inhuman, and degrading punishment. It must be observed however that apart from religious factors, developing nations, for many reasons that include resource limitations, do often prefer an effectively deterrent, 'harsh' criminal punishment over a 'humane' reformative one even where the legislative authority lies completely within the prerogative of the State.

The second dimension concerns the hudud offences, which are specifically prescribed by direct injunctions of the quran. Al-Naim has observed in respect of the hudud punishment that' in all Muslim societies, the possibility of human judgment regarding the appropriateness or cruelty of a punishment decreed by God is simply out of the question', and that neither Islamic re-interpretation nor cross-cultural dialogue is likely *to lead to their total abolition… as a matter of Islamic law*.[1538] Questioning

1536 A.R, al-Jaziri, *Kitab Fiqh ala mazahib al-Arba'ah*,v.5 (Beirut: Dar al-Fikr, 1997) 224-227.
1537 Wahbah al-Zuhayli, *Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*,v.7 (Pittsburgh: Dar al-Fikr, 11.v.) p.5689
1538 Al-Naim, *Towards an Islamic Reformation, Civil Liberties, Human Rights,and International Law*, 35-36.

the hudud punishment is considered as questioning the divine wisdom underlying them and impugning the divinity of the Quran and the Theo centric nature of Islamic law. From an Islamic legal perspective the conflict may however be addressed indirectly through procedural means. Islamic legalist concede the fact that it is lawful to utilize procedural device to delay the hudud without impugning the law, the Prophet having advised that one should avert the hudud punishment in case of doubt because error in clemency is better than error in imposing punishment[1539]. Mayer has however raised the question that 'if one attempts such a compromise, how does one go about defending it against fundamentalist critics, who are likely to accuse one of failing to take divine commands seriously?" That question highlights the susceptibility of the issue, but can be addressed through internal dialogue within Muslim States and among Muslim Jurists. It is established by reference to classical jurisprudence that averting hudud punishment through procedural means does not amount to impugning divine commands. Such aversion does not necessarily mean that there would be no punishment at all, but that through adherence to strict and lawful procedural rules of Islamic law ta/zir punishment are applied instead of the hudud punishments for difficulty of proof.[1540]

Although the obligations parties under international human rights instrument often require direct legislation abolishing punishment considered cruel, inhuman, and degrading, such direct legislation can divest a ruling authority of its Islamic legitimacy in many parts of the Muslim world today. While most Muslim States do not currently apply the hudud punishment they also do not have legislation specifically prohibiting the punishments. The reverence of the Quranic injunctions by Muslims thus puts at a crossroads the human Rights Committee's demand on Muslim States to abolish the hudud punishment directly. With the current resurgence and restoration of Islamic law in many Muslim States, it is more feasible to seek for reconciliation between the hudud punishments and the prohibition of cruel, inhuman, and degrading punishment under international human rights law indirectly through legal procedural shields available within Islamic law.[1541]

E. Recognition of International Boundaries

Unlike in Islamic classical history, at this time the world is divided into nation-states with view virgin tracts of land to be claimed, so it seems easy to define territorial boundaries. But, the task become somewhat arduous when we try to approach it in terms of ethical perspective that have religious sanction.

With the rise of an international system based on sovereign nation-states, Muslims have been forced to adapt Islamic principles to modern conditions. Dar Islam is today largely a cultural-religious construct, an ideal of the spiritual, if not political, unity of Muslims around the world. The political reality is of the existence of some fifty six independent Muslim states which frequently find themselves bitterly divided and sometimes at war with each other. *International*

Still, significant moral issues arise in any attempt to reconcile a world of sovereign territorial states with the Islamic ideals of a universal commonwealth including diverse races, religions, and linguistic groups.

In the early centuries of Islam, Muslim communities traveled easily from one geographical boundary to another in search of their livelihood. Political frontiers meant little in their search for food and water. Individual Muslims also traveled easily and widely, sometimes holding positions in government of various states without the complications of immigration and naturalization laws and regulations. Even non-Muslims were allowed to travel freely within and between the Muslim states. The Muslim center of learning in Cordova, Granada, Fez, Salerno, Cairo, Baghdad, Damascus, and Bukhara were frequented by scholars and students of various religious persuasions from all over the world.(55)

1539 al-Zuhayli, *al-fiqh*,vol.7.p.5307.
1540 Mayer, *Human Rights*, 47.
1541 Baderin,, 85

It was not uncommon for a noted religious personality or jurist to wander easily from one center to another, an itinerant scholar whose passport was his scholastic reputation. Two of the best known figures from Islamic history are Ibnu Khaldun, historian and jurist who taught and held government posts in Tunis, Fez, Granada, and Cairo, and Ibn batuta, whose name is synonymous in the Muslim World with the irrepressible traveler.

The classical Islamic approach to questions of diversity and political autonomy beyond dar-Islam must be studied with reference to the Islamic theory of international relations, known as siyar. This worldview was the product of persistent persecution of Muslims, first by the Meccan idolators, principally by the rich tribe of Quraish and its allies; then by the frequent betrayals of non-Muslim tribes of Medina; followed in the final years of the Prophet's life by conflict with the Byzantine empire to the north. The unceasing hostility towards the Muslims by their non-Muslims neighbor forced the early Muslims to struggle for survival and thus, war and fighting became an integral part of the relationship with non-Muslims. As a by product of struggle, Muslim jurists took excessive recourse of the concept of naskh (abrogation0 in formulating their views on external relations with non-Muslim enemies, and ignored some of the very basic quranic verses dealing with persuasion (husna), patience (sabr), tolerance (la ikrah), and the right to self determination (lasta alayhim bi-musaytir), in favor of an aggressive conception of jihad.

Since fiqh is the interpretation of the quran and sunna, there has not been unanimity of opinion among various schools of thought on all issues, especially regarding siyar and jihad. Siyar describes the rules of conduct for Muslims in dealing with the unbelievers of enemy territory or those with whom they have established treaties of nonaggression. The quranic verses and the prophetic traditions on jihad address how Muslims should respond to the hostilities of the enemies of Islam. The principles of siyar follow from them.

The conditions for and conduct of jihad are issues that have historically created controversy among Muslim jurists. Islamic legal precedent that were set during the time of the Prophet and his immediate successors, the four caliphs served the Muslim community well until the advent of the Umayyad dynasty in A.D.661. The people of the newly conquered territories could not shed entirely their pre-Islamic customs and culture and acted, in some cases, contrary to the standard set forth by the jurists and the government. For all practical purposes, from the rise of the Umayyad through the rest of dynasties of Muslim history, fiqh more often than not ceased to represent actual policies or regulations of the Muslim state. Fiqh essentially has been nothing more than legal opinions of various scholars of divergent schools of jurisprudence, and they differ on the nature of jihad and the conduct of international relations generally.

A few additional related concepts need to be defined here before we investigate the principles of jihad and siyar. Beyond the frontiers of dar islam, medieval jurist conceived the ecistence of other territories or realms, including dar alharb, dar al-aman, and dar al-ahd, otherwise referred to as dar al-sulh (non-Muslim territory which pledges through treaty to acknowledge Muslim sovereignty, but maintain local autonomy by paying some land taxes in lieu of jizya, or poll tax).

The harbis, or inhabitants of dar al-harb, are enemies of Islam and, as such, have no right to enter into Muslims territories without express permission. However, a harbi who receives a guarantee of safe passage (aman) from even the poorest and the weakest Muslim is secure from harm for at least one year. At the expiry of that date, the harbi is bound to depart—unless, of course he or she converts to islam and becomes a part of the Muslim umma (community or society). The inhabitants of dar al-aman, the must'mins, are treated according to the conditions of treaty between them and the muslim state. The musta'mins are governed by their own laws, are exempt from taxes, and enjoy other privileges.

Historically, the question of whether or not the Islamic state 9dar al-islam) is obligated to wage jihad against dar al-harb raised contradictory opinions from the various sunni schools. Abu hanifa,

and sufyan al-Tsauri state that fighting against non-Muslims is not obligatory obligatory unless they themselves initiate it, in which case it becomes obligatory on Muslims to fight back.

The jurist are also divided on the issue of whether or not a harbi who is granted aman to enter dar al-islam but who commits a crime while in Islamic territory is subject to Islamic legal punishment; Abu Hanifa asserts that such harbis are not subject to Muslim legal punishment, al-Shafi'i say they are. Abu Sulayman, a contemporary scholars of Islamic approaches to international relations said; "The parts of fiqh on al-jihad and related matters such as al-Jizyah-actually deal with matters that are highly political and can hardly be looked upon as simply enforcement or the carrying out of opinions of the ulama, who had become more and more removed from the center of power and decision making.[1542] Ironically, though, in modern times some of the Muslim countries even treat Muslims from outside their political boundaries as if they are harbis.

BIBLIOGRAPHY

Abou El Fadel, Khaled *Islam and the challenge of Democracy*.New Jersey: Princeton University Press,2002

Shaltut, Mahmud al-Islam, *Aqidah wa Shariah*, Kuwait: Matabi Dar alqalam, n.d.

Awdah, Abd. Qadir *al-Tashri' al-Jina'i*, Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 1983.

al-Mawdudi, Sayyid Abu A'la Nazariyyat *al-Islam al-Siyasiyyah*, translated from Urdu by Khalil Hasan al Islahi, Beirut: Dar al-Fikr,n.d.

Abu Zahrah, Muhammad, *Tanzim al-Islam lil mujtama'* Cairo: dar Fikr Al-Arabi, 1965

Subhi Rajab Mahmassani, *Arkan Huquq al-Insan fi 'l Islam* Beirut: Dar al-Ilmi lil-Malayin, 1979, p.260-261

al-Ghanoushi, Rashid, Huquq *al-Muwatanah: Huquq ghayr al-Muslim fi-l Mujtama' al-islami*, 2nd edn., Herdon,VA: International Institute of Islamic Thought, 1993.

Madkur, Muhammad Salam *Ma'alim al-Dawlah al-Islamiyah*, Maktabat al-Falah, 1983.

Al-Qaradawi Yusuf, Al-Khasa'is al-Ammah lil-Islam, Cairo: Maktabat Wahbah, 1989.

alSan'ani,, Abd. Razaq al-Musannaf, ed Habib al-Rahman al-Azami, Beirut; alMaktab al-Islami, 1983

Abou elFadel, Khaled M.. *And God knows the Soldiers The authoritative and Authoritarian in Islamic discourses*. Oxford: University press of America, 2001.

Roded, Ruth Women in Islamic Biography collection: From Ibn Sa'd to who's who. Boulder, Colorado: Lynne Rienner Publishers, 1994.

Qutb, Muhammad..,*Islam Misunderstood Religion*. Dacca: Adhunik Prokashani, 1978.

Cook, R., 'Reservation to the Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women' (1990) 30 *Virginia Journal of International law*, p.643,688.

Bernard, J., *American family Behaviour* (New York: Harper and Brothers, 1942.

Esposito, J. L., Women in Muslim Family Law Syracuse: Syracuse University Press, 1982.

Al-Qaradawi Yusuf *The lawful and the Prohibited in Islam* Kuwait: International Islamic Federation of Students Organisations: 1984.

1542 Abdulhamid A. Abu Sulayman, *The Islamic theory of International Relations: New directions for Islamic Methodology and Thought* (Herndon,Va.: International Institute of Islamic thought, 1987), p.11.

Abd Al'Ati,H. *The Family Structure in Islam* (Indianapolis: American Trust Publications, 1977.

Al-Zayla'i, U, *Tabyin al-Haqaiq: Sharh kanz al-Daqaiq* Cairo: matba'ah al-Amiriyyah al-Kubra,1313, vol.3.

Al-Jawziyyah Ibn al-Qayyim, *Kitab al-Akhbar al-Nisa*, v.2 Cairo: Matbaah al-Taqadum, 1900

Siddiqui.A (ed) Ismail Raji el-Faruqi, *Islam and other faith*. Markfield: the Islamic Foundation/IIIT,1998.

Ibn Qudama, al-Mughni (9V), vol.8, Riyadh: Maktabat al-Riyadh al-Hadithah,1981.

El-Awa Mohamed Salim, *Punishment in Islamic law*. Indianapolis: American trust Publications, 1982), 50-56.;

Kamali, M.Hasim, Freedom of Expression in Islam. Cambridge: The Islamic text Society,1997.

Hamidullah, *The Muslim Conduct of State*. Lahore: Ashraf Printing Press, 1981.

Abduh, Muhammad & M.Rida, *Tafsir al-Manar* vol.5. Cairo; Dar al Manar, 1947-48

Hasting,J., (Ed.), *Encyclopedia of religion and Ethics*.1909

Al-Maududi A.A, *Human Rights in Islam* (Markfield: The Islamic Foundation, 1993) p.30. ECHRR (1994, series A,vol.295-A.

al-Jaziri, A.R,, *Kitab Fiqh ala Mazahib al-Arba'ah*,v.5 (Beirut: Dar al-Fikr, 1997) 224-227.

Wahbah al-Zuhayli, *Fiqh al-Islami wa Adillatuhu*,v.7 Pittsburgh: Dar al-Fikr,

Abdulhamid A. Abu Sulayman, *The Islamic theory of International Relations: New directions for Islamic Methodology and Thought*.Herndon,Va.: International Institute of Islamic thought, 1987.

Rasionalitas Pergeseran Dukungan Politik Kiai dalam Konflik Internal PKB[1543]

Suswanta

Dosen Ilmu Pemerintahan Fisipol UMY, kandidat Doktor Ilmu Politik UGM

Anstrak

Tulisan ini didasari oleh ketidakpuasan terhadap penjelasan-penjelasan tentang tindakan politik kiai. Dengan mengambil pijakan empiris pergeseran dukungan politik kiai dalam konflik internal PKB dari Abdurrahman Wahid ke Alwy Shihab, tulisan ini berupaya mencari perspektif baru untuk memahami tindakan politik kiai. Asumsi tulisan ini, kiai bukanlah individu dengan seperangkat ciri dan karakter yang bersifat tetap atau institusi dan tradisi yang mapan serta padu, akan tetapi sebuah proses yang terus bergerak dan berubah sesuai situasi tertentu dan aktual. Kiai adalah manusia yang punya kepentingan duniawi sekaligus ukhrowi. Dengan demikian, untuk memahami tindakan politik kiai secara mendalam perlu dipertimbangkan berbagai faktor sosial yang terlibat di dalamnya. Hasil studi menunjukkan bahwa pergeseran dukungan politik kiai tidak hanya dipengaruhi oleh faktor produksinya, yaitu infrastruktur yang bekerja dalam kerangka modal ekonomi, akan tetapi juga dipengaruhi oleh faktor reproduksinya, yaitu superstruktur yang bekerja dalam kerangka modal sosial, kultural, dan simbolik. Selain itu juga ada pertimbangan agama dan politik dalam tindakan politik kiai. Penulisan dalam artikel ini menggunakan teori struktural genetik Bourdieu untuk penajaman. Adapun teknik pengumpulan data yang digunakan adalah wawancara, observasi, dan dokumentasi.

Kata Kunci: Tindakan Politik Kiai, Habitus, Modal (Kultural, Sosial, Ekonomi, Simbolik)

A. Pendahuluan

Salah satu masalah penting dan menarik dalam pembahasan tentang tindakan politik kiai Nahdlatul Ulama (selanjutnya disingkat NU) adalah stigma oportunis.[1544] Tuduhan oportunis muncul karena tindakan politik kiai yang sering berubah, bergeser atau berpindah-pindah. Penelitian ini didasari oleh ketidakpuasan terhadap penjelasan-penjelasan yang ada dan digerakkan oleh keinginan untuk mencari perspektif baru yang lebih objektif dan mendalam tentang tindakan politik kiai. Sejauh penelusuran penulis, ada tiga perspektif yang telah digunakan untuk memahami tindakan politik kiai, yaitu modernis

---

1543 Makalah dalam AICIS 2014 di STAIN Samarinda, 21-24 November 2014 dengan sub tema Contemporary Indonesian Politics and Culture: A Critical Perspective

1544 Gambaran negatif tentang perilaku politik kiai NU di era Orde Lama, antara lain dikemukakan oleh Ernst Utrecht yang menyebut NU sebagai partai yang luar biasa oportunisnya. Senada dengan itu, Mochtar Naim menandai kecenderungan NU untuk menjadi oportunis dalam kancah politik. Daneli Lev menulis bahwa oportunisme NU sudah dimaklumi dan kadang-kadang oportunisme para pemimpin nasional NU sudah sangat keterlaluan. Justus van der Kroef juga menulis bahwa NU, sebagaimana sering terjadi pada masa lalu, secara oportunistik selalu berpihak kepada yang menang. Arnold Brackman bahkan menggambarkan NU sebagai agen bebas yang sering beraliansi dengan pemberi tawaran lebih tinggi. Para kiai ini, siap bekerja sama dengan kelompok mana pun, termasuk PKI, asalkan perasaan keagamaan mereka tidak diganggu dan tuntutan finansialnya terpenuhi. Lebih lanjut baca Greg Fealy *Ijtihad Politik Ulama: Sejarah NU 1952-1967,* (Yogyakarta: LKiS, 2009), Cetakan IV, hal. 4-7. Sikap oportunis NU di era Orde Baru digambarkan oleh Munir Mulkan, yang menyebut NU menggunakan pendekatan fiqhiyah sebagai upaya legalisasi religi sesuai dengan rumusan teologisnya terhadap realitas objektif kehidupan sosial politik yang dihadapi. Berdasarkan hal itu, maka sikap dan perilaku politik NU dapat dengan segera berubah drastis. Misalnya, jika dalam pemilu 1982 dan sebelumnya NU berfatwa bahwa wajib hukumnya bagi pemeluk agama Islam untuk memilih partai Islam, maka dalam pemilu 1987, NU mengeluarkan fatwa yang sama sekali berbeda yaitu mewajibkan anggotanya untuk memilih Golkar. Lebih mendalam baca Abdul Munir Mulkan, *Runtuhnya Mitos Politik Santri: Strategi Kebudayaan Islam* (Yogyakarta: SIPRESS), 1984, hal.114. Salah satu kiai sekaligus politisi NU yang dianggap oportunis adalah KH Idham Chalid. Lihat Greg Fealy dalam Ahmad Muhajir, *Idham Chalid: Guru Politik Orang NU*, (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2007), hal. ix-xiii

kritis, tradisionalis empatik, dan kritis empatik. Perspektif modernis cenderung menyudutkan tradisi dan kiai, sementara perspektif tradisionalis cenderung berempati kalau tidak membela tradisi dan kiai, sedangkan perspektif ketiga cenderung kritis secara empatik terhadap tradisi dan kiai, akan tetapi masih general dan belum spesifik.[1545]

B. Ciri dan Asumsi Tiga Perspektif

Secara umum perspektif modernis kritis dalam studi perubahan tindakan politik kiai bercirikan sikap "syu'udzon" atau prasangka awal yang buruk terhadap NU, pengabaian, dan kesalahpahaman tentang nilai-nilai dan pemikiran tradisionalis. Persektif ini berasumsi bahwa kiai adalah makhluk ekonomi yang berperilaku seperti "*utility-maximizing machine*" (mesin yang berfungsi memaksimalkan keuntungan) dan hanya memikirkan kepentingannya sendiri. Oleh karena itu, perubahan sikap, perilaku dan tindakan politik kiai di era Orde Lama, Orde Baru, maupun reformasi dinilai sebagai bentuk inkonsistensi prinsip, tidak berpendirian, mementingkan diri sendiri, merugikan kepentingan umat, memecah belah persatuan dan menguntungkan pihak penguasa.[1546] Perspektif ini "terkesan" menghakimi, menyalahkan dan menempatkan kiai sebagai tersangka. Kajian tersebut juga terlihat kurang memahami dunia di dalam maupun di luar kiai yang mempengaruhi tindakan politiknya secara utuh. Sedikit muslim modernis peneliti kiai yang bersedia bersusah payah mengunjungi pesantren atau menghadiri pertemuan-pertemuan kiai. Tidak banyak dari mereka yang juga bersedia menemui dan menjalin hubungan dengan kiai dalam rangka memahami ideologi, struktur, dinamika internal, dan kepribadian serta basis sosio-ekonomi para kiai. Pada umumnya mereka sudah mencukupkan diri dengan memberikan gambaran yang bersifat umum tentang doktrin dan praktek tradisional kiai, sebelum mengajukan sebuah versi penafsiran tentang kelompok oportunis. Sangat jarang mereka keluar dari stereotif negatif tentang kiai, sehingga berdampak pada kedangkalan analisis yang mereka tulis.[1547]

Jika perspektif modernis kritis cenderung menerapkan kriteria non-tradisionalis untuk memahami tindakan politik kiai, maka perspektif tradisionalis empatik memahami tindakan politik kiai melalui sudut pandang kiai dan organisasi NU itu sendiri. Asumsi dasar perspektif ini adalah bahwa tradisionalisme merupakan subjek yang menantang dan layak untuk dikaji. Untuk memahami tradisionalisme Islam dari dekat perlu dilakukan observasi langsung terhadap budaya pesantren dan berbagai kegiatan kiai, sekaligus membaca literatur milik kiai dari sumber utama serta melakukan wawancara mendalam dengan kiai. Secara umum, studi tentang tindakan politik kiai dalam perspektif tradisionalis empatik merevisi pandangan kaum modernis kritis, yang menganggap perubahan tindakan politik kiai sebagai oportunis, dalam pengertian tidak berprinsip atau tidak pernah memegang prinsipnya, lebih mementingkan diri sendiri, dan menguntungkan pihak penguasa. Perspektif tradisionalis empatik berpandangan bahwa tindakan politik kiai sama sekali bukan tanpa prinsip. Kiai sebenarnya selalu konsisten berpegang pada ideologi politik keagamaan *Ahl al-sunnah wa al-jamaah* (*Aswaja*)[1548]yang meletakkan prioritas tertinggi

---

1545 Terinspirasi dari tulisan Greg Fealy dalam *Ijtihad Politik Ulama: Sejarah NU 1952-1967*, (Yogyakarta: LKiS, Cetakan IV, Desember 2009), hal. 1-15. Greg menulis bahwa ada dua wacana ilmiah utama dalam histiografi NU. *Pertama*, yang sangat kritis terhadap NU, dapat disebut sebagai wacana yang didominasi modernis. *Kedua,* yang menggunakan pendekatan simpatik, dapat disebut wacana yang menghargai tradisi.

1546 Ahmad Muhajir, *Idham Chalid: Guru Politik Orang NU*, (Yogyakarta: LKiS, 2007), hal. 139-147

1547 Greg Fealy, op.cit., hal. 8-9

1548 Secara literal, *Ahl al-sunnah wa al-jamaah (Aswaja*) adalah pengikut sunnah Nabi Muhammad SAW dan jamaah (para sahabat Nabi). Istilah ini pertama kali digunakan pada abad kedua hijriah. Selama berabad-abad kelompok ini telah menjadi warisan historis dan memasuki arena politik. Secara kontekstual, para pengikut Aswaja adalah para pengikut sunnah Nabi Muhammad SAW dan konsensus *(ijma*) ulama. Paham Aswaja yang dimaksud adalah paham keagamaan yang menjadi sistem pemikiran dan indakan NU, baik dalam hal teologis (aqidah), praktek ibadah (fiqh), moral (akhlaq), dan perilaku sosial (mu'amalah). Paham Aswaja yang dipedomani NU mencakup (1) Dalam bidang aqidah menganut ajaran Imam Abu Hasan al-Asy'ari dan Abu Manshur al-Maturidi, (2) Dalam bidang hukum (fiqh) menganut empat madzhab, yaitu Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hanbali, (3) Dalam bidang etika (*tashawwuf*) mengikui al-Junaid dan al-Ghazali. Berdasarkan paham Aswaja tersebut, maka prinsip dasar sosial dan politik bahkan keagamaan NU senantiasa berpijak pada lima pilar, yaitu tegak lurus (*i'tidal*), moderat (*tawassuth*), toleran *(tasamuh*), kesimbangan (*tawazun)*, dan kebaikan bersama (*mashalah 'ammah*). Sebagai konsekuensi dari

pada perlindungan terhadap posisi Islam dan para pengikutnya. Ideologi politik ini menuntut kaum muslimin, terutama kiainya untuk menjauhi segala bentuk aksi yang dapat mengancam kesejahteraan fisik dan spiritual masyarakat. Studi dalam perspektif ini cenderung berapologi dan membenarkan tindakan politik kiai dengan legitimasi ajaran *Aswaja.*

Sedangkan perspektif ketiga, kritis empatik, mengakui bahwa tindakan politik kiai berada pada kutub akomodatif dan militan, meskipun cenderung pada akomodatif situasional. Akan tetapi, perspektif ini tidak setuju jika disimpulkan bahwa perubahan tindakan politik kiai sebagai oportunis. Stereotip negatif tersebut dianggap tidak memadai untuk memberikan gambaran tentang tindakan politik kiai, karena telah menafikan faktor-faktor keagamaan yang mempengaruhinya. Apa yang tampak sebagai inkonsistensi tindakan politik kiai sebenarnya adalah konsistensinya dalam memegang prinsip bahwa mengutamakan kepentingan Islam dan pengikutnya adalah yang paling utama. Tindakan militan dan akomodatif politik para kiai tentu memiliki pertimbangan nilai-nilai moral dan etika dalam tindakan politiknya.

Menurut perspektif ini, kecenderungan akomodatif situsional diakui tidak lepas dari paham *Aswaja* yang dianutnya, untuk selalu dekat dan merangkul penguasa.[1549] Sikap akomodatif juga diakui telah mengakibatkan ada oknum kiai yang mengejar kepentingan pribadi dan korup. Korupsi tersebut menjadi serius dan problematik akibat kurangnya aset dan para pengikutnya yang mayoritas miskin. Hasil korupsi juga sulit dilacak karena sebagian besar telah mengalir ke bawah, melalui jaringan patronase kepemimpinan warga NU, ke cabang-cabang, dan kelompoknya di daerah untuk tujuan sosial keagamaan.[1550] Dengan kata lain, persepektif ini mengakui bahwa kiai adalah juga makhluk ekonomi yang berperilaku seperti "*utility-maximizing machine*" (mesin yang berfungsi memaksimalkan keuntungan) dan hanya memikirkan kepentingannya sendiri. Perspektif ini memberi penjelasan bahwa tindakan politik kiai dipengaruhi oleh paham *Aswaja* yang menjadi landasannya. Akan tetapi, paham *Aswaja* tersebut belum dielaborasi secara rinci dan kurang menjelaskan pengaruh faktor-faktor lain secara mendalam, sehingga belum menjelaskan dalam kondisi yang bagaimana kiai lebih mengedepankan kepentingan ekonominya dan dalam kondisi yang bagaimana pula kiai lebih mengedepankan kepentingan ukhrowinya terkait dengan pergeseran tindakan politiknya.

Berdasarkan penjelasan tiga perspektif yang telah digunakan dalam melihat pergeseran tindakan politik kiai, dapat disimpulkan secara ringkas bahwa hasil analisis perspektif modernis kritis terlihat sangat subjektif dan bias. Karakter metodologi yang dikembangkan sangat positivistik, yaitu terpusat pada pada hal kongkrit dan kasat mata. Sesuatu yang tidak kasat mata dianggap tidak perlu dianalisis, sehingga banyak persoalan penting yang bersifat normatif yang diabaikan. Maka, pendukung perspektif ini sudah berprasangka buruk sejak awal terhadap nilai dan ajaran Islam kaum tradisional, disamping tidak melakukan interaksi maupun wawancara mendalam dengan kiai. Pada kenyataannya, tidak mungkin memahami tindakan politik kiai secara objektif tanpa mengetahui nilai dan norma keagamaan yang menjadi landasan pemikirannya. Sementara itu, perspektif tradisionalis empatik cenderung membela

---

penerapan prinsip ini, NU seringkali dituding sebagai kelompok oportunis dan inkonsisten, karena sikapnya yang cenderung mengambil posisi "moderat".

1549 Aswaja dicurigai sarat dengan nilai-nilai oportunis, seperti kaidah *mala la yudraku kulluhu la yutraku kullluhu* (jika tidak bisa diperoleh semuanya, jangan tinggalkan semuanya) dan *idza dhaqqal-amru ittasa'a wa idzat-tasa'al-amru dhaqqa* (jika sesuatu menyempit, perluas, dan jika sesuatu meluas, persempit). Ditarik pada tingkat relasi kekuasaan, kaidah yang muncul 'penguasa yang zalim selama enam puluh tahun lebih baik daripada tidak ada penguasa sama sekali'. Tiga kaidah ini-di samping kaidah serupa yang lain-mendasari karakteristik Aswaja untuk bersikap fleksibel dan elastic dalam menghadapi persoalan apa pun. Dengan demikian konsep umum yang kemudian diadopsi Aswaja NU adalah sikap yang menampilkan *performance tawasuth* (tengah-tengah), *tawazun* (keseimbangan), *tasamuh* (toleran), dan *i'tidal* (lurus). Sikap ambigu kiai NU yang ditunjukkan sepanjang masa bisa dilihat dalam perspektif ini. Lebih lengkap baca Harisudin, Aswaja NU: Moderat atau Oportunis?, Jurnal Kajian Keislaman NUANSA, website Keluarga Mahasiswa Nahdlatul Ulama, Kairo, 8 Juli 2001, dalam Djohan Effendi, *A Renewal Without Breaking Tradition: The Emergence of A New Discourse In Indonesia's Nahdlatul Ulama During The Abdurrahman Wahid Era*,(Yogyakarta: Interfidei, 2008), p. 234

1550 Greg Fealy, *op.cit,* hal. 352

dan membenarkan semua pergeseran tindakan politik kiai. Inkonsistensi tindakan politik kiai tersebut justru dianggap sebagai konsistensi pada ideologi politik keagamaan yang dianutnya, yakni paham *Aswaja.* Perspektif ini menyakini bahwa tindakan politik kiai senantiasa berorientasi pada perlindungan Islam dan pengikutnya. Kesimpulan dari studi ini terlihat sangat normatif dan bertentangan dengan fakta sejarah yang menunjukkan bahwa memang dalam NU ada oknum kiai pengejar kepentingan pribadi, koruptor, dan penjahat, bahkan beberapa di antaranya adalah kiai senior.[1551] Singkatnya, perspektif tradisionalis empatik juga menghasilkan analisis yang kurang objektif, karena menganggap benar semua tindakan politik kiai dengan legitimasi ajaran agama.

Penjelasan perspektif kritis empatik terlihat lebih objektif, jika dibandingkan dengan dua perspektif sebelumnya, namun masih bersifat general dan kurang mendalam. Penjelasan belum spesifik dalam arti belum melihat pribadi masing-masing kiai, padahal masing-masing kiai tentu mempunyai kekhasan tertentu. Penjelasan yang diberikan baru sebatas tindakan politik kiai cenderung akomodatif situsional karena dipengaruhi oleh paham *Aswaja* yang diadopsi NU. Akan tetapi belum ada penjelasan mengenai semua aspek yang mempengaruhi tindakan politik kiai secara mendalam, sehingga penjelasan tentang kapan, di mana, dan dalam kondisi apa tindakan politik kiai lebih mengedepankan pamrih ekonominya atau kepentingan ukhrowinya belum didapatkan.

C. KarakterTeoritik

Sadar akan adanya perbedaan-perbedaan penjelasan di atas, penelitian ini mengadopsi perspektif kritis empatik dalam melihat pergeseran dukungan politik kiai. Pijakan empiris studi ini adalah tindakan politik kiai yang melakukan pergeseran dukungan politik dalam konflik internal Partai Kebangkitan Bangsa (selanjutnya disingkat PKB) dari Abdurrahman Wahid ke Alwi Shihab. Untuk menelaah hal itu secara lebih objektif dan mendalam, peneliti meminjam teori Struktural Genetik Pierre Bourdieu. Asumsinya, kiai juga manusia yang bisa berbuat benar maupun salah. Kiai adalah makhluk pribadi sekaligus sosial, sehingga terlalu naif jika semua tindakan politik kiai selalu dianggap sebagai kesalahan, atau sebaliknya selalu dianggap benar, Kiai adalah manusia yang mempunyai kepentingan duniawi sekaligus ukhrowi. Kiai bukanlah malaikat yang tidak pernah berbuat salah dan nihil dari kepentingan duniawi. Perlu diungkapkan sisi manusiawi kiai yang melakukan pergeseran dukungan politik dalam konflik internal PKB dari Abdurrahman Wahid ke Alwi Shihab, mengingat masing-masing individu kiai adalah unik dan kompleks.

Terlebih lagi sifat otonomi dan ego dari masing-masing kiai ditengarai menjadi salah satu faktor penting yang mempengaruhi konflik intern PKB.[1552] Oleh karena itu, kiai harus dipahami sebagai sebuah proses yang terus bergerak dan berubah sesuai dengan situasi tertentu dan aktual. Kiai bukanlah individu dengan seperangkat ciri dan karakter yang tetap, atau institusi dan tradisi yang sudah mapan dan padu. Dengan demikian, untuk memahami tindakan politik kiai perlu dipertimbangkan berbagai faktor sosial yang terlibat di dalamnya seperti hubungan perkawinan, jaringan transmisi ilmu, organisasi keagamaan dan politik, ideologi dan ajaran, serta heterogenitas maupun variasi pemikirannya. Dengan begitu, dapat diperlihatkan bagaimana agama dan politik berinteraksi.

Merujuk Bourdieu, kehidupan sosial adalah medan pertarungan setiap anggota masyarakat, dan kelompok sosial dalam rangka meningkatkan dan mempertahankan posisinya, baik dalam hal

1551 Ibid, hal. 351-352

1552 Perebutan pengaruh di antara para kiai, terutama kiai besar dan senior (khos) sebagian bersifat laten. Konflik tersebut jarang terekspose ke publik secara "gamblang". Namun menurut beberapa politisi PKB, dalam konteks perebutan pengaruh itu memunculkan jalur-jalur pengaruh yang sering disebut dengan istilah "poros". Misalnya, di Jawa Tengah, episentrum pengaruh itu ada di Ponpes Tegalrejo, Magelang, Ponpes di Rembang, dan sebagian di Brebes. Sementara di Jawa Timur ada di Ponpes Tebuireng dan Tambakberas Jombang, Lirboyo Kediri, dan Langitan Tuban. Lebih lengkap baca Ichwan Arifin, *Kiai dan Politik: Studi Kasus Perilaku Politik Kiai Dalam Konflik PKB Pasca Muktamar II Semarang,* Tesis, Undip, Semarang, 2008, hal. 87

penguasaan maupun akumulasi semua modal.[1553] Berkaitan dengan itu, untuk memahami pergeseran dukungan politik kiai dari Abdurrahman Wahid ke Alwi Shihab dalam konflik internal PKB, menjadi penting diungkapkan modal yang dimiliki oleh kiai, baik itu modal sosial, kultural, ekonomi maupun simbolik.[1554] Dengan demikian dapat dipahami persamaan dan perbedaan modal kiai yang melakukan pergeseran dukungan politik tersebut. Mengingat politik adalah aktivitas yang berkaitan dengan kekuasaan, maka seorang aktor politik termasuk kiai, tentu berkepentingan melanggengkan kekuasaannya demi tujuan politiknya.

Dalam perspektif Bourdieu, tingkat kekuatan anggota masyarakat (termasuk dalam hal ini kiai) dalam pertarungan politik, sangat ditentukan oleh habitus mereka masing-masing. [1555] Habituslah yang menentukan tingkat kemampuan kiai dalam memainkan modal ekonomi, sosial, simbolik, dan kultural yang mereka miliki sehingga modal-modal tersebut dapat terakumulasikan. Mengingat habitus juga yang menentukan respon kiai terhadap perubahan-perubahan yang terjadi di lingkungannya, sehingga membuat kiai dapat bermain terampil dalam arena politik, yakni konflik internal PKB, maka menjadi penting dipahami pembentukan habitus masing-masing kiai, juga kekhasan, persamaan, dan perbedaannya. Pemahaman tentang pembentukan habitus kiai dimaksudkan agar diperoleh penjelasan objektif dalam situasi yang bagaimana seorang kiai bertindak tanpa pamrih dan dalam situasi yang bagaimana pula seorang kiai memperlihatkan pamrih ekonominya. Selain itu, juga dapat dipahami apakah terjadi pergeseran sumber legitimasi kekuasaan kiai, dari penguasaannya selama ini atas modal sosial, kultural dan simbolik ke modal ekonomi.

Berdasarkan uraian di atas, tulisan ini ingin menjelaskan alasan mengapa para kiai melakukan pergeseran dukungan politik dalam konflik internal PKB dari dari Abdurrahman Wahid ke Alwy Shihab dalam konflik internal PKB.

D. Metode Penelitian

Fokus penelitian ini pada pergeseran dukungan politik para kiai dalam konflik internal PKB dari Abdurrahman Wahid ke Alwy Shihab. Adapun unit analisis penelitian ini adalah para kiai NU yang melakukan pergeseran dukungan politik, antara lain: K.H. Abdullah Faqih, K.H. Abdurrahman Chudlori, K.H. Ma'ruf Amin, K.H. Idris Marzuki, K.H. A. Warson Munawwir, K.H. Muhaiminan Gunardo, K.H. Abdullah Schal, K.H. Sholeh Qosim, K.H. Nurul Huda Djazuli, K.H. Chasbullah Badawi, K.H. Anwar Iskandar, K.H. Ma'ruf Amin, K.H. Hanif Muslih, K.H. Cholil C. Staquf, K.H. Masbukhin, dan K.H. Mas Muhammad Subadar. Metode penelitian menggunakan metode kualitatif karena menggambarkan realitas yang kompleks[1556] dan bersifat induktif, yakni dari menjelaskan hal yang spesifik ke yang umum, dan membangun suatu teori berdasarkan data-data.

Mengingat tujuan penelitian adalah untuk membangun model teoritis sistematis yang menunjukkan kemungkinan adanya pertalian berpola antarfaktor yang dimiliki para kiai maka akan dilakukan

---

1553 Faruk, Harga Sebuah Kepekaan dan Suara Lain, Kata Pengantar buku Pradjarta Dirdjosanjoto, *Memelihara Umat: Kiai Pesantren-Kiai Langgar di Jawa*, (Yogyakarta: LKiS, 1999), hal. xxvi

1554 Faktor kepemilikan tanah dan pesantren dapat dimasukkan sebagai *modal ekonomi*. Faktor pengetahuan agama dan cara transmisinya masuk *modal kultural.* Pertalian kekerabatan dan jaringan adalah *modal sosial* serta sebutan kiai khos sebagai *modal simbolik*

1555 Habitus adalah watak (*disposisi*) yang dimiliki oleh individu untuk memberikan persepsi dan respon dengan cara tertentu terhadap lingkungan sekitarnya. Disposisi ini bersifat sosial karena merupakan kemampuan yang ditanamkan oleh lingkungan asal dari individu yang bersangkutan. Ditanamkan ke dalam individu tersebut sejak kecil di lingkungan keluarga maupun lingkungan sosial lain. Akan tetapi, karena proses penanaman disposisi ini berlangsung lama, terus menerus, dan alamiah, maka beroperasi pada individu secara spontan dan instinktif. Karena merupakan hasil proses sosial, maka habitus itu dimungkinkan secara struktur atau terstrukturkan. Akan tetapi karena telah tertanam begitu kuat dan dalam, bersifat spontan dan instinktif, habitus tersebut menyatu dengan subjek dan menjadi kekuatan yang menstrukturkan. Selain itu, habitus itupun tidak sepenuhnya harus patuh pada struktur, melainkan dapat mengalami modifikasi atau fleksibilitas sesuai dengan tuntutan yang dihadapi oleh situasi dan kondisi aktual yang dihadapi pemiliknya. Lihat Faruk, Ibid, hal. xxv-xxvii

1556 S. Nasution, *Metode Penelitian Naturalistik –Kualitatif*, (Bandung: Transito, 1988), hal. 12-14

pengumpulan data untuk menemukan suatu pola. Teknik Pengumpulan Data dilakukan dengan wawancara, observasi dan dokumentasi. Agar mendapatkan data objektif, maka wawancara dilakukan terhadap mereka yang kontra dan pro Gus Dur. Analisis data dilakukan melalui teknik kualitatif, yaitu melakukan analisis untuk memperoleh gambaran dan kategori yang kemudian dipolakan. Pola-pola yang ditemukan kemudian diinterpretasikan maknanya sesuai dengan model analisis penelitian. Analisis ini berbentuk induktif, yaitu membangun teori dari data dengan menyajikan data-data terlebih dahulu kemudian dianalisis, dan akhirnya diambil kesimpulan.

E. Hasil dan Analisa

Agar menghasilkan analisis yang obyektif dan mendalam, akan disajikan argumentasi dari kedua kubu untuk menjelaskan rasionalitas pergeseran dukungan politik para kiai dalam konflik internal PKB dari Abdurrahman Wahid ke Alwi Shihab, yaitu argumentasi dari kubu Alwi Shihab dan kubu Gus Dur. Rasionalitas pergeseran dukungan politik sesungguhnya berkaitan dengan alasan agama (aqidah dan syariah) dan politis administratif.

1. Alasan Agama

Kubu Alwi Shihab dimotori oleh Choirul Anam dan para kiai khos. Secara umum, menurut Choirul Anam:

> *"Ada semacam anticlimax (kekecewaan) dalam relationship (hubungan pertalian) antara kiai sepuh dan Gus Dur sehingga melahirkan sikap mufaraqah (memisahkan diri). Dan agaknya, kali ini bukan lagi sekedar perbedaan pendapat. Melainkan sudah pada tahap penilaian terhadap perbedaan itu sendiri, dari sudut pandang syar'iy. Apakah sikap-sikap Gus Dur terhadap berbagai persoalan sosial politik, keagamaan, dan kemasyarakatan selama ini masih dalam domain wilayah-perbedaan pendapat yang bisa ditolerir atau tidak? Masih bisa dianut umat atau tidak? Atau, sudah terlampau jauh berada pada wilayah penyimpangan yang tidak perlu lagi diikuti?"*[1557]

Senada dengan Choirul Anam, Abdullah Zaim dan Mokhammad Kaiyis juga mengatakan bahwa:

> *"Perbedaan antara Gus Dur dan para kiai khos sudah memasuki 'wilayah' aqidah-syariah dan berujung pada perbedaan politik praktis. Semua mafhum, bahwa sekarang, umat tidak lagi mendengar pernyataan politik Gus Dur yang menggunakan 'sandaran kiai sepuh', sebagaimana dulu seriang ia sebutkan. Sebab, apa yang disebut (Gus Dur) kiai sepuh, sekarang sudah tidak (lagi) bersamanya."*[1558]

Menurut kubu Alwi, ada kebijakan Gus Dur sebagai ketua Dewan Syura PKB yang dinilai para kiai menyalahi aturan agama (aqidah dan syariah), yaitu menetapkan asas PKB sebagai partai terbuka dan memasukan non-muslim di Dewan Pengurus Pusat (DPP) PKB. Selain itu, ada beberapa sikap dan pendapat Gus Dur (sebagai presiden atau mantan ketua PBNU) yang kontroversial dan bertentangan dengan sikap para kiai, seperti rehabilitasi Partai Komunis Indonesia (PKI), pembelaan terhadap Inul, sholat dua bahasa dan pembuat karikatur yang menghina Nabi, serta menyebut Al Qur'an sebagai kitab suci paling porno.

Terkait dengan masalah tersebut, K.H. Abdullah Faqih dalam taushiahnya mengatakan bahwa:

> *"Para kiai tidak bisa (lagi) membesarkan PKB, karena partai yang dulu kita besarkan sekarang sudah tidak sepaham lagi. Asasnya saja sudah terbuka, sehingga siapa saja bisa masuk, bahkan non-muslim sekalipun. Gus Dur sendiri, saat menghadiri haul K.H. Hasyim Latif (Sepanjang) mengatakan bahwa pengurus PKB itu 50% NU, 25% muslim tapi non-NU, dan 25% lagi non-muslim. Perkataan Gus Dur bahwa Alqur'an itu kitab suci paling porno, dan diamnya beliau terhadap perkataan Paus di Vatikan yang menghina Nabi serta karikatur yang menghebohkan umat se-dunia. Hal-hal ini yang membuat kiai tidak bisa lagi mengikuti*

1557 Choirul Anam dalam Kata Sambutan buku: *9 Alasan Mengapa Kiai-Kiai Tidak (lagi) Bersama Gus Dur*, Abdullah Zaim dan M.Kaiyis (ed.), Jakarta: DPP PKNU, Maret 2007, hal. Iii-iv

1558 Abdullah Zaim dan M.Kaiyis, Pengantar buku: *Ibid,* hal, 1-2

PKB."[1559]

Ada data yang menunjukkan bahwa kepengurusan non-muslim di DPP PKB semakin terlihat jelas usai PKB menggelar Muktamar II Semarang. Para Kiai mengetahui sejumalh nama dijajaran Dewan Syura dan Tanfidz yang diyakini bertolak belakang dengan garis perjuangan Aswaja. Mereka diantaranya, Ratu Krishna Bagoes Oka (Dewan Syura), Hermawi Fransiskus Taslim, SH, Dr. Maria Pakpahan, MA,M.Sc, Anak Agung Ngurah Agung, SE, Drs. Alexius Gregorius Plate (Dewan Tanfidz). Fakta ini yang membuat para kiai 'shock'.[1560]

K.H Mas Muhammad Subadar, pengasuh Pondok Pesantren Roudlatul Ulum Besuk Pasuruan, juru bicara kiai khos mengatakan bahwa:

> *"Banyak kiai yang kecewa terhadap Gus Dur. Para kiai sesungguhnya tidak pernah sreg dengan asas PKB yang terbuka. Para kiai menginginkan asas partai itu, Islam al ahlussunnah wal-jamaah. Tetapi, daripada ribut terus, para kiai 'terpaksa' mengikuti kemauan orang yang/kelompok yang menghendaki asas terbuka itu. Para kiai 'mengalah'dengan dalih, apalah arti sebuah wadah, yang penting isinya mengikuti Islam ala ahlussunnah. Kiai juga kecewa dengan sikap Gus Dur menentang RUU Anti Pornografi dan Pornoaksi (APP) dan mendukung Ahmadiyah. Siapa yang tidak kecewa, kalau ada RUU APP lalu ditolak. Ini kan suatu pukulan kepada para kiai yang ingin menjadikan syariat Islam ini berjalan di bumi Indonesia. Tidak membuat negara Islam, tetapi membuat Islam berjalan di bumi Indonesia. Tentang Ahmadiyah, para kiai berpendapat bahwa Ahmadiyah itu orang murtad. Jadi Ahmadiyah tidak berhak menyandang gelar Islam."*[1561]

Adapun terkait dengan masalah PKI (Partai Komunis Indonesia), para kiai sangat keberatan dengan sikap Gus Dur yang ingin menghapus Ketetapan MPRS No.XXV Tahun 1966 tentang komunisme dan meminta maaf kepada keluarga korban G30S PKI. Sikap Gus Dur tersebut dianggap telah melukai hati umat Islam, karena tidak sedikit umat, termasuk warga nahdliyin yang menjadi korban kekejaman PKI. Alasan Gus Dur mengusulkan mencabut TAP MPRS No. 25 tersebut adalah hak asasi manusia.

Perbedaan Gus Dur dengan para kiai semakin tajam jika dilihat dari pro-kontra RUU APP. Menurut Gus Dur, sesuatu dianggap pornografi jika tidak mempunyai nilai sosial sama sekali. Karenanya, apapun yang dianggap memiliki nilai sosial tidak perlu dipermasalahkan. Gus Dur mencontohkannya dengan tradisi Papua dan Bali yang tidak berpakaian sebagai ekspresi kultural yang tidak perlu diatur oleh Undang-Undang (UU). Nggak perlu ada UU pornografi. Masak peraturan menentukan moralitas masyarakat. Itu kan lucu. Itu kayak paling suci saja.[1562] Sedangkan dalam pandangan para kiai, UU APP sudah waktunya diterapkan di Indonesia. Sebab budaya buka-bukaan aurat semakin tidak terkontrol. Termasuk tontonan di media cetak maupun elektronik. UU APP bukan hanya untuk kepentingan umat Islam saja, tetapi untuk seluruh bangsa Indonesia yang ber-Ketuhanan Yang Maha Esa. Para kiai paham, bahwa Indonesia bukan negara agama, tetapi harus diingat bahwa bangsa ini adalah orang-orang yang beragama. Apalagi semua agama tidak membenarkan buka-bukaan aurat. Adalah keliru besar, kalau UU APP itu dianggap mewakili Islam garis keras, terlebih lagi dikatakan'kayak paling suci'. Buktinya PBNU juga mendukung UU APP.[1563]

Rasionalitas politik kiai yang didasarkan atas pertimbangan agama (aqidah dan syariah) ini menunjukkan bahwa politik yang dilakukan kiai adalah politik moral, bukan politik pragmatis yang berorientasi materi. Dari perspektif habitus, terlihat bahwa perilaku politik kiai sangat dipengaruhi oleh habitus pesantren yang mengajarkan ketulusan, kejujuran nurani dan moral agama. Dengan kata lain, perilaku politik kiai sejalan dengan nilai-nilai agung dan mulia pesantren dan tidak terbawa arus habitus politik yang serba pragmatis dan materialis. Politik kiai masih berorientasi pada politik dalam rangka

---

1559 Taushiyah K.H. Abdullah Faqih, disampaikan di depan kader PKNU dan Pengasuh Pondok Pesantren se-Gerbang Kertosusilo, di Langitan Tuban, Selasa, 27 Februari 2007

1560 M.Abdullah Zaim dan M.Kaiyis (ed.), *Ibid*,hal.8

1561 Ibid, hal. 5-6

1562 www.gusdur.net

1563 Abdullah Zaim dan M.Kaiyis, *Op.Cit*, hal.19-21

menegakkan kebenaran dan meraih ridlo Allah.

2. Alasan Politis Administratif

Puncak kekecewaan para kiai dan kubu Alwi Shihab adalah berkaitan dengan pelaksanaan Muktamar II PKB di Semarang, tanggal 16-18 April 2005. Ada beberapa persoalan politis administratif yang dipersoalkan kubu Alwi terkait pelaksanaan Muktamar II PKB di Semarang, yaitu legalitas pemecatan Alwi Shihab dan Syaifullah Yusuf sebagai Ketua Umum Tanfidziyah dan Sekretaris Jenderal DPP PKB, pembekuan beberapa pengurus dan pemecatan anggota,[1564] kriteria calon Ketua Dewan Syura dan Ketua Umum, komposisi panitia dan ketua sidang,[1565] penyelenggaraan muktamar II di Semarang yang dianggap bertentangan dengan AD/ART,[1566] serta program PKB yang dinilai belum optimal.[1567]

Kubu Alwi berpendapat bahwa pemecatan dirinya dengan Syaifullah Yusuf dilakukan tanpa prosedur yang benar, sehingga tidak sah secara hukum. Penonaktifan keduanya dilakukan pada tanggal 20 Oktober 2004 melalui rapat pleno DPP PKB dan hanya dihadiri oleh 36 orang pengurus DPP, sehingga tidak memenuhi kuorum. Jumlah pengurus DPP PKB adalah 207, terdiri atas 16 anggota Dewan Syura, 24 anggota Dewan Tanfidz, 76 pengurus departemen, 91 pengurus lembaga dan belum termasuk Badan Otonom Garda Bangsa. Jumlah peserta yang memenuhi kuorum seharusnya dihadiri 105 peserta ditambah satu orang. Pemecatan inilah yang menjadi pemicu munculnya konflik internal PKB jilid II dan mengakibatkan terbaginya kepengurusan PKB menjadi dua kubu di mana-mana.

Dalam pidato pertanggungjawaban pada Muktamar II di Semarang, Gus Dur mengemukakan alasan pemberhentian Alwi dan Syaifullah dari kepengurusan DPP PKB, yaitu untuk menghindari *conflict of interest*. Berikut ini kutipan pidato Gus Dur:

> *"...Perlu saya ingatkan kepada Alwi Shihab yang menuntut di Pengadilan Jakarta Selatan terhadap DPP PKB, bahwa langkah ini akan merugikan bos dia, Presiden Susilo Bambang Yudhoyono. Kalau sampai dia yang disangka, naudzubillah kan? Mengapa Alwi Shihab dan SyaifullahYusuf tidak boleh merangkap untuk jadi menteri dan PKB? Bukan karena ada apa-apa, biar tidak ada conflict of interest, jangan sampai ada tabrakan kepentingan di PKB dan menteri..."*[1568]

Sikap Gus Dur yang sewenang-wenang main pecat dan pemakzulan disayangkan oleh banyak kiai. K.H. Mas Muhammad Subadar mengatakan bahwa:

> *"Gus Dur itu katanya tokoh demokrasi, tapi nyatanya tidak demokrasi. Itu kan ajaib.*
>
> *Kan terkenal katanya tokoh demokrasi, tetapi dia sendiri tidak demokrasi. Pembekuan-pembekuan tu kan tidak demokrasi namanya. Kesalahan Gus Dur sudah banyak sekali. Yang jelas, sampai beberapa kiai sepuh loncat dan bikin partai baru ya gara-gara itu juga. Antara lain, sewenang-wenangnya. Lagi-lagi pembekuan, lagi-lagi pemecatan. Ini kan sudah enggak enak toh".*[1569]

Senada dengan KH Mas Subadar, KH Yahya C. Staquf mengatakan:

> *"Setelah Gus Dur lengser sebagai presiden, semua urusan PKB dihandle oleh Gus Dur sendiri. Tidak ada yang bisa memahami mengapa hal itu dilakukan Gus Dur. Yang banyak jadi korban adalah PKB*

1564 Pembekuan DPW dan DPC dilakukan DPP seperti di Banyuwangi, Lumajang, Bojonegoro, Suarabya, Kediri, dan Jombang. Penjelasan Gus Dur tentang pembekuan dan pemecatan dalam muktamar II di Semarang tidak memuaskan muktamirin.

1565 Kriteria yang beredar adalah disetuji Dewan Syura, minimal menjadi anggota selama 5 tahun, tidak rangkap jabatan di manapun, dan didukung 150 DPC dan 12 DPW

1566 Anggaran Rumah Tangga PKB menegaskan bahwa muktamar diselenggarakan DPP dengan tanda tangan Ketua Umum Dewan Syura, Sekretaris Dewan Syura, Ketua Umum Dewan Tanfidz dan Sekjen Dewan Tanfidz. Tetapi dalam muktamar Semarang, penyelenggara adalah wakil ketua umum. Alasannya karena Ketua dan Sekjennya diberhentikan karena rangkap jabatan

1567 Suara PKB pada pemilu 2004 relatif menurun, meski masih bertahan di tempat ketiga dan urutan kursi di DPR menempati uurutan keempat. Dalam pemilu 2004, PKB hanya menang di Jawa dengan BPP yang besar

1568 Pidato Pertanggungjawaban DPP PKB Periode 2002-2005, Dokumentasi Hasil Muktamar II PKB di Semarang

1569 Abdullah Zaim, Ibid, hal.5

Jatim. Banyak calon bupati dari PKB yang sudah didukung para kiai ternyata dibatalkan oleh Gus Dur, sebagaimana di Banyuwangi, Situbondo, Probolinggo dan lain-lain. Yang didiamkan hanya KH Fuad Amin, bupati Bangkalan, Madura. Tidak ada yang tahu alasan kenapa Gus Dur membiarkan Gus Fuad, barangkali karena takut kualat dengan Kiai Cholil, guru dari kakeknya."[1570]

Sikap Gus Dur yang otoriter bisa jadi merupakan pelampiasan rasa kecewa setelah dilengserkan sebagai presiden dan kemudian dibatalkan pencalonannya oleh KPU. Sebagaimana kita ketahui, hasil Musyawarah Kerja Nasional (Mukernas) I PKB pada 28-29 Mei 2003, telah memutuskan mencalonkan Gus Dur sebagai satu-satunya calon presiden dari PKB untuk pemilu 2004. Gus Dur sebagai calon presiden dipasangkan dengan Dr. Marwah Daud Ibrahim (Politisi Golkar). Akan tetapi, Komisi Pemilihan Umum (KPU) melalui SK No.36 Tahun 2004 menyebutkan bahwa capres dan cawapres dari PKB tidak memenuhi syarat. Panitia Pengawas Pemilu (Panwaslu) melalui putusan No. 1/sengketa-panwas/V/2004 memutuskan hal yang sama. Upaya hukum melalui gugatan ke Pengadilan Tata Usaha Negara (PTUN) Jakarta dan gugatan perdata ke Pengadilan Negeri Jakarta Pusat juga gagal.

Kegagalan ini tampaknya menimbulkan kekecewaan luar biasa bagi Gus Dur. Ekspresi kekecewaan terlihat dari pernyataan Gus Dur yang terus menerus diulang, bahwa KPU telah melanggar 5 UU (tanpa merinci UU yang dimaksud). DPP PKB akhirnya memutuskan mendukung Wiranto-Shalahuddin Wahid sebagai capres-cawapres. Keputusan ini menimbulkan situasi sulit di tingkat basis massa NU dan PKB, karena pada saat yang sama Ketua Umum PBNU KH Hasyim Muzadi juga mencalonkan diri sebagai cawapres berpasangan dengan Megawati. Ketika Wiranto-Shalahuddin Wahid tidak lolos putaran kedua, DPP PKB membebaskan kadernya untuk memilih capres-cawapres sesuai hati nurani. Dalam kenyataan, bagi sebagian elit NU dan PKB, dukungan lebih mengarah ke Mega-Hasyim. Hanya saja, elit NU dan PKB tidak berani menyatakan dukungan politiknya secara formal karena memahami Gus Dur kurang sepakat dengan figur Mega-Hasyim.[1571]

Bagi Gus Dur, tidak ada pilihan nyaman dengan pasangan capres-cawapres yang lolos putaran kedua, yaitu Mega-Hasyim dan Susilo Bambang Yudhoyono-Jusuf Kalla (SBY-JK). Hubungan Megawati dan Gus Dur agak merenggang ketika pemakzulan Gus Dur sebagai presiden. Sedangkan hubungan Gus Dur dengan Hasyim Muzadi retak pasca pemakzulan. Hasyim menjadi orang yang tidak disukai Gus Dur. Di sisi lain, Hasyim Muzadi juga terkesan tidak mengindahkan Gus Dur. Sementara itu, pada pasangan SBY-JK, resistensi Gus Dur terletak pada JK, yang bersangkutan pernah dipecat dari jabatannya sebagai menteri era kepemimpinan Gus Dur. Kekecewaan Gus Dur bertambah kuat, dengan masuknya Alwi Shihab dan Syaifullah Yusuf dalam kabinet SBY-JK. Sebagai pemegang tertinggi kekuasaan di PKB, Gus Dur ingin tetap kritis dan menjaga jarak dengan kekuasaan. Akan tetapi, ternyata ada dua kader PKB yang masuk dalam kabinet SBY-JK. Gus Dur merasa dilangkahi dan ditinggal secara politik. Situasi inilah yang menghantarkan PKB pada Muktamar II di Semarang. Muktamar yang direncanakan sebagai sarana konsolidasi pada akhirnya justru melahirkan episode konflik baru yang lebih seru dan panjang dibanding sebelumnya.[1572]

Setiap kejadian pasti ada hikmahnya. Terkait dengan bagaimana memahami atau memetik pelajaran atas sikap sewenang-wenang Gus Dur, Yahya C. Staquf mengatakan:

"Pelajaran yang bisa diambil dari pembatalan beberapa calon bupati oleh Gus Dur, barangkali.. Gus Dur ingin mengajarkan adalah berbahaya jika seorang kiai yang punya otoritas agama sekaligus politik menjadi pemimpin. Ia akan melakukan politik kooptasi. Tidak ada kontrol dan akan sewenang-wenang. Dalam pandangan Gus Dur, kiai-kiai selama ini belum berhasil merepresentasikan diri sebagai pelaku politik Islam. Mereka masih melakukan politik kooptasi, dimana semua kewenangan dan jaringan dimanfaatkan hanya

1570 Wawancara dengan Yahya C.Staquf, Pengasuh PP Roudlotul Tholibin, Rembang, Ahad, 7 Juli 2013

1571 Ichwan Arifin, *Kiai dan Politik: Studi Kasus Perilaku Politik Kiai Dalam Konflik PKB Pasca Muktamar II Semarang*, (Semarang: Tesis, 2008), hal. 80

1572 *Ibid,* hal. 81

untuk kepentingan pribadi, keluarga, dan kelompok."[1573]

Dalam menjawab pertanyaan DPW Jatim ketika muktamar di Semarang tentang pembekuan DPC Banyuwangi, Gus Dur mengatakan:

> *"Bahwa pembekuan DPC Banyuwangi itu atas usulan dirinya setelah mendapat laporan dari para ulama. Menurut para ulama, pemilihan Wahyudi (ketua DPC Banyuwangi) yang didukung Choirul Anam tidak wajar karena menggunakan uang. Kalau mau disalahkan, salahkan saya kalau berani."*[1574]

Kekecewaan kubu Alwi termasuk para kiai semakin memuncak ketika Gus Dur dipilih secara aklamasi oleh ketua sidang sebagai ketua Dewan Syura padahal belum masuk pembahasan tata cara pemilihan dewan syura dan tanfidz. Di sisi lain, Gus Dur mempermasalahkan pembaiatan K.H. Ma'ruf Amin oleh para kiai sebagai calon ketua dewan syura. Untuk mensikapi masalah tersebut, sejumlah kiai mengadakan pertemuan tertutup dengan ketua Dewan Syura DPC PKB dari berbaga daerah di Gedung Badan Pendidikan dan Latihan, pemprov Jateng. Pertemuan tersebut menghasilkan *tausiyah* yang dibacakan K.H. Mas Subadar. Dalam tausiyah tersebut dikatakan bahwa DPP PKB telah nyata-nyata tidak menghiraukan himbauan para kiai agar mengembalikan kepimimpinan DPP PKB sesuai hasil Muktamar Luar Biasa di Yogyakarta. Selain itu, pelaksanaan Muktamar II Semarang telah melanggar AD/ART dan Tata Tertib muktamar yang telah disepakati. Oleh karena itu, para kiai merasa perlu menentukan sikap. *Pertama*, Muktamar II PKB Semarang adalah cacat hukum dan tidak sesuai dengan tata cara organisasi yang sah. *Kedua*, menyerukan kepada seluruh muktamirin untuk menarik diri dan tidak mengikuti proses muktamar selanjutnya. *Ketiga*, meminta Alwi sebagai ketua umum dan Syaifullah Yusuf sebagai sekjen DPP PKB yang sah melanjutkan kepemimpinan DPP PKB dan menyelenggarakan muktamar II yang benar. *Keempat,* menghimbau kepada seluruh keluarga besar PKB untuk tetap tenang dan senantiasa menjaga ukhuwah serta tetap berada dalam barisan ulama. Tausiyah ini didukung lebih dari 267 DPC dan DPW PKB yang menjadi peserta muktamar.[1575]

Rasionalitas politik kiai berdasarkan alasan politis administratif ini menunjukkan bahwa dalam berpolitik, kiai tidak hanya melandaskan pada ketulusan, kejujuran dan moral agama secara abstrak, tetapi sudah menggunakan bahasa yang konkrit. Dengan kata lain, berpolitik juga dilakukan secara konstitusional, adil, sesuai dengan peraturan dan norma-norma yang telah disepakati serta dapat mengembangkan mekanisme musyawarah dalam memecahkan masalah. Para kiai telah memberi contoh bahwa berpolitik tidak boleh dilakukan dengan mengorbankan kepentingan bersama dan memecah belah ukhuwah terutama di kalangan nahdliyyin. Perbedaan pandangan atau aspirasi politik adalah wajar, tetapi tetap berjalan dalam suasana persaudaraan, tawadlu', dan saling menghargai (*tasamuh*) serta memahami (*tafahum*) satu sama lain. Sungguh sangat inspiratif ketika ada kiai yang mengatakan kepada Alwi Shihab pada dasarnya *nahnu nuhibbu Gus Dur walaakinnal haqqa ahabbu ilaina min Gus Dur* (kami mencintai Gus Dur, tapi cinta kami kepada kebenaran, melebihi cinta kami kepada Gus Dur).[1576] Dengan kata lain, kiai telah memberi contoh bagaimana berpolitik menghilangkan unsur *akhaaka dzaaliman aw madzluuman* (menghukum orang yang telah melakukan aniaya), yaitu dengan memperbaiki perilaku dan menuntunnya ke jalan yang benar, bukan dengan memusuhi dan membencinya.

Fakta di atas juga menggugurkan tesis yang mengatakan bahwa dalam berpolitik kiai tidak

---

1573 Wawancara dengan Yahya C.Staquf, Pengasuh PP Roudlotul Tholibin, Rembang, Ahad, 7 Juli 2013

1574 Penjelasan Gus Dur segera dibantah oleh Choirul Anam. Anam menyatakan tidak bisa menerima penjelasan Gus Dur. Dokumentasi Hasil Muktamar II PKB. Lihat juga Abd.Latif Bustami, *Kiai Politik, Politik Kiai: Membedah Wacana Politik Kaum Tradisionalis, Sebuah Kajian Tentang Relasi Islam, Kiai dan Kekuasaan Melalui Kitab Kuning dari Linkungan Pesantren*, (Malang: Pustaka Bayan, 2009), hal.222-223

1575 Dokumentasi Hasil Muktamar II PKB. Baca juga Abd.Latif Bustami, *Kiai Politik, Politik Kiai: Membedah Wacana Politik Kaum Tradisionalis, Sebuah Kajian Tentang Relasi Islam, Kiai dan Kekuasaan Melalui Kitab Kuning dari Linkungan Pesantren*, (Malang: Pustaka Bayan, 2009), hal.228-229

1576 Sambutan Alwi Shihab selaku ketua umum DPP PKB dalam Munas Alim Ulama dan Mukernas DPP PKB 2005 di Asrama Haji Sukolilo Surabaya, 27-29 Mei 2005, Dokumen DPW PKB Jatim

mengakumulasikan modal yang dimilikinya (ekonomi, sosial, kultural dan simbolik) untuk kepentingan dirinya atau melakukan proses 'ekonomisasi modal'. Para kiai yang melakukan pergeseran dukungan politik adalah kiai besar yang sudah memiliki semua modal (pesantren, jaringan kekerabatan dan keilmuan, santri dan jamaah serta mendapat predikat kiai khos) dengan bobot tinggi. Dengan kata lain, para kiai telah mempraktekkan bagaimana interaksi agama dan politik secara santun.

F. Kesimpulan

Kajian ini menunjukkan bahwa rasionalitas pergeseran dukungan politik kiai dari Abdurrahman Wahid ke Alwi Shihab dalam konflik internal PKB didasarkan pada dua alasan, yaitu alasan agama (*aqidah dan syariah*) dan politis administratif. Artinya, ada beberapa beberapa sikap dan tindakan Gus Dur yang dinilai para kiai telah menyimpang dari agama, dalam hal ini tidak sesuai dengan paham ahlussunnah wal jamaah. Sikap dan tindakan Gus Dur yang dianggap menyimpang adalah menetapkan asas PKB sebagai partai terbuka, memasukkan non-muslim sebagai pengurus DPP PKB, menolak RUU APP, mendukung komunisme, Inul dan Paus, membela Ahmadiyah, shalat dua bahasa dan pembuat kartun Nabi. Rasionalitas politik kiai yang didasarkan atas pertimbangan agama ini menunjukkan bahwa politik yang dilakukan kiai adalah politik moral, bukan politik pragmatis yang berorientasi materi. Dari perspektif habitus, terlihat bahwa perilaku politik kiai sangat dipengaruhi oleh habitus pesantren yang mengajarkan ketulusan, kejujuran nurani dan moral.

Sementara itu alasan politis administratif berkaitan dengan pemecatan Alwi dan Syaifullah yang tidak prosedural, pelaksanaan muktamar II Semarang yang melanggar AD/ART, komposisi panitia muktamar yang dominasi kubu Gus Dur terutama ketua panitia dan pimpinan sidang, pembekuan beberapa pengurus dan pemecatan anggota tanpa prosedur, kriteria calon Ketua Dewan Syura dan Ketua Umum yang tidak fair, program PKB yang belum optimal, pemilihan Gus Dur sebagai ketua dewan syura secara aklamasi, dan pengabaian Gus Dur terhadap himbauan para kiai agar mengembalikan kepemimpinan DPP PKB sesesuai hasil Muktamar Luar Biasa di Yogyakarta.

Rasionalitas politik kiai berdasarkan alasan politis administratif ini menunjukkan bahwa dalam berpolitik, kiai tidak hanya melandaskan pada ketulusan, kejujuran dan moral agama secara abstrak, tetapi sudah menggunakan bahasa konkrit. Artinya, berpolitik juga harus dilakukan secara konstitusional, adil, dan sesuai dengan peraturan dan norma-norma yang telah disepakati serta dapat mengembangkan mekanisme musyawarah dalam memecahkan masalah. Fakta di atas juga menggugurkan tesis yang mengatakan bahwa dalam berpolitik kiai tidak mengakumulasikan modal yang dimilikinya (ekonomi, sosial, kultural dan simbolik) untuk kepentingan dirinya atau melakukan proses 'ekonomisasi modal'. Para kiai yang melakukan pergeseran dukungan politik adalah kiai besar yang sudah memiliki semua modal (pesantren, jaringan kekerabatan dan keilmuan, santri dan jamaah serta mendapat predikat kiai khos) dengan bobot tinggi. Dengan kata lain, para kiai telah mempraktekkan bagaimana memadukan kepentingan duniawi dan ukhrowi dalam politik.

DAFTAR PUSTAKA

Abdullah, Abdul Rahman Haji. 1997. *Pemikiran Islam di Malaysia.* Jakarta: GIP.

Alaena, Badrun. 2000. *NU: Kritisme dan Pergeseran Makna Aswaja*. Yogyakarta: Tiara Wacana

Arifin, Imron.1992, *Kepemimpinan Kiai: Kasus Pondok Pesant*ren *Tebuireng.* Malang: Kalimasada Press

Arif, Syaiful.2010. *Runtuhnya Politik NU: Dinamika Ideologi dan Politik Kenegaraan,* Jakarta: Kompas.

Arifin, Syamsul.2003. *Islam Indonesia: Sinergi Membangun Civil Islam Dalam Bingkai Keadaban*

*Demokrasi.*Malang: UMM Press.

Azra, Azyumardi. 2007. *Jaringan Ulama: Timur Tengah dan Kepulaaun Nusantara Abad XVII dan XVII.* Jakarta: Kencana.

____. 1999.*Islam Reformis: Dinamika Intelektual dan Gerakan Islam.* Jakarta: Grafindo Persada.

Brackman, Arnold C. 1963. *Indonesian Communism: A History.* New York: Frederrick A. Praeger.

Bruinessen, Martin.1994. *NU: Tradisi, Relasi Kuasa dan pencarian wacana Baru.*Yogyakarta:LKiS.

Bustami, Abd. Latif. 2009. *Kiai Politik, Politik Kiai: Membedah Wacana Politik Kaum Tradisionalis.* Malang: Pustaka Bayan

Chalik, Abdul Chalik. 2010. *NU Pasca Orba*, Disertasi IAIN Sunan Ampel. Surabaya.

Dhofier, Zamakhsyari.1982. *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kiai.*Jakarta: LP3ES.

Dirdjosanjoto, Pradjarta.1999. *Memelihara Umat: Kiai Pesantren, Kiai Langgar di Jawa*, Yogyakarta:LkiS.

Djamil, Abdul. 2001. *Perlawanan Kiai Desa: Pemikiran dan Gerakan Islam KH. Ahmad Rifai Kalisasak.* Yogyakarta: LkiS.

Effendi, Djohan. 2008. *A Renewal Without Breaking Tradition: The Emergence of A New Discourse in Indonesia's Nahdlatul Ulama During The Abdurrahman Wahid Era* Yogyakarta: Interfidei

Feilard, Andree. 1999. *NU vis-avis Negara: Pencarian Isi, Bentuk dan Makna.* Yogyakarta: LkiS.

Fealy, Greg.2003. *Ijtihad Politik Ulama: Sejarah NU 1952-1967*. Yogyakarta: LKiS.

Geerzt, Clilfford.1960. *The religion of Java.* New York:The Free Press Glenceo

_____. 1959. "*The Javanese Kyai: The Changing Role of Cultural Broker", dalam* Comparative Studies in Society and History.

Haedar, Ali. 1998. *NU dan Islam di Indonesia: Pendekatan Fiqh Dalam Politik*. Jakarta: Gramedia.

Haris, Abdul.2010.*Pergeseran Perilaku Politik Kultural NU di Era Multi Partai Pasca Orba.*

Hasan, Riaz.1985. *Islam: Dari Konservatisme Sampai Fundamentalisme.* Jakarta: Rajawali

Hindley, Donald.1966. *The Communist Party inIndonesia, 1951-1963.* Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Horikoshi, Hiroko. 1987. *Kiai dan Perubahan Sosial*. Jakarta: P3M.

Ikhsan, M.Faiqul.*Khitah 1926 dan Perilaku Politik Ulama NU.* Tesis.

Ismail, Ibn Qoyim. 1997. *Kiai Penghulu Jawa: Peranannya di Masa Kolonial*. Jakarta: GIP

Jamil, M.Muchsin.2005. *Tarekat dan Dinamika Sosial Politik: Tafsir Sosial Sufisme Nusantara.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Jatmika, Sidik.2005. *Kiai dan Politik Lokal: Studi Tentang Reposisi Politik Kiai NU* Kebumen, Jawa Tengah Memanfaatkan Peluang Keterbukaan Partisipasi di Era *Reformasi.* Disertasi Program Doktor Sosiologi UGM. Yogyakarta.

Karim, Abdul Gaffar Karim. 1995. *Metamorfosis NU dan Politisasi Islam di Indonesia.* Yogyakarta: LKiS.

Khoiruddin. 2005.*Politik Kiai: Polemik Keterlibatan Kiai Dalam Politik.* Malang: Averroes.

Marijan, Kacung.1992. *Quo Vadis NU: Setelah Kembali Ke Khittah 1926.* Jakarta: Erlangga

Masruhan. 2010. *Konflik Politik Kiai NU Dalam PemilihanGubenur Jawa Timur 2008: Analisis Fiqh Ikhtilaf.* Surabaya: Disertasi IAIN Sunan Ampel.

Malik, Sholahuddin.*Kepemimpinan Pesantren dan Rutinisasi Kharisma, Studi di PP As-Syafi'iyyah.* Jakarta: Tesis UI.

Moesa, Ali Maschan. 2002.*Agama dan Demokrasi: Komitmen Muslim Tradisional Terhadap Nilai-Nilai Kebangsaan.* Surabaya: Pustaka Dai Muda.

_____. 2007. *Nasionalisme Kiai: Konstruksi Sosial Berbasis Agama.* Yogyakarta: LkiS.

_____. 1999. *Kiai dan Politik dalam Wacana Civil Society.* Surabaya: LEPKISS.

_____. 2002. *NU, Agama, dan Demokrasi.* Surabaya: Putera Pelajar.

Mulkan, Abdul Munir.1992. *Runtuhnya Mitos Politik Santri*. Jakarta: Siepress.

Nahrawi, Imam. 2005. *Moralitas Politik PKB: Aktualita PKB Sebagai Partai Kerja, Partai nasional dan Partai Modern.*Malang: Averroes.

Naim, Mochtar.1960. "*The Nahdlatul Ulama as a Political Party, 1952-1955: An Enquiry into the Origins of Its Electoral Succes*". Thesis: McGill University.

Nirzalin. 2011. *Krisis Agensi Politik Teungku Dayah di Aceh.* Disertasi Program Doktor Sosiologi. UGM: Yogyakarta

Noor, Iik Arifin Mansur.1990, *Islam ini an Indonesian World: Ulama of Madura*.

Noor, M.Nadzri Mohamed. 2008. *Politik Malaysia Dipersimpangan Jalan: Praktik Politik Dalam PRU 2008 dan Kontemporeri.* Selangor: Strategic Information and Research Development Centre.

Nurrohmat, Binhad Nurrohmat. (Peny). 2010. *Dari Kiai Kampung ke NU Miring*, Malang: Avveroes

Palmer, Leslie.1973.*Communists in Indonesia*. London: Weidenfeld and Nicholson.

Patoni, Achmad. 2007. *Peran Kiai Pesantren dalam Politik.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Raharjo, Dawam, 1983, *Dunia Pesantren Dalam Peta Pembaharuan.* Jakarta: LP3S.

Rahmat, Jalaluddin. 1999. *Rekayasa Sosial Reformasi atau Revolusi?.* Bandung: Rosda.

Ridwan. 2004. *Paradigma Politik NU: Relasi Sunni-NU dalam Pemikiran Politik*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar

Ruhensi, Luluk Yunan. *Kiai dan Pendidikan Pesantren: Studi Tentang Motif Perubahan Perilaku Kiai Pesantren di kabupaten Ponorogo.* Disertasi.

Soon, Kang Young.2008. *Antara Tradisi dan Konflik: Kepolitikan NU.* Jakarta: UI Press.

Saby, Yusny. 2000. *A Profile Of The "Ulama" in Acehnese Society", Al Jamiah (Journal Of Islamic Studies)*. Yogyakarta: Volume 38. Number 2.

Sukamto. 1999. *Dinamika Kepemimpinan Kiai.* Jakarta: LP3S.

Suryanegara, Ahmad Mansur. 1996. *Menemukan Sejarah.* Bandung: Mizan.

Sulaiman, In'am. 2010. *Masa depan Pesantren: Eksistensi Pesantren Di Tengah Gelombang Modernisasi.* Malang: Madani.

Tashwirul Afkar. *Simpang Jalan NU.* Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan dan Kebudayaan. Edisi No. 17 Tahun 2004.

Thoha, Zainal Arifin.2003, *Runtuhnya Singgasana Kiai: NU, Pesantren dan Kekuasaan, Pencarian Tak Kunjung Selesai*. Yogyakarta: Kutub.

Turmudi, Endang. 2003. *Perselingkuhan Kiai dan Kekuasaan.* Yogyakarta: LKiS.

Usman, Sunyoto.1990. *Local Elities and development.* Disertasi: Flinders University. Australia.

____. *Komunitas Tarekat dan Politik Lokal di Era Orde Baru, Penelitian di Kudus, Jawa Tengah*. Jurnal JSP. Fisipol UGM. Juli 1998

'Ulum, Bahrul. 2002, *Bodohnya NU atau NU Dibodohi? Jejak Langkah NU Era Reformasi: Menguji Khittah, Meneropong Paradigma Politik.*Yogyakarta: Ar-Ruzz.

Utrech, Ernst. 1959. *Pengantar dalam Hukum Indonesia*, Jakarta: Ikhtiar.

Wahid, Abdul. *Mutilasi Peran Esoteris Kiai.* Padang To Day. 12 Maret 2011.

Zain, Abd dan Kaiyis, M. 2007. 9 Alasan Mengapa Kiai-Kiai tidak (lagi) bersama Gus Dur. Jakarta: DPP PKNU.

Zada, Khamami (ed.). 2010. *Nahdlatul Ulama: Dinamika Ideologi dan Politik Kenegaraan,* Jakarta: Kompas.

Zahra, Ahmad Zahra. 2004. *Tradisi Intelektual NU*, Yogyakarta: LKiS.

Zaini, Achmad, 2003. NU *dan Politik, NU dan Politik: Studi Tentang Konflik-Konflik Internal NU 1952-2003.* Tesis UI.

Ziemek, Manfred.1986. *Pesantren dalam Perubahan.* Jakarta: P3M

Wawancara:

KH Mahfudz Ridwan, Salatiga

KH Yahya C. Staquf, Rembang

KH Habib Masyhur Ridlo,Yogyakarta

KH Muzammil, Yogyakarta

Gus Tasim, Yogyakarta

Drs. H.Choirul Anam, Jakarta

Menggagas Fikih NKRI: Upaya Mengantisipasi Disintegrasi Bangsa

Oleh: Masnun Tahir

Abstract

The history proves that the existing jurisprudence (fikih) product is the result of the accumulation of thought fuqaha in a particular place, culture, and period, so the response and solutions offered are closely linked to the context of the life of the community at that time, which may not necessarily be the actual and relevant when used to answer contemporary issues, especially if it is associated which the structure and local culture in which Islamic law will be applied. In this context, this paper present offers a new paradig to implement the jurisprudence and constitutional in Indonesia based on the philosophical values that exist in Islamic law.

A. Mukaddimah

Perbincangan adaptabilitas hukum Islam dalam menghadapi perubahan sosial, telah menimbulkan kontroversi yang berkepanjangan.[1577] Karena posisinya yang integral dalam dialektika kehidupan, sekaligus *opponent* kreatif dari jalinan kehidupan masyarakat, Islam dituntut untuk menuntaskan keberadaan dirinya di tengah heteroginitas kehidupan dengan mengakomodir tuntutan perubahan yang ada.

Dalam realisasinya, Islam dapat menerima kebutuhan akan perubahan besar melalui perubahahan norma-norma hukum agamanya. Namun di pihak lain, penerimaan atas kebutuhan perubahan itu senantiasa dikendalikan oleh batasan-batasan yang ditentukan bagi pengambilan keputusan hukum.[1578]

Sejarah membuktikan betapa produk fiqh yang ada merupakan hasil dari akumulasi pemikiran para fuqaha pada suatu tempat, kultur dan masa tertentu,[1579]) sehingga respon dan solusi yang ditawarkan sangat terkait erat dengan konteks kehidupan masyarakat yang dihadapi saat itu, yang belum tentu akan aktual dan relevan kalau dipergunakan untuk menjawab problem-problem kekinian, terlebih bila dikaitkan dengan struktur dan kultur lokal di mana hukum Islam itu akan diterapkan.

Oleh karena itu, agar fiqh tidak terkesan ketinggalan zaman (*out of date*), maka berbagai usaha penyesuaian terhadap situasi, kondisi dan tempat harus selalu dilakukan. Artinya, sebagai salah satu produk pemikiran hukum,[1580] fiqh senantiasa dituntut dalam kedinamisan, agar *salih li kulli zaman wa makan*.

Kesadaran inilah yang mendorong para ahli dan cendekiawan hukum Islam berusaha mengkaji kembali hukum Islam itu dalam konteks kekinian, sebagimana yang telah dilakukan oleh beberapa tokoh pemikir Islam seperti Ibnu Taimiyah, Abduh, Rasyid Ridha, M. Iqbal, Fazlur Rahman dan

---

1577 Kontroversi tersebut pada munculnya dua kubu: pertama, adalah ketidakmungkinan adaptabilitas hukum Islam yang dimiliki oleh Joseph Schact dan C.S. Hurgronye. Kedua, kemungkinan adaptabilitas hukum Islam dengan perubahan sosial; yang diwakili oleh mayoritas reformis dan yuris muslim, semisal Subhi Mahmasani, lihat Muhammad Khalid Mas'ud. *Filsafat Hukum Islam dan Perubahan Sosial,* alih bahasa: Yudian W. Asmin (Surabaya: Al-Iklas, 1995), hlm. 23-24.

1578 Taufiq Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas,* (Bandung: Mizan, 1993), hlm. 33-40.

1579 Salah satu bukti dan contoh kasus yang paling banyak dikenal adalah riwayat tentang bagaimana Imam asy-Syafi'i mempunyai *Qaūl Qadīm* (pendapat lama) dan *Qaūl Jadīd* (pendapat baru). Pendapat lama diberikan ketika beliau berada di Baghdad dan pendapat baru dikemukakan ketika telah pindah ke Mesir. M. Atho' Mudzhar, *Membaca Gelombang Ijtihad: Antara Tradisi dan Liberasi,* cet. I, (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1998), hlm, 107.

1580 Selain fiqh–kita sedikitnya ada tiga macam produk pemikiran hukum Islam lainnya lagi, yakni: fatwa-fatwa ulama, keputusan-keputusan pengadilan agama dan peraturan-peraturan perundangan di negeri-negeri Muslim. Lihat, *Ibid*., hlm. 91-93.

lain-lain, hingga hukum Islam itu menjadi hukum yang aktual sekaligus kontekstual pada masa kini, sebagaimana aktualnya hukum Islam itu pada masa perumusannya oleh mujtahid pada masa dulu. Hal inilah yang menyebabkan usaha kaji ulang hukum Islam atau fiqh itu, dengan tujuan mengembalikan aktualitasnya, menjadi pembicaraan yang menarik.

Sejatinya saat ini (pasca Indonesia merdeka dan berbentuk sebuah negara berdaulat) seharusnya kita memahami fikih dalam konteks negara kesatuan RI (NKRI). Tidak memahami konteks fikih abad pertengahan yang selama ini menjadi rujukan, dimana saat kitab kuning tersebut ditulis belum ada yang namanya Negara Kesatuan RI (NKRI). Pertanyaannya adalah bagaimana konstruksi dan substansi fikih yang bisa dijadikan rujukan dalam membuat hukum nasional yang tetap memayungi NKRI ini? Tulisan ini menawarkan sebuah paradigma baru dalam berfikih dan berkonstitusi di Indonesia yang berbasis pada nilai filosopis yang ada dalam hukum Islam.

B. Kenapa Membutuhkan Fikih NKRI?

Secara sosiologis, hukum merupakan refleksi tata nilai yang diyakini masyarakat sebagai suatu pranata dalam kehidupan masyarakat, berbangsa, dan bernegara. Ini berarti, muatan hukum selayaknya mampu menangkap aspirasi masyarakat yang tumbuh dan berkembang, bukan hanya yang bersifat kekinian, melainkan juga sebagai acuan dalam mengantisipasi perkembangan sosial, ekonomi, dan politik di masa depan. Pemikiran di atas menunjukkan bahwa hukum bukan sekadar norma statis yang mengutamakan kepastian dan ketertiban, melainkan juga norma-norma yang harus mampu mendinamisasikan pemikiran dan merekayasa perilaku masyarakat dalam mencapai cita-citanya (*law as a tool of social engineering*) atau sebagai alat pembangunan negara di Indonesia. Sebuah teori hukum yang dikeluarkan Roscoe Pound dan dikembangkan oleh Mochtar Kusumaatmadja, sebagai landasan filosofis untuk memberikan peran yang lebih penting kepada hukum dalam rangka mendukung proses pembangunan negara.[1581] Hukum dalam konsep Mochtar tidak diartikan sebagai "alat", tetapi sebagai "sarana" pembaruan masyarakat. Pokok-pokok pikiran yang melandasi konsep tersebut adalah: (1) bahwa ketertiban dan keteraturan dalam usaha pembangunan dan pembaruan memang diinginkan, bahkan mutlak perlu, dan (2) bahwa hukum dalam arti kaidah diharapkan dapat mengarahkan kegiatan manusia ke arah yang dikehendaki oleh pembangunan dan pembaruan itu. Untuk itu, diperlukan sarana berupa peraturan hukum yang tertulis (baik perundang-undangan maupun yurisprudensi), dan hukum yang berbentuk tertulis itu harus sesuai dengan hukum yang hidup (*living law*) dalam masyarakat.[1582]

Adapun menurut Van Savigny, hukum itu harus dipandang sebagai suatu penjelmaan dari jiwa atau rohani suatu bangsa; selalu ada suatu hubungan yang erat antara hukum dengan keperibadian suatu bangsa. Hukum itu menurut Savigny bukanlah disusun atau diciptakan oleh orang, tetapi hukum itu tumbuh sendiri di tengah-tengah rakyat; hukum itu adalah penjelmaan dari kehendak rakyat.[1583]

Sebagaimana diketahui, hukum dalam perspektif Islam senantiasa tetap mampu mendasari dan mengarahkan perubahan masyarakat karena hukum Islam mengandung dua dimensi. Dimensi pertama, hukum Islam –dalam kaitannya dengan syari'at yang mengandung *naṣṣ* yang *qaṭ'ī*—berlaku universal dan menjadi asas pemersatu dan mempolakan "arus utama" aktivitas umat Islam sedunia. Dimensi kedua, hukum Islam berakar pada *naṣṣ ẓannī* yang merupakan wilayah ijtihadi, yang keluarannya disebut fikih. Hukum Islam dalam pengertian kedua inilah yang memberikan kemungkinan epistemologis hukum bahwa setiap wilayah yang dihuni umat Islam dapat menerapkan hukum Islam secara berbeda-beda. Hal ini bukan hanya disebabkan oleh perbedaan sistem politik yang dianut, melainkan juga faktor sejarah, sosiologis, dan kultur para mujtahid.

1581Ratno Lukito, *Hukum Sakral dan Hukum Sekuler* (Jakarta: Alvabet, 2008), hlm. 354.

1582Shidarta dan Darji Darmodiharjo, *Pokok-pokok Filsafat Hukum: Apa dan Bagaimana Filsafat Hukum Indonesia* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2004), hlm. 197.

1583Soerjono Soekanto, *Pokok-pokok Sosiologi Hukum* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999), hlm. 33.

Umat Islam di Indonesia adalah bagian mutlak dari rakyat Indonesia, bahkan mereka mencerminkan bagian terbesar dari bangsa Indonesia yang populasinya sudah mendekati 190 juta jiwa. Hukum Islam yang sebelum kedatangan penjajah asing diterima dan berkembang dalam masyarakat Indonesia diupayakan dipangkas sedikit demi sedikit sampai akhirnya tertinggal --selain hukum ibadah-- hanya sebagian hukum pelaksananya. Namun demikian, hukum Islam tetap berfungsi mempertahankan dan memelihara semangat anti penjajah dan kezaliman dalam sanubari umat Islam atau rakyat Indonesia melalui mata rantai perlawanan Indonesia sampai direbutnya kemerdekaan pada tanggal 17 Agustus 1945.

Seiring dengan perkembangan Islam dalam dataran dunia secara makro, di mana umat Islam sudah tersekat oleh batas-batas negara, etnik dan geografis, hukum Islam-pun, baik secara konsepsional maupun praksisnya, dituntut untuk menemukan formulasi yang sesuai dengan habitatnya. Karena dalam realitas sekarang ini di negara-negara yang mayoritas penduduknya muslim sangat kesulitan untuk menerapkan hukum Islam, terlebih lagi kalau harus mengacu pada produk para Imam Mazhab tertentu, dengan argumen bahwa hukum Islam itu berlaku secara universal. Ini berarti suatu agenda persoalan yang menyangkut posisi dan eksistensi hukum Islam di suatu negara. Sebab semangat teologis umat Islam mengharuskan hukum Islam berlaku, baik sebagai nilai-nilai normatif di masyarakat ataupun secara konstitusional yang sampai saat ini masih menjadi perdebatan di kalangan ulama.

Di Indonesia, sebagai negara yang mayoritas penduduknya muslim, persoalan di atas menemukan signifikansinya. Sejarah masuk dan berkembangnya Islam di Indonesia serta peranan umatnya dalam memperjuangkan kemerdekaan, menimbulkan perdebatan yang cukup serius bertitik taut dengan posisi dan eksistensi hukum Islam dalam sistem hukum nasional yang berlaku di Indonesia. Diskursus ini tidak hanya dalam lingkup kenegaraan, tetapi di kalangan intern ulama dan pemikir Islam belum ada formulasi yang baku dan masih menjadi perdebatan. Dalam konteks ini, masih perlu diformulasikan model artikulasi hukum Islam yang tepat dalam wacana kebangsaan dan kenegaraan. Beberapa tokoh dengan segala tawaran dan metodologi yang dicetuskan sebagaimana penjelasan di atas mempunyai kesamaan cita-cita yaitu menginginkan format fikih baru yang sesuai dengan realitas keindonesiaan.

Pemikiran fikih Indonesia di atas merupakan tawaran moderat di antara dua kecenderungan yang ada di kalangan umat Islam Indonesia sekarang, yaitu di antara kelompok yang mengupayakan hukum Islam secara tekstual untuk dijadikan aturan hukum secara formal dan kelompok yang memberlakukan hukum Islam secara kultural dengan memandang bahwa yang penting aturan formal tersebut secara substansial tidak bertentangan dengan hukum Islam.

Faktor lain yang menyebabkan perlunya fikih NKRI adalah munculnya gerakan-gerakan ingkar NKRI dari para penganut faham Islam radikal. Munculnya gerakan Islam radikal yang dipengaruhi oleh idiologi Wahabi begitu keras menggelinding terutama pasca reformasi. Ideologi transnasional, telah menyeret Ideologi Pancasila sehingga Idiologi Pancasila terancam kehilangan tajinya, akibatnya NKRI pun hendak diganti *Khilafah Islamiyah.* Konsep khilafah ini terakhir menjadi jargon yang terus dikembangkan oleh organisasi *Islamic State of Iraq and Syria* **(ISIS**)

Dalam perkembangannya, terdapat dua bentuk berbeda dari gerakan Islam radikal di Indonesia. *Pertama,* gerakan Islam radikal yang masih dalam bentuk seperti yang berkembang di daerah asalnya. Beberapa diantaranya adalah, Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), Tarbiyah-Ikhwanul Musliminan dan Gerakan Salafi-Wahabi. *Kedua,* gerakan Islam radikal yang sudah bermetamorfosis, meskipun secara ideologis sangat berkesesuaian dengan gerakan Islam radikal transnasional di timur tengah. Beberapa contoh dapat disebut, misalnya, Front Pembela Islam (FPI), Lasykar Jihad (LJ), Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), dan sebagainya.

Akankah kita membiarkan NKRI dan Idiologi Pancasila diporak porandakan oleh segelintir orang yang ambisius, haus kekuasaan, melakukan politisasi agama, menghalalkan segala cara, mengatasnamakan Islam padahal merusak citra Islam, meledakan bom tanpa berprikemanusiaa dengan

mengatas namakan Jihad fi sabililah???

Pendirian Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) yang direbut melalui, berbagai perjuangan; pemberontakan, peperangan grilya, peperangan terbuka dan diplomasi yang dilakukan oleh para pendiri negara kita terdahulu (pahlawan bangsa), tidak dimaksudkan untuk membuat *Khilafah Islamiyah.* Mereka sadar betul baik dari kalangan Nahdlatul Ulama (NU), Muhamadiyah, Nahdlatul Wathon (NW), Persis, Nasionalis dan kelompok lainnya yang ikut berjuang, merebut kemerdekaan, mereka berjuang hanya untuk satu tujuan, yaitu *Kemerdekaan Indonesia.*

Sejarah panjang memperjuangkan kemerdekaan Indonesia, telah banyak mengorbankan ratusan ribu jiwa, mereka berjuang tanpa pamrih, tanpa embel-embel ingin jadi presiden atau mentri, bahkan tidak terpikirkan untuk jadi bupati sekalipun. Perjuangan mereka semata ditujukan untuk membebaskan diri dari belenggu penjajahan yang kejam dan tidak berprikemanusiaan.

C. Peranan Fikih dalam Masyarakat Muslim

Menurut Joseph Schacht, hukum Islam (fikih)[1584] merupakan esensi dan representasi dari pemikiran Islam, manifestasi paling jelas dari cara dan pola hidup islami, dan merupakan dasar dari keseluruhan doktrin Islam.[1585] Tidak mungkin memahami Islam tanpa memahami ajaran hukumnya. Karena hukum Islam akan tetap merupakan salah satu subjek penting, jika bukan yang paling penting bagi mereka yang menekuni kajian Islam (*Islamic studies*). Dalam ungkapan J.N.D. Anderson, ”Sungguh, sangat tidak mungkin untuk memahami pikiran seorang muslim, masyarakat Islam, ide-ide Islam, politik Islam, dan berbagai reaksi semua itu tanpa mempunyai pemikiran hukum Islam yang hingga kini masih mendominasi kehidupan umat Islam.”[1586] Karena hukum Islam tidak saja dipandang sebagai suatu aturan yang membimbing perilaku *‘amaliah* keagamaan umat muslim, tetapi juga penjelmaan konkret kehendak Allah di tengah-tengah masyarakat.[1587] Fikih sendiri merupakan suatu konsep yang paling merata pembagiannya dalam masyarakat muslim, dan hampir tiada rumah seorang muslim yang sepi dari sebuah kitab fikih meski sifatnya dasar.[1588]

Kuatnya pengaruh fikih sebagaimana pengakuan di atas, dalam ranah pemahaman dan kegiatan hidup umat Islam, telah mendorong munculnya persepsi yang fikih sentris, yakni yang mengukur hampir semua diskursus kehidupan mereka ke dalam kerangka fikih. Cara pandang yang demikian juga terekspresikan dalam tradisi keagamaan umat Islam. Dari sinilah muncul ungkapan bahwa tradisi umat Islam adalah merupakan tradisi fikih.

Secara normatif, cakupan fikih juga diklaim menyangkut hampir semua aspek kehidupan, mulai masalah ritual peribadatan, perdata, pidana, sampai menyangkut hubungan non-muslim dan hubungan internasional antara negara muslim dengan non-muslim.[1589]

Seiring dengan perkembangan zaman, konsepsi fikih yang demikian ternyata banyak dipersoalkan. Dalam kenyataannya fikih bersifat dinamis, tumbuh, dan berkembang dalam bingkai sosio-historis masyarakat muslim. Watak keberlakuannya yang komprehensif dan hampir menyangkut semua bidang kehidupan juga mulai pudar. Secara riil, dalam praktik dan tradisi hukum yang hidup dalam masyarakat muslim dan dalam konteks kehidupan formal negara yang tercermin dalam praktik-praktik berperkara

---

1584Istilah hukum Islam, *fikih*, dan bahkan *syari’ah* kini telah menjadi istilah yang identik dalam penggunaannya dewasa ini, meskipun istilah-istilah tersebut berbeda dari sudut historis dan makna literalnya. Taufiq Adnan Amal, *Islam dan Tantangan Modernitas: Studi Atas Pemikiran Hukum Fazlur Rahman* (Bandung: Mizan, 1992), hlm. 33.

1585Joseph Schatch, *An Introduction To Islamic Law* (London: Calender, 1996), hlm. 1.

1586J.N.D. Anderson, *The Study of Islamic Law* (Ann Arbor: The University of Michigan Ann Arbor, 1977), hlm. 3.

1587Sayyed Husein Nasr, *Ideals and Realities of Islam* (London: Unwin Paperbacks, 1979), hlm. 93.

1588Abed al-Jābiri, *Takwīn al-‘Aql al-‘Arabi* (Beirut: al-Markaz as\-S|aqafi al-‘Arabī, 1991), hlm. 96.

1589Abdurrahman Wahid, *Islam Kosmopolitan: Nilai-nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan* (Jakarta: The Wahid Institute, 2007), hlm. 46.

antar umat Islam di Pengadilan Agama, tampaknya cakupan itu telah banyak tereduksi yang kemudian umumnya hanya menyangkut hukum keluarga Islam. Hal ini menguatkan hipotesis bahwa jika dilihat dari perspektif sosio-historis, fikih merupakan fenomena peradaban, kultur, dan sosial masyarakat muslim. Pada level ini sebagian hukum Islam telah teraplikasikan melalui institusi keluarga, masyarakat, dan negara yang sangat dipengaruhi dinamika dan perubahan masing-masing institusi tersebut. Hukum Islam yang diklaim bersifat absolut dan universal tersebut dalam level praktis tidak bisa menghindar dari perubahan-perubahan sebagai sebagai sebuah keniscayaan dari karakter fundamental kehidupan manusia. Dari sinilah kemudian bisa dipahami munculnya aneka ragam dan variasi perkembangan pemikiran dan praktik fikih dalam konteks yang lebih spesifik, baik tingkat nasional, regional, maupun tingkat lokal.[1590]

Di Asia Tenggara misalnya, hukum Islam sudah lama dipraktikkan dan menjadi *living law* atau pedoman dalam bermasyarakat, terutama yang terkait dengan hukum perdatanya. Khoiruddin Nasution dalam telaah pustaka disertasinya yang kemudian diterbitkan menjadi buku memberikan penjelasan dan pemaparan yang panjang tentang dinamika pemberlakuan fikih (terutama fikih keluarga) yang didasari aneka latar belakang sosial, politik, dan budaya setempat.[1591] Begitu juga dengan temuan Hooker yang dengan bagus merekam perjalanan hukum Islam di Indonesia sehingga melembaga menjadi Islam mazhab Indonesia. Corak Islam Indonesia termasuk hukumnya mempunyai corak spesifik di mana ekspresinya secara intelektual, kultural, sosial, dan politik bisa jadi dan kenyataannya memang berbeda dengan ekspresi Islam yang berada di belahan dunia lain. Islam Indonesia merupakan perumusan Islam dalam konteks sosio-budaya bangsa ini, yang berbeda dengan pusat-pusat Islam di Timur Tengah.[1592] Menurutnya, fikih di Indonesia ditentukan oleh berbagai faktor, yaitu kebijakan negara melalui perundang-undangan, lembaga peradilan, lembaga pendidikan (khususnya fakultas syari'ah), dan wilayah publik lainnya. Oleh karena itu, hukum positif tidak tergantung pada inspirasi ketuhanan (wahyu), melainkan tergantung pada otoritas lain, yaitu konstitusi yang merancang kriteria keabsahan hukum dan peraturan. Hooker mendapatkan temuan bahwa positivisasi syari'ah di Indonesia telah berhasil menghindari kesulitan menempatkan hukum positif yang berbasis syari'ah sebagai hukum yang islami. Temuan ini dibuktikan dengan masuknya aspek-aspek syari'ah yang cocok untuk Indonesia. Inilah yang Hooker sebut sebagai fikih baru yang ditemukan di hukum positif negara. Dalam level yang paling mendasar, fikih baru adalah syari'ah dalam pengertian negara.[1593]

Dalam konteks Indonesia, fikih tidak bisa lepas dari pergumulannya dengan berbagai norma, adat, tradisi yang telah mapan dan yang terus berkembang. Berbagai unsur ini kemudian mampu melahirkan corak pemikiran fikih yang lebih kontekstual dan relevan dengan konstruks budaya masyarakat Islam setempat.[1594] Fikih kemudian menjadi ajang pertarungan berbagai wacana, persepsi, dan menjadi simbol tradisi yang akan terus mengalami transformasi seiring dengan perubahan dalam masyarakat.

Dalam hal ini, fikih tidak lagi bercorak vertikalistik yang hanya mengupas masalah hubungan manusia dengan Tuhan, melainkan mencoba merambah masalah-masalah kemanusiaan, ketatanegaraan (*fiqh al-daulah*) dan kebangsaan (*fiqh al-muwathanah*).

D. Tujuan Negara dan Pancasila

Para teoritikus Fikih Siyasah, semisal, al-Juwaini, a-Ghazali, al-Mawardi, dan lain sebagainya,

---

1590Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

1591Khoiruddin Nasution, *Status Wanita di Asia Tenggara: Studi Terhadap Perundang-undangan Perkawinan Muslim Kontemporer di Indonesia dan Malaysia* (Jakarta: INIS, 2002), hlm. 13-28. Lihat juga Sudirman Tebba (ed.), *Perkembangan Mutakhir Hukum Islam di Asia Tenggara: Studi Kasus Hukum Keluarga dan Pengkodifikasiannya* (Bandung: Mizan, 1993).

1592MB. Hooker, *Islam Mazhab Indonesia: Fatwa-fatwa dan Perubahan Sosial,* terj. Iding Rosyidin Hasan (Jakarta: Teraju, 2003), hlm.18.

1593MB. Hooker, *Indonesian Syari'ah: Defining a National School of Islamic Law* (Singapura: ISEAS, 2008), hlm. 289-290.

1594Ratno Lukito, *Pergumulan Hukum Adat dan Hukum Islam di Indonesia* (Jakarta: INIS, 2004).

menetapkan tujuan negara sebagai institusi yang bertujuan untuk *harasati ad-dini* (memelihara agama), dan siyati al-dunya (mengelola negara) dalam rangka menerapkan syariat Islam, menolak kerusakan, mewujudkan kemaslahatan umum, menegakkan keadilan dan menggapai kesejahteraan dan kemakmuran lahir-batin, dunia-akhirat. Sementara soal bentuk pemerintahan, bukan yang esensial dari pendirian negara. Yang esensial adalah tujuan negara, bukan bentuk pemerintahan. Sebab, bentuk pemerintahan itu sekadar sarana untuk mencapai tujuan negara. Sistem demokrasi adalah sarana, bukanlah tujuan. Demikian pula dengan sistem negara teokrasi, hanya sekadar sarana, bukanlah tujuan.

Jadi, sebagai sarana, antara sistem demokrasi dan teokrasi di atas sudah sepantasnya dikontestasikan dalam mencapai tujuan negara. Mana yang paling visible dan prospektif? Pasar dan sejarah yang akan menentukan. Sebab sarana itu "bebas nilai" dan "netral", ia tidak terikat dan diikat oleh nilai dan norma apa pun, pemakai sarana yang diikat dan terikat. Oleh karena itu, sangat tidak relevan dan kontekstual melabelisasi sebuah sistem dengan label Islam ataupun kufur.

Dengan demikian, memobilisasi dukungan umat terhadap sebuah sistem murni *management marketing* sama sekali tidak berhubungan dengan agama, apalagi menentukan keberimanan, keberislaman, dan keberihsanan seseorang. Sama halnya dengan identitas dan kualitas agama tidak dapat diukur dari ia mengendarai apa? Apakah pesawat terbang, kapal laut, kereta api, bus, kendaraan umum atau mobil pribadi, sepeda motor, dan lain sebagainya? Sehingga tidak masuk akal, bila menakar identitas dan kualitas agama seseorang dengan alat transportasi apa yang dipakai. Seseorang tidak lantas menjadi Islam lantaran naik pesawat terbang. Ataupun seseorang tidak lantas menjadi kafir lantaran naik kendaran pribadi.

Sudah bukan zamannya lagi memobilisasi dukungan umat dengan mempropaganda bahwa sistem ini paling Islami, dan sistem itu kufur. Sebab sistem itu seperti kendaraan. Karena itu, siapa pun yang berkepentingan harus menjual keunggulan masing-masing dalam memberikan pelayanan, kepuasan, jaminan keamanan, dan kepastian mencapai tujuan bagi umat-bangsa. Dan, apa pun yang dipilih oleh umat-bangsa dari sekian alternatif sistem, itu yang paling meyakinkan hati, menenangkan jiwa, dan sesuai dengan selera publik.

Publik nusantara memilih sistem demokrasi daripada sistem teokrasi, lagi-lagi, ini soal selera masyarakat Indonesia, dan the living law (hukum yang hidup) di tengah-tengah masyarakat lokal dan nasional. Karena itu, kita harus mengesampingkan perdebatan wacana sistem negara, dan berkonsentrasi pada pencapaian tujuan negara. Semangat yang dibangun antara komunitas umat adalah fastabiqul-khairat (berlomba-lomba dalam kebajikan) (QS al-Maidah/4:48).

Publik nusantara telah memilih pancasila sebagai perekat NKRI. Dengan kata lain, apapun keadaannya Pancasila hari ini merupakan warisan suci (*sacred legacy*) yang dititipkan para pendiri bangsa ini kepada bangsa Indonesia. Suatu warisan suci yang dibangun dalam penghayatan dar'ul mafasid bukan pada jalbi masalih.

Pendirian Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) yang direbut melalui, berbagai perjuangan; pemberontakan, peperangan grilya, peperangan terbuka dan diplomasi yang dilakukan oleh para pendiri negara kita terdahulu (pahlawan bangsa), tidak dimaksudkan untuk membuat *Khilafah Islamiyah.* Mereka sadar betul baik dari kalangan Nahdlatul Ulama (NU), Muhamadiyah, Nahdlatul Wathan (NW), Persis, Nasionalis dan kelompok lainnya yang ikut berjuang, merebut kemerdekaan, mereka berjuang hanya untuk satu tujuan, yaitu *Kemerdekaan Indonesia.*

Sebagai sebuah warisan, Pancasila harus dijaga dan dipertahankan eksistensinya. Karena Pancasila bukan hanya sekadar Dasar Negara Indonesia, tetapi menjadi representasi sempurna semangat kebangsaan, keindonesiaan, dan keberagaman dalam bingkai Bhinneka Tunggal Ika, Tan Hana Dharma Mangrua.

Inilah cermin nyata puncak kearifan bernegara para pendiri bangsa ini. Semangat *dar ul mafasid*

atau pro-eksistensi lebih mereka utamakan daripada *jalb al-masalih* atau koeksistensi. Mereka sadar betul bahwa menolak kerusakan sudah pasti mendatangkan kemaslahatan. Dalam menolak kerusakan pula sudah pasti yang diperhatikan bukan hanya satu kelompok tertentu saja, tetapi juga kelompok lain yang hidup bersama yang saling menaruh ketergantungan satu sama lain.[1595]

Dalam acuan paling dasar, Pancasila befungsi mengatur hidup kita sebagai kolektifitas yang disebut bangsa, sedangkan agama memberikan kepada kolektifitas tersebut tujuan kemasyarakatan (*social purpose*). Jelaslah dengan demikian antara agama dan Pancasila terdapat hubungan yang simbiotik. Hubungan simbiotik itulah yang memunculkan Pancasila sebagai pandangan hidup bangsa, bukan sekedar ideology formal belaka.[1596]

Dalam konteks ini, hukum Islam sesungguhnya sangat relevan dengan nilai yang terkandung dalam Pancasila. Sebab sistem hukum Islam menganut adanya pengaturan yang tidak hanya horizontal antara manusia (*hablum minan nas*), tetapi juga adanya hubungan yang transendental antara manusia dengan Allah (*Hablum minallah*).

Eksistensi hukum Islam di dalam Hukum nasional Indonesia dapat mengambil bentuk:

Ada dalam arti sebagai bagian integral dari hukum nasional Indonesia

Ada dalam arti adanya dengan kemandiriannya yang diakui adanya dan kekuatan serta wibawanya oleh hukum nasional dan diberi status sebagai hukum nasional.

Ada dalam hukum nasional dalam arti norma-norma hukum Islam berfungsi sebagai penyaring bahan-bahan hukum nasional Indonesia.

Ada dalam arti sebagai bahan utama dan unsur utama hukum nasional Indonesia.

E. Variabel-Variabel Fikih NKRI

Hukum nasional Indonesia adalah hukum nasional yang bersumber pada falsafah negara Pancasila. Hukum nasional mengabdi kepada kepentingan nasional Indonesia yang memuat nilai-nilai kebinnekaan, terutama keyakinan agama.

Secara inspirasional dan normative umat Islam memiliki sumber yang tak pernah kering untuk menatap masa depannya. Al-Qur'an sebagai wadah pesan ilahi bersifat abadi dan selalu aktual. Al-Qur'an selalu hadir di tengah umatnya, bergerak menjangkau batas ruang dan waktu, dan kehadirannya selalu disambut dengan dialog dan penafsiran yang dihayati merupakan akrivitas suci untuk menangkap pesan-pesan substantifnya. Dengan demikian, sekalipun secara tekstual pewahyuan telah berakhir, telah terbit dan akan selalu muncul jutaan lembar kitab tafsir yang dilakukan baik oleh muslim maupun non muslim. Rasanya tidak ada sebuah teks kecuali al-Qur'an yang selalu dijadikan objek interogasi, partner dialog, ataupun konsultan dari masa ke masa yang hasilnya memiliki implikasi sosial, politik, ekonomi, dan peradaban. Bagi umat Islam, tema-tema perjuangan seputar HAM, keadilan, egaliterianisme, pelestarian lingkungan hidup, etos kerja keras, gender issues dan tema lain yang juga merupakan tema kemanusiaan adalah juga yang menjadi agenda utama al-Qur'an dan umat Islam sejak awal mula. Makna yang ditangkap dari wahyu ilahi lalu disikapi sebagai perintah dan pedoman hidup oleh orang-orang mukmin sehingga mendorong lahirnya sebuah ummah dan institusi serta kultul keagamaan yang merupakan rumah hunian bagi ratusan juta penduduk bumi. Dengan ungkapan lain, agama tidak saja merupakan keyakinan individu melainkan secara historis-sosiologis juga merupakan rumah dan identitas budaya yang memberikan perlindungan dan menawarkan kurikulum serta makna hidup yang

---

1595 Aris Fauzan, " Pancasila: Kearifan Puncak Kyai Wahid Hasyim", dalam Sofiyullah MZ dkk., (ed.), *KH.A. Wahid Hasyim: Sejarah, Pemikiran, dan Baktinya bagi Agama dan Bangsa*, (Jombang: Pondok Pesantren Tebuireng, 2011), hlm. 116.

1596 *Ibid*, hlm 197. ungkapan ini dikutip dari Kompas 26 September 1985.

khas.

Nalar pembentukan fiqh NKRI seharusnya mempunyai beberapa nilai fundamental, yaitu: pluralisme (*taaddudiyah*), nasionalitas (*muwatanah*), penegakan HAM (*al-huquq al-insaniyyah*), keadilan (*al-'adalah*), demokratis (*addimuqratiyyah*), kemaslahatan (*mashlahah*) dan kesetaraan gender (*al-musawah al-jinsiyyah*). Berikut penjelasannya secara singkat:

a. Menuju Fiqih Yang Peka Terhadap Pluralisme

Pluralitas adalah sebuah kenyataan hidup dimana setiap orang harus berusaha sampai kepada sikap saling memahami satu sama lain. Dasar pluralitas agama adalah kesatuan tujuan dan dialog yang terbuka. Kesadaran terhadap pluralitas agama akan melahirkan kesadaran terhadap adanya kesatuan iman. Kesatuan iman bekerja dalam menjaga sejarah keberlangsungan wahyu Tuhan, yang dimulai sejak zaman Adam as sampai dengan Muhammad saw.[1597] Pada dasarnya, al-Qur'an telah menetapkan aturan tentang masyarakat plural yang di dalamnya hidup beragam agama secara berdampingan dan dapat menerima satu sama lain dengan dasar etika.

Pluralitas ini merupakan konsep yang mendapat perhatian serius untuk dicermati dalam bangunan fiqih klasik, terutama yang berkaitan dengan hubungan mayoritas-minoritas, hubungan muslim dan non-muslim. Dalam banyak kasus, fiqih masih terkesan menomorduakan non-muslim. Bahkan bila ditanya, persoalan apa dalam tradisi fiqih yang belum mendapatkan penyelesaian secara adil? Tentu saja, jawabannya adalah fiqih lintas agama.

Persoalan ini memang cukup mendasar. *Pertama,* dikarenakan fiqih sengaja ditulis dalam masa yang mana hubungan antara muslim dan non-muslim tidak begitu kondusif. Nasir Hamid Abu Zyaid menyebutkan, bahwa kitab-kitab klasik ditulis dalam sebuah zaman yang mana umat Islam sedang menghadapi perang salib, sehingga diperlukan upaya strategis untuk mempertahankan identitas dan mengembalikan epistemologi Islam dalam kerangka "teks". Fiqih merupakan bagian terpenting dari proses pergulatan kehidupan pada saat itu, sehingga sangat besar kemungkinan bila fiqih menyesuaikan diri dengan konteks zamannya.

Kedua, fiqih ditulis dalam situasi internal umat Islam yang tidak begitu solid, sehingga amat dimungkinkan para penguasa menggunakan fiqih sebagai salah satu alat untuk mengambil hati masyarakat, sehingga para ulamanya dapat mendesain fiqih yang seolah-olah memberikan perhatian kepada umat Islam dan menolak kehadiran non-Islam. Cara pandang seperti ini dapat memikat umat Islam, dikarenakan sikap bangsa-bangsa non-muslim terhadap Islam yang cenderung hegemonik dan kolonialistik.

Ketiga, adanya simbol keagamaan yang secara implisit menganjurkan sikap keras terhadap agama lain. Dalam banyak ayat, terutama bila dibaca secara harfiah, maka akan disimpulkan secara rigid dan kaku.[1598]

Problem-problem yang menjadi dilematisme fiqih lintas agama ini telah mengakibatkan hubungan yang tidak baik antara muslim dan non-muslim, dan pada tahap selanjutnya fiqihpun terbawa arus besar cara pandang masyarakat muslim. Ada beberapa konsep dalam doktrin fiqih klasik yang mengakibatkan dilametisme fiqih lintas agama seperti konsp *ahl al-dzimmah*, jizyah, kawin beda agama dan waris beda agama.

Dalam konteks ini sangat terlihat adanya kegagapan fiqih dalam melihat agama lain. Disini terlihat betapa pentingnya melihat fiqih secara kritis. Memaksakan diri untuk menggunakan kesimpulan-kesimpulan yang digunakan ulama klasik dalam merespon masalah kekinian dianggap upaya

1597 Mahmoud Ayoub, *Dirasah fi al-alaqah al-masihiyyah al-Islamiyyah* (Libanon: Markaz al-Dirasah al-Masihiyyah al-Islamiyyah, 2001), hlm. 265.

1598 Nurcholish Madjid dkk, *Fiqih*...hlm.43-44.

mengorbankan masa kini untuk masa lalu. Dan bila yang terjadi demikian, maka agama akan dituduh sebagai ajaran yang tidak kontekstual. Agama akan dituduh sebagai biang dari kemunduran, kebodohan, ketidak adilan dan kezaliman..

Yang diperlukan sekarang yaitu mengembalikan nilai-nilai universal seperti kemaslahatan umum, egaliterianisme, rasionalisme, pluralisme sebagai prinsip-prinsip paradigmatik fiqih sehingga tidak terjebak dalam kubangan litreralisme, fundamentalisme dan konservatisme. Selain itu, dekonstruksi pemikiran keagamaan di masa datang mesti mengembangkan budaya tafsir yang terbuka dan toleran. Di sini hermeneutika dapat dijadikan mekanisme mengungkap "makna yang tertunda" guna mengembalikan komitmen wahyu yang bersifat universal dan pluralis.. Hermeneutika yang dimaksud tidak hanya sekedar m"revelasionis" yang menggantung diri pada wahyu yang terbatas pada teks, akan tetapi lebih diaplikasikan dalam hermeneutika "fungsional", yaitu sejauhmana teks mampu melakukan pembebasan terhadap realitas kemanusiaan.

Oleh sebab itu dalam menajamkan komitmen toleransi dan pluralisme fiqih, diperlukan hermeneutika yang setidaknya bisa melakukan perubahan yang sangat mendasar dalam tradisi fiqih klasik. Pertama, mengimani teks sebagai produk budaya. Teks dan budaya adalah dua mata uang logam yang tidak bisa dipisahkan. Ketika berbicara teks sesungguhnya berbicara budaya, begitu juga sebaliknya. Karenanya diperlukan dekonstruksi keyakinan teologis dari eksistensi teks sebagai wahyu Tuhan, menjadi wahyu yang dibentuk dan disempurnakan oleh budaya. Kedua, mengimani teks sebagai wahyu progresif, sehingga tidak menjadi ideologis dan dijadikan alat justifikasi kekuasaan politik. Apabila terdapat pertentangan antara teks dengan problem kemanusiaan, maka dengan sendirinya teks tidak dapat digunakan. Ketiga, mengimani adanya paradigma emansipatoris yang sejalan dengan komitmen wahyu, seperti al-Qur'an sebagai teks terbuka, kesetaraan, kemanusiaan, pluralisme, pembebasan, kesetaraan, keadilan jender, tidak diskriminatif.[1599]

Karena itu, yang harus digelar adalah upaya membangun "fiqih demokratik", fiqih pluralis" dan "fiqih *civil society*" yaitu fiqih yang tidak menggunakan agama sebagai komoditas politik. Fiqih yang mendorong demokrasi, pluralisme dan egalitarianisme sebagai prasyarat terbentuknya masyarakat yang adil dan berkeadaban.

b. Nilai Keadilan (al-'adālah)

Secara mormatif dan teoritik, agama Islam mempunyai obsesi untuk bisa hadir di tengah-tengah manusia, sebagai fasilitator dalam memecahkan problem-problem kehidupan dan untuk kemaslahatan kemanusiaan universal, atau dalam terminologi yang lebih operasional keadilan sosial. Ashgar Ali Engineer menyebut, Islam hadir untuk menyelamatkan, membela dan menghidupkan kedamaian dan keadilan dalam bentuknya yang paling kongkrit. Kenyataan demikian dapat dilihat dari banyaknya ayat al-Qur'an yang memerintahkan manusia untuk berbuat adil, menebarkan perdamaian dan menentang kezaliman.

Tidak dapat dipungkiri, Al-Qur'an meningkatkan sisi keadilan dalam kehidupan manusia, baik secara individu maupun secara sosial kemasyarakatan. Oleh karena itu, dengan mudah kita dihinggapi rasa cepat puas diri sebagai pribadi-pribadi muslim dengan temuan yang mudah diperoleh secara gamblang itu. Sebagai hasil lanjutan dari rasa puas diri itu, kemudian muncul idealisme atas Al-Qur'an sebagai sumber pemikiran paling baik tentang keadilan. Kebetulan persepsi semacam itu sejalan dengan ajaran keimanan Islam sendiri tentang Allah sebagai Tuhan Yang Maha Adil. Bukankah kalau Allah sebagai sumber keadilan itu sendiri, sudah sepantasnya Al-Qur'an yang menjadi firman-Nya (كلام الله) juga menjadi sumber pemikiran tentang keadilan?

Keadilan merupakan ruh dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara, bahkan

1599 Nurcholish Madjid dkk, *Fiqih*....174-175.

keadilan dianggap oleh ahli ushul fiqh sebagai tujuan syari'at (*maqashidus syari'ah*). Konsep sentral Islam selain tauhid adalah keadilan. Fakta sejarah menunjukkan bahwa Islam lebih dari sekedar sebuah agama formal. Islam merupakan risalah yang agung bagi transformasi sosial, pembebasan, dan tantangan bagi kepentingan-kepentingan pribadi. Semua ajaran Islam pada dasarnya bermuara pada terwujudnya suatu kondisi kehidupan yang adil.[1600]

Hadirnya Nabi Muhammad dengan Islam merupakan merupakan bukti autentik sebuah revolusi yang selama berabad-abad telah berperan sangat signifikan dalam panggung sejarah umat manusia. Sejarah Nabi adalah bukti empirik-historis bagaimana agama Islam tegak di tengah-tengah terpuruknya nilai-nilai kemanusiaan dan keadilan., dan Islam menawarkan nilai-nilai baru yang berorientasi kepada pembebasan dan memihak kepada yang teraniaya. Perjuangan menegakkan nilai-nilai fundamental Islam –seperti keadilan ini- dilakukan oleh Nabi beserta sahabat dengan taktik dan strategi politik yang genius sehingga secara revolutif kondisi masyarakat jahili dapat ditransformasi menjadi masyarakat beradab dan religius.

Islam dengan perjuangan gigih Nabi juga telah mengganti pranata sosial masyarakat yang tidak berpihak kepada nilai-nilai keadilan dann kejujuran. Sistem sosial politik masyarakat Arab yang ekslusif dan anti perubahan (status quo) yang telah terbukti menjadi alat legitimasi Quraisy bertindak sewenang-wenang, baik secara sosial, politik, hukum maupun ekonomi, dirombak oleh sistem Islam yang mengutamakan persamaan, anti penindasan perwujudan kemaslahatan dan keadilan.

'Adalah atau keadilan, artinya dalam menegakkan hukum (*rule of law*) termasuk rekrutmen dalam berbagai jabatan pemerintahan harus dilakukan secara adil dan bijaksana. Tidak boleh kolusi dan nepotis (KKN). Harus ada *fit and proper test* untuk membuktikan dia "bersih" dari sisi visi dan misi. Arti pentingnya penegakan keadilan dalam sebuah pemerintahan ini ditegaskan oleh Allah SWT dalam beberapa ayat-Nya, antara lain:

> *"Artinya: Hai orang-orang yang beriman hendaklah kamu jadi orang-orang yang selalu menegakkan (kebenaran) Karena Allah, menjadi saksi dengan adil. dan janganlah sekali-kali kebencianmu terhadap sesuatu kaum, mendorong kamu untuk berlaku tidak adil. berlaku adillah, Karena adil itu lebih dekat kepada takwa dan bertakwalah kepada Allah, Sesungguhnya Allah Maha mengetahui apa yang kamu kerjakan".* [1601]

Betapa prinsip keadilan dalam sebuah komunitas dan negara sangat diperlukan, sehingga ada ungkapan yang "ekstrim" berbunyi: "Negara yang berkeadilan akan lestari kendati ia negara kafir, sebaliknya negara yang zalim akan hancur meski ia negara (yang mengatasnamakan) Islam". Oleh sebab itu, maka Nilai-nilai keadilan (adalah) inilah yang harus kita jadikan teladan (*uswatun hasanah*) dan dakwahkan pada zaman sekarang ini. Masyarakat atau warga negara harus mendapatkan perlakuan yang adil di semua sektor kehidupan baik sosial, ekonomi, politik, hukum mapun pendidikan.

c. Al-Musawah (Egaliterianisme)

Kesetaraan atau egaliterianisme mengindikasikan adanya kehidupan umat manusia yang menghargai kesamaan asal muasalnya sebagai manusia dan kesamaan pembebanan, di mana setiap manusia dikaruniai akal untuk berpikir. Karenanya, kesetaraan menjadi landasan paradigmatik untuk meneguhkan visi emansipatoris.[1602]

Prinsip *al-musawah* **(**egaliterianisme**)** adalah kesejajaran, artinya tidak ada pihak yang merasa lebih tinggi dari yang lain sehingga dapat memaksakan kehendaknya. Tidak ada dominasi sosial dalam komunitas hanya karena perbedaan jabatan, stratifikasi sosial atau perbedaan kasta. Penguasa atau pimpinan tidak bisa memaksakan kehendaknya terhadap rakyat (bawahan), berlaku otoriter dan

---

1600 Marzuki Wahid, "Islam, Pembebasan, dan Keadilan Sosial", dalam *Buletin Jumat An-Nadhar*, Edisi 28/27 Oktober 2003, hlm.1

1601 QS. al-Maidah:8, ayat-ayat lain yang berbicara masalah keadilan adalah as-Syura:15, an-Nahl:90,An-Nisa':58 dst

1602 Very Verdiansyah*, Islam Emansipatoris Menafsirkan Agama Untuk Praksis Pembebasan* (Jakarta: P3M,2004), hlm. 131.

eksploitatif. Kesejajaran ini penting dalam suatu pemerintahan atau institusi demi menghindari dari hegemoni penguasa atas rakyat (*Tasarruful imam ala al-ra'iyyah manutun bil maslahah*).

Dalam nalar sejarah, saat Muhammad diutus bangsa Arab Jahiliyyah tengah hegemoni suku quraisy, komunitas yang dikotak-kotak dengan label-label seperti kaya miskin, bangsawan-jelata (borjuis-proletar), laki-laki perempuan dan lain-lain. Justru ketika Muhamad hadir, sistem sosial yang diskriminatif ini tidak malah pudar, tetapi malahan sedang menapaki puncak kejayaannya. Tidak sekedar diskriminasi atas kaum lemah (gender, umur, ekonomi, maupun psikologi) ini, sebagaimana tercatat dalam sejarah, tetapi lebih dari itu, melakukan eksploitasi dan pemberlakuan zalim atas kaum-kaum lemah tersebut. Makanya, misi utama yang diusung Muhammad adalah misi pembebasan, menghancurkan struktur sosial yang tidak adil ini. Jargon yang penting dalam menghadapi sistem ini adalah deklarasi pembebasan dari tirani ini. Muhammad berkehendak mewujudkan masyarakat egaliter, bersederajat dan beremansipasi. Masyarakat yang tanpa eksploitasi, tanpa tindak laku zalim dan atau sebagainya atau dengan bahasa populer, Islam mengatakan "***say no to racism***". Karena, yang diagung-agungkan dalam Islam bukanlah status, atau yang lainnya tetapi ketakwaan di sisi Allah. Allah menjelaskan:

> *"Artinya: "Hai manusia, Sesungguhnya kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu disisi Allah ialah orang yang paling taqwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Mengenal"*[1603]

Dari ayat ini dapat dipahami adanya keharusan untuik mengamalkan tiga model ukhuwwah: *ukhuwah Islamiyah*, *ukhuwwah watoniyyah* dan *ukhuwwah basyariah*. Tata hubungan antar sesama manusia yang terkait dengan keagamaan (keislaman) lazim disebut ukhuwwah Islamiyyah, yakni persaudaraan sesama muslim yang tumbuh dan berkembang karena persamaan akidah (nasional maupun internasional). Tata hubungan ini meliputi seluruh aspek kehidupan baik vertikal maupun horizontal, yang pada akhirnya bermuara pada penciptaan dan penumbuhan persaudaraan hakiki; ibarat jasad yang satu, saling mendukung dan kerjasama.

Ukhuwwah wathoniyyah adalah hubungan antar manusia yang terkait dengan kehidupan kebangsaan dan kenegaraan, yakni menyangkut hal-hal yang bersifat muamalah. Sesama warga negara memiliki kesamaan derajat, hukum (*equal before the law*), hak dan kewajiban serta tanggungjawab dalam rangka mewujudkan kesejahteraan bersama. Sementara *ukhuwwah basyariah* merupakan tata hubungan antar sesama manusia yang dengan kesamaan martabat kemanusiaan untuk kehidupan yang sejahtera, adil dan damai. Dalam implementasinya, *ukhuwwah Islamiyah* dan *ukhuwah wathoniyah* harus dipandang sebagai tata hubungan saling membutuhkan satu sama lain.

Revitalisasi pesan universal Islam, terutama prinsip *al-musawah* ini begitu signifikan untuk didakwahkan di tengah pelbagai kecenderungan umat yang mengabaikan prinsip agung ini. Dalam beberapa hal, sebagian umat Islam telah terjerumus dalam lembah "jahiliyah modern" yang diusung oleh ideologi neo-liberalisme sebagai "anak kandung"kapitalisme. Secara formal, diskriminasi baik yang berbau ras mapun agama memang sudah diaborsi, namun ia sebetulnya muncul dalam bentuk lain, yakni pemujaan terhadap nafsu konsumerisme yang memang sengaja diciptakan oleh kapitalisme global, dimana hanya kelompok yang memiliki daya beli tinggi saja yang menikmatinya.

Upaya menegaskan ulang *al-musawah* dalam kehidupan.Tak cukup sebatas retorika, melainkan juga dalam bentuk praksisnya. Karena itu, dibutuhkan kerja keras umat untuk memperoleh elan *almusawah* yang hilang ditelan masa. Dengan kata lain, diperlukan perjuangan dakwah tanpa henti untuki menegakkan panji *al-musawah* ke seluruh umat. [1604]

1603 QS. Al-Hujurat: 13

1604 Humaidy Abdussami dan Masnun Tahir, *Islam dan Hubungan Antar Agama* (Yogyakarta: LKiS, 2007), hlm. 151-152.

d. Penegakan Nilai HAM

Umat Islam di Indonesia adalah bagian mutlak dari rakyat Indonesia, bahkan mereka mencermninkan bagian terbesar dari bangsa Indonesia yang populasinya sudah mendekati 190 juta jiwa. Hukum Islam yang sebelum kedatangan penjajah asing diterima dan berkembang dalam masyarakat Indonesia, diupayakan dipangkas sedikit demi sedikit sampai akhirnya tertinggal --selain hukum ibadah-- hanya sebagian hukum pelaksananya. Namun demikian, hukum Islam tetap berfungsi mempertahankan dan memelihara semangat anti penjajah dan kezaliman dalam sanubari umat Islam/rakyat Indonesia, melalui mata rantai perlawanan Indonesia sampai direbutnya kemerdekaan pada tanggal 17-8-1945.

Hukum Islam berpangkal dari iman yang meyakinkan manusia tentang kebebasan dari segala macam penghambaan dari selain Allah, satu-satunya Yang maha Kuasa. Hukum Islam mengembangkan kesadaran dalam diri manusia yang beriman tentang kesamaan seluruh manusia dihadapan Allah. Dalam hukum Islam inilah terpadu kesadaran moral dan kesadaran sosial. Dari landasan ini dapat dipahami format hukum Islam itu menjadi empat bidang utama, antara lain; bidang Ibadah, Muamalah, Munakahat, dan Jinayat.

Nilai kemanusiaan dan martabat manusia sangat terhormat dalam hukum Islam.[1605] Maka lima komponen dasar kemashalatan hidupnya (*al-kulliyat al- khams)*, yakni jiwa raga, kehormatan, akal pikiran, harta benda, nasab, dan agama (keyakinan) merupakan landasan dan semangat dan menjiwai seluruh batang tubuh hukum Islam. Dalam kaitan itu dapat dipahami keberadaan hukum Islam itu sebagai rahmat untuk kesejateraan lahir dan batin bagi semua *(Rahmatan lil alamin)*.

Patokan hukum Islam adalah kebenaran dan keadilan.[1606] Kedua nilai tersebut harus dikembangkan dalam sikap, ucapan, prilaku, dan pengambilan keputusan, dan harus diberlakukan untuk semua orang, sekalipun musuh. Kewajiban yang dituntut adalah kewajiban individual (*fardhu' ain)*, namun disamping itu kewajiban bersama *(fardhu 'kifayah)* untuk memenuhi kepentingan bersana dalam kehidupan bermasyarakat

e. Mengutamakan Kemaslahatan

Pada dasarnya semua metode *istinbāṭ* hukum digunakan dalam rangka merealisasikan *maqāṣid asy-syarī'ah* (tujuan syariat Islam), yaitu terwujudnya kemaslahatan manusia secara universal (*raḥmah li al-'ālamīn*), yang dalam terminologi operasionalnya disebut keadilan sosial. Ungkapan standar bahwa Syari'ah Islam dicanangkan demi kebahagiaan manusia lahir-batin, duniawi-ukhrawi, sepenuhnya mencerminkan prinsip kemaslahatan itu sendiri..[1607] Inilah yang menyebabkan para ulama mencari suatu metode *istinbāṭ* hukum untuk menjawab tantangan tersebut dengan menggunakan *maṣlaḥah* sebagai dasar pemikiran. Inilah yang menyebabkan para ulama mencari suatu metode *istinbāṭ* hukum untuk menjawab tantangan tersebut dengan menggunakan *maṣlaḥah* sebagai dasar pemikiran.

Oleh karena itu, -tanpa bermaksud menafikan produk pemikiran dan jasa-jasa ulama klasik- kita harus jujur mengatakan bahwa premis-premis dan terminologi-terminologi mereka seringkali tidak memadai untuk terus digunakan. Konsep hukum yang cenderung "*theosentris*" dan "formalistik" yang dibangun ulama klasik, ternyata "terasa" kehilangan nuansa sosialnya, sehingga tidak mampu memenuhi tuntutan realitas. Keabsurdan ijma' dan kekakuan *qiyās* seolah telah mendistorsi substansi misi *prophetis* wahyu. Doktrin-doktrin hukum Islam yang terlalu ketat dengan dogma teologis, telah menghilangkan otoritas interpretasi manusia. Ironisnya, umat Islam justru begitu mensakralkan produk ulama tertentu, bahkan melebihi pensakralan mereka terhadap Al-Qur'an. Padahal, menurut Mazheruddin Siddiqi, sebagaimana dikutip Akh. Minhaji, "kekakuan pikiran-pikiran ortodok ini telah

1605 Sejalan dengan petunjuk Al-Qur'an yang menetapkan status manusia sebagai makhluk yang terhormat (QS 17;70).

1606 Lihat juga (QS 2:176, 2:213,4:170, 9:45, 4:135, 5:8, 6:52).

1607 Masdar F. Mas'udi, "Meletakkan Kembali Maṣlaḥah Sebagai Acuan Syari'ah", *Jurnal Ulumul Qur'an,* No. 3, Vol. VI,1995, hlm. 94.

membuat umat Islam tidak mampu melihat hukum secara dinamis dan terkungkung oleh ulama masa lalu yang pikirannya dipandang sakral dan tidak dapat diganggu gugat".[1608]

Ibnu Qayyim al-Jauziyyah (w. 751/1350) dalam kitabnya *I'lām al-Muwaqqi'īn 'an Rabb al-'A<lamīn*, menyatakan bahwa sesungguhnya hukum Islam (syari'ah) disusun dan didasarkan atas kebijaksanaan dan kemaslahatan umat, baik di dunia maupun di akhirat. Syari'at itu adil sepenuhnya dan seluruhnya merupakan rahmat dan *maṣlaḥah* bagi seluruh umat. Setiap sesuatu yang keluar dari keadilan, rahmat, kebaikan dan kebijaksanaan tidaklah termasuk dalam syari'at walaupun dimasukkan ke dalamnya segala macam dalil.[1609]

Dalam redaksi yang lain Ahmad Musṭafā al-Marāgi menjelaskan:[1610]

إن الأحكام ماشرعت إلا لمصلحة الناس. وهي تختلف باختلاف الزمان والمكان. واذا شرع حكم فى وقت كانت الحاجة اليه ماسة ثم زالت الحاجة فمن الحكمة نسخه وتبد يله بحكم يوافق الوقت الاخر فيكون خيرا من الأول أو مثلها فى فائدته

Sebagai titik sentral dari hukum Islam*, maṣlaḥah* selalu menjadi pijakan dalam setiap penetapan hukum. Ia merupakan jiwa dari hukum Islam itu sendiri. Oleh karena itu, dalam upaya mewujudkan tujuan syari'at Islam, sebenarnya yang menjadi kekuatan hukum Islam adalah kemaslahatan itu sendiri, sehingga hukum Islam menjadi fleksibel dan mampu menjawab setiap persoalan yang muncul seiring perkembangan peradaban manusia sebagaimana penjelasan al-Marāgi di atas.

Untuk memperkuat tawaran Fikih NKRI ini, berikut ini saya paparkan contoh Pemikiran Fikih Berparadigma Kebangsaan (Fikih NKRI).

Dilihat dari sejarah perkembangan pemikiran hukum Islam yang telah dimulai jauh sebelum kermerdekaan, beberapa cara dan upaya untuk menginkorporasikan serta mempertimbangkan suatu unsur struktur kebudayaan (adat) ke dalam rumusan hukum Islam ternyata telah dilakukan oleh banyak kalangan. Para pemikir hukum Islam di Indonesia fase awal telah mendemonstrasikan secara baik tata cara menyantuni aspek lokalitas di dalam ijtihad hukum yang mereka lakukan. Hasilnya, walaupun tidak sampai muncul seorang mujtahid *mustaqil,* tentunya dengan independensi metode penemuan hukun sendiri, kita dapat melihat lahirnya berbagai karya derngan memuat analisa penemuan hukum yang kreatif, cerdas dan inovatif.

Kurang empirisnya wacana yang dikembangkan dalam pemikiran keislaman, yang mengakibatkan terbengkalainya sederet nomenklatur permasalahan sosial-politik yang terjadi di tengah masyarakat, telah menggerakkan para pengkritik terhadap kerangka pikir (paradigma) yang selama ini dipakai oleh para ulama. Kungkungan pola pikir para ulama yang *fahm al-'ilm li al-inqiyad* ketika memahami doktrin hukum Islam yang terdapat di dalam khazanah literatur klasik (*syarwah fiqhiyah*), membuat eksistensi hukum Islam tampak resisten, tidak mampu mematrik diri, dan sebagai konsekuensinya ia hadir bagai *panacea* bagi persoalan sosial-politik. Para ulama terlihat seperti melupakan sejarah dan menganggapnya sebagai suatu yang tidak penting, sehingga kritik terhadap dimensi nyaris tidak ada. Padahal, paradigma sejarah akan mengubah tata cara memahami fiqih sebagai produk pemikiran yang bersifat nisbi (*qabil li an-niqas*), bukan sebagai kebenaran ortodoksi-mutlak, yang absolutitas nalarnya mendeportasi tradisi kritik dan pengembangan. Hilangnya kesadaran sejarah (*sense of history*) inilah yang telah menyebabkan pembaruan pemikiran Islam yang telah dilakukan tidak menunjukkan kontitum yang jelas. Diperlukan pergeseran paradigma (*shifting paradigm*) dari pola *fahm al-'ilm li al-inqiyad* ke pola *fahm al-'ilmi li al-intiqad*, dalam upaya memahami segala bentuk warisan dan produk

1608 Akh. Minhaji, "Menatap Masa Depan Hukum Perkawinan Islam", *Makalah* disampaikan pada Seminar Nasional: "Islam dan Tantangan Modernitas dalam Perkawinan", oleh KMA-PBS IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 22-23 Nopember 1997, hlm. 3.

1609 Ibnu Qayyim al-Jauziyah, *I'lām al-Muwaqqi'īn 'an Rab al-'A<lamīn* (Beirut: Dār al-Fikr, 1977), hlm. 1.

1610 Muṣṭafā al-Marāgi, *Tafsīr al-Marāghi,* Jilid I (Mesir: Musṭafā Bāb al-Halabi, 1969), hlm. 187.

pemikiran masa lalu. Berikut adalah tokoh-tokoh yang berjasa mencoba menawarkan paradigma baru fiqih bernuansa ke-Indonesiaan.

F. Hasbi As-Shiddieqy Sebagai Penggagas Fikih Indonesia

Situasi dan kondisi seperti di atas ternyata memiliki pengaruh yang cukup dominan dalam munculnya gagasan Fikih Indonesia, di mana genesisnya telah mulai diintrodusir oleh Hasbi as-Siddiqy, seorang pakar dalam berbagai studi keislaman,[1611] pada sekitar tahun 1940-an. Dengan artikel pertamanya yang berjudul "Memoedahkan Pengertian Islam", Hasbi menyatakan pentingnya pengambilan ketetapan fikih dari hasil ijtihad yang lebih cocok dengan kebutuhan nusa dan bangsa Indonesia, agar fikih tidak menjadi barang asing dan diperlakukan sebagai barang antik.[1612] Hasbi terlihat gamang akan prospek dan masa depan hukum Islam di Indonesia yang tidak mempunyai arah yang jelas. Menurutnya, pengkultusan terhadap pemikiran hukum Islam (*taqdis al-afkar*) yang telah terjadi dan yang hingga sekarang masih teru berlangsung, harus ditinjau ulang dalam kerangka dasar meletakkan sendi ijtihad baru. Konsep dan pemikiran hukum Islam yang terasa tidak relevan dan asing harus segera dicarikan alternatif baru yang lebih memungkinkan untuk dipraktikkan di Indonesia.

Dari titik berangkat kenyataan sosial dan politik seperti itulah pemikiran Fikih Indonesia hadir, ia terus mengalir dan disosialisasikan oleh Hasbi. Menurutnya, hukum Islam harus mampu menjawab persoalan-persoalan baru, khususnya dalam segala cabang dari bidang mu'amalah, yang belum ada ketetapan hukumnya. Ia harus mampu hadir dan bisa berpartisipasi dalam membentuk gerak langkah kehidupan masyarakat. Para mujtahid (ulama lokal dituntut untuk mempunyai kepekaan terhadap kebaikan (*sense of maslahah)* yang tinggi dan kreativitas yang dapat dipertanggungjawabkan dalam upaya merumuskan alternatif fikih yang baru yang sesuai dengan situasi dan kondisi masyarakat yang dihadapinya. Untuk memecahkan masalah ini, Hasbi mengusulkan perlunya kerja kolektif (ijtihad jama'i),[1613] melalui sebuah lembaga permanen-dalam pengertian, "legislasi baik berdasarkan Al-Qur'an, Sunnah atau Ra'y melalui konsultasi dengan pemerintah negara, bukan dengan *ijtihad fardi* (perorangan)- dengan jumlah anggota ahli dari spesialisasi ilmu yang bermacam-macam. Menurutnya, upaya ini akan menghasilkan produk hukum yang relatif baik dibanding apabila hanya dilakukan oleh perorangan atau sekumpulan orang dengan keahlian yang sama.[1614] Demi tujuan ini, Hasbi menyarankan agar para pendukung Fikih Indonesia mendirikan lembaga *Ahl al-Hall wa al-'Aqd*. Lembaga ini ditopang ooleh dua sub-lembaga. Pertama, lembaga politik (*hay'at al-siyasah),* yang anggota-anggotanya terdiri dari orang-orang yang dipilih rakyat, dari rakyat dan untuk rakyat, tetapi harus menguasai bidang yang mereka wakili. Kedua, lembaga *Ahl al-Ijtihad* (kaum mujtahid) dan *Ahl al-ikhtiṣaṣ* (kaum spesialis) yang juga merupakan perwakilan rakyat, oleh rakyat dan untuk rakyat.[1615]

Nalar berpikir yang digunakan Hasbi dengan gagasan Fikih Indonesia adalah satu keyakinan bahwa prinsip-prinsip hukum Islam sebenarnya memberikan ruang gerak yang lebar bagi pengembangan dan ijtihad-ijtihad baru. Dasar-dasar hukum Islam yang selama ini telah mapan, seperti ijma', qiyas, maslahah mursalah, 'urf, dan prinsip "perubahan hukum karena perubahan masa dan tempat", justru akan menuai ketidaksesuaian ketika tidak ada lagi ijtihad baru. Dengan berpegang pada paradigma itu, dalam konteks pembangunan semesta sekarang ini, gerakan penutupan pintu ijtihad (*insidad bab al-ijtihad*) merupakan isu usang yang harus segera ditinggalkan.

1611Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia: Dari Nalar Partisipatoris hingga Emansipatoris,* (Yogyakarta: Lkis, 2005), hlm. 64.

1612Nouruzzaman Siddiqi, "Muhammad T.M. Hasbi ash-Shiddieqy dalam perrspektif Sejarah Pemikiran Islam Di Indonesia, idalam *Al-Jami'ah,* No. 35, 1987, hlm. 50.

1613 Yudian Wahyudi, *Ushul Fikih versus Hermeneutika: Membaca Islam dari Kanada dan Amerika* (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2007), hlm. 41

1614 *Ibid.* Lihat juga, Hasbi ash-Shiddieqy, "Tugas Para Ulama Sekarang dalam Memelihara dan Mengembangkan Qur'an, Hadits, dan Fiqh dalam Generasi yang sedang Berkembang", dalam *Panji Masyarakat*, th. XIV No. 123, 15 Maret 1973, hlm. 17.

1615 *Ibid.,* hlm. 42. Lihat juga *Al-Jami'ah* No. 58 (1995): 98-105.

Puncak dari pemikiran tentang Fikih Indonesia ini terjadi pada tahun 1961, ketika Hasbi memberikan makna dan definisi Fikih Indonesia dengan cukup artikulatif. Dalam orasi ilmiahnya yang bertema "Sjari'at Islam Mendjawab Tantangan Zaman, ia secara tegas mengatakan:

> *....Fiqh yang berkembang dalam masyarakat kita sekarang adalah fiqh Hijazi, Misri dan Hindi, yang terbentuk atas dasar adapt istiadat dan kebiasaan masyarakat Hijaz, Mesir dan India. Dengan demikian, karakteristik yang khusus dari masyarakat muslim menurutnya dikesampingkan, karena fiqh asing tersebut dipaksakan penerapannya ke dalam komunitas local melalui taqlid.*[1616]

Hasbi mengamati bahwa hingga tahun 1961, ulama di negeri ini belum mampu melahirkan fikih yang berkepribadian Indonesia. Menurutnya, salah satu faktor yang menjadi penghambat adalah adanya ikatan emosional yang begitu kuat (fanatik, *ta'assub*) terhadap mazhab yang dianut umat Islam. Menyadari ketidakmungkinan akan munculnya pemikiran progresif dari kalangan ulama konservatif, maka Hasbi mengajak kalangan Perguruan Tinggi Islam di Indonesia untuk mencetak kader-kader mujtahid dengan karakter khas yang dapat meneruskan proyek Fikih Indonesia. Menurut Hasbi, persoalan ini cukup mendesak, sebab apabila pengembangan proyek Fikih Indonesia tidak berangkat dari kalangan Perguruan Tinggi maka harapan untuk memperkenalkan hukum Islam secara kohesif kepada masyarakat akan gagal. Sebagai konsekuensi lebih lanjut, hukum Islam barangkali hanya akan dikenal dalam dimensi ibadah saja, dan itupun tidak lengkap. Sementara dimensi-dimensi lainnya akan hilang, tenggelam ditelan masa.[1617]

Untuk membentuk fikih baru ala Indonesia, diperlukan kesadaran dan kearifan yang tinggi dari banyak pihak, terutama ketika harus melewati langkah pertama, yakni melakukan refleksi historis atas pemikiran hukum Islam pada masa awal perkembangannya. Perspektif ini mengajarkan bahwa hukum Islam baru bisa berjalan dengan baik jika ia sesuai dengan kesadaran hukum masyarakat. Yakni, hukum yang dibentuk oleh keadaan lingkungan, atau dengan kebudayaan dan tradisi setempat, bukan dengan memaksakan format hukum Islam yang terbangun dari satu konteks tertentu kepada konteks ruang dan waktu baru yang jauh berbeda. Aneksasi demikian tentu akan sia-sia, bukan karena kurang komplitnya pemikiran lama, melainkan lebih kepada sifatnya yang sudah anakronistik. Dengan demikian, Fikih Indonesia diharapkan memiliki "citarasa" hukum Islam dengan ciri khas tersendiri yang berbeda dengan karakteristik masyarakat Arab, karena Islam tidak berarti Arab, apalagi Arab zaman dahulu.[1618]

Mempertimbangkan kehadiran tradisi (adat, *'urf*) setempat sebagai acuan pembentukan sebuah format pemikiran hukum Islam baru, dalam pandangan Hasbi, menjadi satu keniscayaan. syari'at Islam menganut asas persamaan. Egalitarianisme Islam memandang semua masyarakat adalah sama di hadapan Allah. Konsekuensinya, sekali lagi, semua *'urf* dari setiap masyarakat-bukan harus *'urf* dari masyarakat Arab saja- dapat menjadi sumber hukum. Sejalan dengan itu, Islam datang tidak dimaksudkan untuk menghapus kebudayaan dan juga syari'at agama yang telah ada, selama ia tidak bertentangan dengan prinsip ajaran Islam, yaitu tauhid. Dengan demikian, semua '*urf* dalam batas-batas tertentu akan selalu dapat diterima sebagai sumber hukum Islam. Dari titik ini, pembentukan Fikih Indonesia harus mempertimbangkan 'urf yang berkembang di Indonesia.

Dari uraian ini, dapat dipahami bahwa Fikih Indonesia atau "fikih yang berkepribadian Indonesia", yang telah dirintis oleh Hasbi mulai tahun 1940, berlandaskan pada konsep bahwa hukum Islam (fikih) yang diberlakukan untuk Islam Indonesia adalah hukum yang sesuai dan memenuhi kebutuhan mereka, yaitu hukum adat yang telah berkembang dalam masyarakat Indonesia, yang tidak bertentangan dengan syara'. Usaha ini harus didukung secara penuh dengan proses internalisasi dan inkorporisasi fatwa-fatwa hukum ulama terdahulu yang relevan untuk konteks sosial dan budaya Indonesia, dan menjadikannya sebagai bagian tak terpisahkan dari konsep fiqh baru yang digagas. Dengan demikian, tidak akan terjadi

---

1616 T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy, *Syari'at Islam..*, hlm. 43.
1617 Lebih, lihat Mahsun Fuad, *Hukum Islam Indonesia…,* hlm. 67.
1618 Yudian, *Ushul Fikih…*,hlm. 31.

clash antara fikih dengan adat, dan sikap mendua masyarakat dalam hal menentukan kompetensi materi hukum yang dipilih, adat atau fikih, dapat dihindari.

G. Hazairin dan konsepsi Fikih Mazhab Indonesia

Masalah besar yang dihadapi umat Islam di Indonesia adalah, bagaimana membentuk satu pemikiran hukum Islam yang sesuai dengan tradisi (adat) yang ada di wilayah ini. Pandangan seperti ini merupakan proses awal dari keseluruhan cita-cita untuk menjadikan hukum Islam sebagai bagian integral dari sistem hukum Nasional. Kenyataan bahwa selama ini umat Islam, hanya mengikuti jalur pemikiran fiqih mazhab Syafi'i, ternyata memberikan pengaruh terhadap karakter pembaruan dan nasib pemikiran hukum Islam di Indonesia.

Setting sejarah sosial pemikiran hukum Islam yang singkat di atas telah mendorong Hazairin untuk menggagas *Fiqih Mazhab Nasional-Indonesia*. Pada bukunya yang berjudul *Hukum Kekeluargaan Nasional*, Hazairin melakukan perubahan dari istilah "Mazhab Nasional" ke "Mazhab Indonesia", suatu konsep yang jelas mengantisipasi sekaligus menindaklanjuti ide *Fiqih Indonesia* sebagaimana yang pernah ditawarkan oleh Hasbi asy-Syiddieqy.

Berbeda dengan Hasbi asy-Syiddieqy yang menginginkan membentuk *Fiqih Indonesia* dengan cara menggunakan semua mazhab hukum yang telah ada (muqaranah al-mazahib) sebagai bahan dasar dan sumber materi utamanya, Hazairin justru menginginkan pembentukan fiqih mazhab nasionalnya ini dengan titik berangkat hanya dari pengembangan fiqih mazhab Syafi'i. Pandangan Hazairin ini lebih didasarkan pada kenyataan bahwa mazhab Syafi'i telah sekian lama dianut oleh masyarakat Indonesia, sehingga karakternya bisa dikatakan pararel dengan nilai-nilai adat ('urf) Indonesia. Dan, bagi Hazairin, eksistensi hukum adat tidak bisa dikesampingkan begitru saja dalam proses pembuatan hukum Islam di Indonesia. Menurut Hazairin, hukum (fikih) Indonesia harus berdasarkan atau bersumber pada ketetapan Allah (al-Qur'an) dan ketetapan Rasul (Hadis) serta ketetapan *Ulul Amri*. Ketetapan Rasul ataupun *Ulul Amri* berfungsi sebagai penjelasan (suplemen) bagi ketetapan Allah. Dan ketetapan Rasul ataupun ketetapan *Ulul Amri* tidak boleh bertentangan dengan ketetapan Allah.[110] Sehingga menurut Hazairin, ada tiga sumber hukum Islam, yaitu al-Qur'an, Sunnah/Hadis dan otoritas *Ulul Amri*.

Dalam konteks Indonesia, yang dimaksud oleh Hazairin dengan *Ulul Amri* adalah semacam *Majelis Fatwa/Fatwa Council*, yang di desain untuk bekerja melakukan ijma' dan ijtihad, atau konsensus melalui diskusi. Hazairin menamakannya dengan *national mazhab* atau *Indonesian mazhab* atau Syafi'i + Indonesia mazhab. Pada awalnya, ada tiga proyek besar pembaruan hukum Islam yang dikerjakan oleh Mazhab Indonesia-nya Hazairin ini, yaitu: *Pertama*, zakat dan *bait al-mal* dalam karakteristik masyarakat Indonesia. *Kedua*, reformasi hukum perkawinan dan menggagas sistem bilateral dalam realitas masyarakat Indonesia. *Ketiga*, menggagas hukum kewarisan Nasional.[1619]

Untuk mewujudkan ke arah cita-cita pembentukan hukum kewarisan Nasional, pada simposium yang diselenggarkan oleh BPHN (Jakarta 10-12 Pebruari 1983), yang telah menetapkan rancangan undang-undang hukum kewarisan Republik Indonesia RUUHKN RI ciptaan Hazairin (1963) sebagai salah satu bahannya.

Dasar pemikiran dan prinsip-prinsip yang digunakan dalam gagasan pembentukan hukum kewarisan Nasional rancangan Hazairin adalah:

a. Hukum kewarisan individual bilateral tidak hanya cocok untuk masyarakat yang beragama Islam saja, namun juga untuk kepentingan masyarakat yang bukan beragama Islam. Sistem kewarisan bilateral cocok dengan bentuk kekerabatan masyarakat Indonesia pada umumnya, bukan masyarakat patrilineal Arab.

1619 Hazairin, *Tujuh Serangkai Tentang Hukum*, Jakarta: Tintamas, 1974. Hlm. 23.

b. Hukum kewarisan bilateral sesuai dengan landasan yang terdapat dalam Pancasila dan UUD 1945 terutama pasal 27 dan 29. Hukum Kewarisan Nasional haruslah berjiwakan pada agama, berperikemanusiaan, berbudi luhur kebangsaan, demokrasi dan anti feodal.

c. Memberlakukan Hukum Kewarisan Nasional berarti mencabut hukum kewarisan tertulis zaman kolonial. Ini adalah pokok pikiran Hazairin yang tidak lepas dari sosok dirinya yang seorang pejuang, nasionalis dan sekaligus Islamis.[1620]

d. Membentuk Hukum Kewarisan Nasional, pada masa itu, sesuai dengan TAP MPRS/II/1960, "Dalam upaya menciptakan ke arah homogenitas hukum dengan memperhatikan kenyataan-kenyataan yang hidup di masyarakat Indonesia, asas-asas pembinaan hukum sesuai dengan haluan negara yang berlandaskan pada hukum Adat", dan GBHN 1993, "Pembangunan materi hukum di arahkan pada terwujudnya sistem hukum nasional yang mengabdi kepada kepentingan nasional dengan penyusunan awal materi hukum secara menyeluruh yang bersumber pada Pancasila dan UUD 1945 khususnya penyusunan produk hukum baru yang sangat dibutuhkan untuk mendukung tugas umum pemerintahan dan pembangunan nasional dan mengacu kepada prinsip-prinsip sebagai berikut:

    a. Asas individual bilateral. Kedudukan ahli waris adalah sama dalam hal mewarisi harta warisan. Secara individual, ahli waris mempunyai hak milik penuh, konsekuensinya, harta peninggalan yang dikuasai secara kolektif (Minangkabau) dan mayorat (Bali) harus berubah menjadi hak milik pribadi.

    b. Asas keadilan berimbang

    c. Asas kekeluargaan, asas kesederhanaan, asas kepastian hukum, asas manfaat, asas musyawarah, dan lain-lain.

Menurut pembacaan para pembaca Hazairin di atas, prinsip-prinsip metodologi dan metode yang digunakan Hazairin terhadap pemikiran pembaruan hukum kewarisan Islam dapat disarikan sebagai berikut:

1. Pendekatan antropologi sosial (Indonesia).
2. Pendekatan hukum adat dengan *receptie exit theory*.
3. Menggunakan pola postivikasi hukum John Austin.
4. Konsep kewarisan (wasiat wajibah) Hazairin dipengaruhi oleh Code Sipil Perancis.
5. Menggunakan metode tematik-holistik dan menolak teori *nasakh*.
6. Menggunakan metode *'ibarat an-nass* (pemahaman eksplisit).
7. Menggunakan pola *qiyas* induktif dan deduktif.[1621]

H. Penutup

Eksistensi hukum Islam di Indonesia sekarang ini sesungguhnya memiliki sejarah yang sangat panjang. Akar geneologisnya dapat ditarik jauh ke belakang, yaitu saat pertama kali Islam masuk ke Nusantara. Sejak kedatangannya ia merupakan hukum yang hidup (*living law*) di dalam masyarakat. Bukan saja karena hukum Islam merupakan entitas agama yang dianut oleh mayoritas penduduk hingga saat ini, akan tetapi dalam dimensi amaliahnya di beberapa daerah ia menjadi bagian tradisi (adat) masyarakat, yang terkadang dianggap sakral. Ada beberapa daerah yang hukum adatnya sarat dengan

1620 Hazairin, *Hukum Kekeluargaan Nasional*, (Jakarta: Tintamas, 1982), hlm. 19.
1621 Hazairin, *Hukum Kekeluargaan..., hlm. 24.*

nilai-nilai Hukum Islam antara lain Aceh (kini Nangroe Aceh Darussalam), Padang, Minangkabau, Sulawesi Selatan, dan Riau. Ungkapan *pepatah-petitih* yang berkaitan dengan itu seperti "*Adat bersendi Syara', Syara' Bersendi Kitabullah*", dan "*Syara' Mengata, Adat Memakai*" adalah menjadi evidensi sirkumstansial (*dilālah qarīnah*) dari tesis di atas. [1622] *Jadi,* secara sosiologis dan kultural, hukum Islam adalah hukum yang mengalir dan berurat berakar pada budaya masyarakat.[1623] Hal tersebut disebabkan karena fleksibelitas dan elastisitas yang dimiliki hukum Islam. Artinya, kendatipun hukum Islam tergolong hukum yang otonom –karena adanya otoritas Tuhan di dalamnya— akan tetapi dalam tataran implementasinya ia sangat *aplicable* dan *acceptable* dengan berbagai jenis budaya lokal. [1624]

Mengakhiri tulisan ini dapat disimpulkan bahwa pembaharuan hukum Islam menuju hukum yang responsif di tengah pluralisme budaya dan politik bangsa Indonesia merupakan suatu kebutuhan. Hukum Islam Indonesia haruslah diderivasikan dari karakteristik masyarakat Indonesia dan bukannya bentuk masyarakat lain yang asing bagi kita. Oleh sebab itu tawaran dan strategi apapun yang coba dikembangkan –terlepas dari aliran manapun- alam konteks aktualisasi hukum Islam adalah sah dan seharusnya kita berlaku arif dalam menyikapinya.

DAFTAR PUSTAKA

Abdul Mun'im Saleh, *Hukum Manusia Sebagai Hukum Tuhan*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.

Abdurrahman Wahid (ed.), *Ilusi Negara Islam: Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia*, Jakarta: the Wahid Institute, 2009.

Abu Yasid, *Fiqh Realitas, Respon Ma'had Aly Terhadap Wacana Hukum Islam Kontemporer,* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.

Ali Maschan Moesa, *Nasionalisme Kiai, Konstruksi Sosial Berbasis Agama*, Yogyakarta: LKiS, 2007.

Andi Muawiyah Ramly dkk, *Demi Ayat Tuhan, Upaya KPPSI Menegakkan Syariat Islam*, Jakarta: OPSI, 2009.

As'ad Said Ali, *Negara Pancasila: Jalan Kemaslahatan Berbangsa*, Jakarta: LP3ES, 2009.

Haedar Nashir, *Gerakan Islam Syari'at Reproduksi Salafiyah Ideologis di Indonesia*, Jakarta: PSAP, 2007.

Humaidy Abdussami dan Masnun Tahir, *Islam dan Hubungan Antar Agama* (Yogyakarta: LKiS, 2007

Iman Toto K. Raharjo dan Suko Sudarso, *Bung Karno Islam Pancasila, NKRI*, Jakarta: KNRI, 2006.

Jabiri, Abed, Al-, *Takwīn al-'Aql al-'Arab*, Beirut: Markaz al-S|aqafī al-'Arabi, 1991.

Jasser Auda, *Maqasid al-Shari'ah as Philosophy of Islamic Law: A System Appropach,* London: IIT, 2008.

Jauziyah, Ibnu Qayyim, al-, *I'lām al- Muwāqi'īn 'an Rabb al-'A<lamīn*, ed. Muhammad 'Abd al-Salām Ibrahīm, Cet.I, Beirut: Dār al-Kutb al-Ilmiyyah, 1411 H/1991

Liebesny, H.J., *The Law of the Near & Middle East; Reading, Cases & Materials*, New York: State of New York Press, 1975.

1622 Ahmad Rofiq, *Pembaharuan Hukum Islam di Indonesia* (Yogyakarta, Gama Media, 2001), hlm. 72.

1623 Menurut Atho Muzhar walaupun hukum Islam sudah diterima oleh beberapa daerah seperti tersebut sebelum penjajahan secara utuh, namun dalam realitasnya terdapat perbedaan di antara daerah-daerah itu. Hal ini disebabkan oleh dua hal: bobot pengaruh haluan mistik dan kekuatan adat-adat setempat. Lev mengatakan bahwa daerah-daerah yang penerimaan hukum Islamnya kuat, dapat dijumpai pengadilan-pengadilan Islam yang menggunakan hukum Islam; bentuk dan keadaan pengadilan-pengadilan itu sangat berbeda-beda di seluruh kepulauan. Di Aceh dan Jambi di Sumatra, di Kalimantan Selatan dan Timur dan di Sulawesi Selatan hakim-hakim Islam di angkat oleh para penguasa setempat. Di daerah-daerah lain, termasuk bagian-bagian Sulawesi Utara, Sumatra Utara (Gayo, Alas dan Tapanuli) dan di Sumatra Selatan tidak terdapat hakim Islam yang jelas meskipun pemuka-pemuka agama melakukan tugas-tugas peradilan. Di Jawa hakim-hakim Islam ada sejak kira-kira abad keenam belas di semua distrik. Lihat M. Atho Mudzhar, *Fatwa*., hlm. 37.

1624 Baca Marzuki Wahid dan Rumadi, *Fiqh Madzhab Negara* (Yogyakarta: LKiS, 2001), hlm. 81.

M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*, Bandung: Mizan, 1997.

Minhaji, Akh., *Ahmad Hasan and Islamic Legal Reform in Indonesia*, Canada: McGill University, 1997.

Minhaji, Akh., *Islamic Law and Local Tradition: A Socio-Historical Approach*, Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta, 2008.

Muhyar Fanani, *Fiqh Madani: Konstruksi Hukum Islam di Dunia Modern*, Yogyakarta: LKiS, 2010.

Na'im, Abdullahi Ahmed, An-, *Dekonstruksi Syari'ah I,* (terj.) Ahmad Suaedy, Yogyakarta: LKiS, 1994**.**

Nader, Laura dan Todd, *Disputing Process Law in Ten Societies,* New York: Columbia University Press, 1978.

Noor, Mohammad, dkk., *Visi Kebangsaan Religius: Refleksi Pemikiran dan Perjuangan Tuan Guru Kyai Haji Muhammad Zainuddin Abdul Madjid 1904-1997,* Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2004

Nourouzzaman Shiddiqi, *Fiqh Indonesia, Penggagas dan Gagasannya*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.

Nur Khalik Ridwan, *Doktrin Wahhabi dan Benih-benih Radikalisme Islam,* Yogyakarta: Tanah Air, 2009.

Nur Khalik Ridwan, *Perselingkuhan Wahhabi dalam Agama, Bisnis, dan Kekuasaan*, Yogyakarta: Tanah Air, 2009.

Pradana Boy ZTF, *Fikih Jalan Tengah: Dialektika Hukum Islam dan Masalah-masalah Masyarakat Modern*, Jakarta: Hamdalah, 2008.

Pradjarta Dirdjosanjoto, *Memelihara Umat: Kiai Pesantren-Kiai Langgar di Jawa,* (Yogyakarta: LKiS, 1999.

R. Michael Feener, *Muslim Legal Thought In Modern Indonesia* (New York: Cambridge University Press, 2007)

Ratno Lukito, *Hukum Sakral dan Hukum Sekuler: Studi Tentang Konflik dan Resolusi Dalam Sistem Hukum Indonesia* (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2008)

Ratno Lukito, *Tradisi Hukum Indonesia* (Yogyakarta: Teras, 2008)

Ridwan, *Membongkar Fiqh Negara,* Purwokerto: PSG STAIN Purwokerto, 2005.

Robert, Simon, *Order and Dispute: An Introduction to Legal Anthropology,* New York: Penguin Books, 1979.

Rofiq, Ahmad, *Hukum Islam di Indonesia*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1995.

Sabiq, Sayyid, *Fiqh as-Sunnah*, Beirut: Dar al-Fikr, 1983.

Sahrur, Muhammad, *Metodologi Fiqih Islam Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanudin, Yogyakarta: eLSAQ Press, 2004.

Sofiyullah MZ dkk., (ed.), KH.A. *Wahid Hasyim: Sejarah, Pemikiran, dan Baktinya bagi Agama dan Bangsa,* Jombang: Pondok Pesantren Tebuireng, 2011.

Syāṭibī, Abu Ishaq, asy-, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl asy-Syarī'ah,* Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.th.

Wahid, Marzuki & Rumadi, *Fiqih Mazhab Negara*, Yogyakarta: LKiS, 2001.

Wahyudi, Yudian, *Hasbi's Theory of Ijtihad in the Context of Indonesian Fiqh*, Yogyakarta: Nawesea, 2007

Yudi Latif, *Negara Paripurna, Historisitas, Rasionalitas, dan Aktualitas Pancasila*, Jakarta: Kompas Gramedia, 2011.

اليمنيون ودورهم السياسي والحضاري في إندونسيا

إعداد: فيصل مبارك باسيف[١٦٢٥]

لليمن تاريخ عريق حيث كانت اليمن موطنا لبعض و من أقدم الحضارات في العالم و يعد اليمن الموطن الأول للعرب ومنه انطلق العرب إلى الشرق و الغرب وموطن اللغة العربية الأم.ولا شك أن العلاقات الدبلومسية بين الجمهورية اليمنية الشقيقة والجمهورية الإندونيسية علاقات قديمة وقد يشير العديد من المصادر التاريخية بأن الإتصالات بين البلدين إذ يعود تاريخها إلى القرن الرابع عشر عندما وصلت قوافل التجار اليمنيين إلى الجزر الإندونسية لغرض نشر الدين الإسلامي الحنيف وأيضا أن اليمنيين كانوا من أوائل الأمم التي قطعت مسيرة طويلة حتى وصلوا إلى بلادنا واستطاعوا من حلال التعامل الحسن من التأثير على سكانها باعتناق أكثر من ٨٣٪ الإسلام وأن الإسلام أتى بثقافة وحضارة راقية إلى إندونسيا.وكذلك أن اليمنيين لهم دور هام في مكافحة الأستعمار ومحاربتها صفا واحدا مع المواطنين من أبناء هذا الشعب.

التعبيرات الأساسية: اليمن-السياسة-الحضارة-جزر الهند الشرقية

التمهيد

اليمن أو بلاد العرب السعيدة كما سماها الرومان با لأ رض الخضراء, حيث قامت بها حضارات الممالك العربية القديم مثل حضارة معين و حضارة سبأ, و حضارة حمير وغيرها وتمتد بلاد اليمن من نجد بوسط شبه الجزيرة العربية شمالا إلى مياة المحيط الهندي والبحر العربي جنوبا, والبحر الأحمر غربا, ومن الشرق حضرموت موطن البخور الكثير في الأزمان القديمة ، ثم السحر وعمان ، وسميت اليمن باسم «يمن بن قحطان» وقد قيل إن الناس كانوا يتيامنون عليها فسميت عليها فسميت اليمن ، ولعل كثرة أشجارها وثمارها وزروعها جعل الناس يسمونها اليمن الخضراء, وقد وصفها الحكيم العربي زياد بن عبد الله الحارث بقوله: « أما جبالها فكروم وورس-نبات أصفر ينمو في اليمن-وتتخذ منه المرأة طلاء للوجه بجعل لونه صافيا ، وسهولها بر و شعير و ذرة .»

ويكثر المطر في اليمن من أواخر فصل الربيع إلى أواسط فصل الصيف ، وبها بعض الأدوية لا يمكن الإنتفاع بمائها إلا بطرق هندسية ، وقد استطاع أهل اليمن بما جبلوا عليه من الفطنة و الذكاء ان يءحفظوا مياة الأدوية ، فبنوا سد مأرب المشهور لحجز المياة خلفه في أرض صلبة للإ نتفاع به وقت الحاجة ، وقد أشار القرآن إلى هذا السد (لقد كان لسباء في مسكنهم آية جنتان عن يمين و شمال كلوا من رزق ربكم واشكروا له بلدة طيبة ورب غفور * فأعرضوا فأرسلنا عليهم سيل العرم وبدلنا هم بجنتين [١٦٢٦](ذواتي أكل خمط وأثل شيء من سدر قليل

وتذكر المصادر أن بلاد اليمن كانت الوطن الأول للإنسان ، كما كانت الوطن الأول للساميين ، خرج منه الفينيقيون والآراميون والعبرنيون والأنباط ، كما خرج منها العرب ، كما انتشرت منها الهجرات إلى العراق ومنطقة الهلال الخصيب وسهول الشام ، ودخلت مصر ، وصبغت هذا الإقليم—مصر كله بطابع واحد في الجنس وفي اللغة[١٦٢٧].

1625 ميلعت مسق ةيلتربيةا ةيلك يف يلع خيش نب كرابم نب يلع نب كرابم نب لصيف ,فيساب يلع نب رضاحم ةيراسدلا تاعربيةا ةيمالسإلا ةيمالحكوملا ةيجرمسيس ، نيسمرخت نم جرخت ةيمالسإلا ةعماجلا نم ةيدنملا ةنمونرا ةلمكلا ةعماجب ةيربعلا ةغللا ةيدوسلا.

1626. القرآن, سبأ ، 51-61.

1627. عبد السلام ، اليمنيون في إندونسيا ، ص 109،معهد الدراسات الآسيوية ، مصر.

وينتمي شعب اليمن إلى العرب الباقية الذين ينقسمون إلى فرعين هما: العرب العاربة أي الصرحاء الخلص ، وهم العرب الأصليون ، وهم شعب قحطان ، وموطنهم بلاد العرب ، ومن أشهر قبائلهم جرهم ويعرب ، ومن يعرب تشعبت القبائل والبطون من فرعين كبيرين هما: كهلان و حمير ، و أشهر بطون حمير قضاعة. والفرع الثاني من العرب الباقية هم: العربة المستعربة ، الذين اتجهوا شمال الجزيرة العربية.

وقد تفرق أهل اليمن إلى بقية أنحاء شبه الجزيرة العربية إلى بلاد حبشة ، و شرق إفريقيا ، وإلى الهند ،وجزر الهند الشرقية ، وكان هؤلاء الرواد الأول من المهاجرين اليمنيين هم الذي خبروا الإبحار في مياه المحيط الهندي حتى وصلوا إلى جزر الهند الشرقية.

وقد نص بعض كتب التاريخ الإسلامي بأن الهجرة عند اليمنيين حصل بعد الإختلاف الذي حدث في عهد علي بن أبي طالب رضي الله عنه و كان المهاجرون ينتشرون إلى أقصى البلاد شرقا وغربا.

وتذكر المصادر أن حكام اليمن قبل الإسلام يمثلون أسرات يمنية هم:

أ. بنو عاد بن عوص بن إرم بن سام بن نوح بن عابر بن أرفخشد بن نوح عليه السلام، وقد نزلوا الأحقاف من اليمن و عمان إلى حضرموت و الشحر، وكان عاد أول ملوكها.

ب. بنو قحطان ، وكان أول ملوكهم قحطان بن عابر بن أرفخشد بن سام بن نوح عليه السلام ، وقد قامت مملكتهم على أنقاض بنو عاد ، الذين أزال ملكهم يعرب بن قحطان ، الذي اتسع ملكه وولى أخاه خضرموت بن قحطان بلاد حضرموت ، فسميت بسمه، وولي أخاه عمان بن قحطان على بلاد عمان من البحرين ، فعرفت به.

ج. التبابعة: وقد سموا بهذا الإسم ، لأن الناس كانت تتبعهم ، وكان أول ملوكهم الحارث ، ومن ملوك التبابعة إفريقش الذي سار إلى بلاد المغرب ، وفتح إفريقية فعرفت به ، وبلقيس ملكة سبأ التي ورد ذكرها في القرآن الكريم مع سيدنا سليمان عليه السلام ، وسمركند الذي بنى مدينة سمرقند بوسط آسيا، وغيرهم ممن غازو فارس والهند والتبت والصين.

وقد ساعد على استقرار الأنظمة الحاكمة كما في اليمن–قبل الإسلام-ازدهار الزراعة واشتغال العديد من أهل اليمن بتنمية مزروعاتهم والإتجار بها سواء داخل اليمن بين ربوعه الممتدة من خليج العرب حتى البحر الأحمر ، وقد نشط الحركة التجارية في اليمن بحيث نشط اليمنيون في الإتجار مع بلاد كثيرة في الشام ومصر وبلاد الرافدين، إلى جانب الهند وبلاد الحبشة وشرق إفريقيا ، ولعل ماجاء في القرآن الكريم عن التجارة بين اليمن والحجاز والشام خير دليل على نشاط التجار اليمنيين والتجارة اليمنية لقوله تبارك وتعالى:(لإيلاف قريش * إيلافهم * رحلة الشتاء والصيف * فليعبدوا رب هذا البيت * الذي أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف)[١٦٢٨].

ولم يكن انهيار سد مأرب هو وحده المسؤل عن هجرة أهل اليمن خارج بلاد هذا القطر، بل إن تعرض اليمن لغزوات من الخارج ساهمت في زيادة الهجرة، فقد استولت الحبشة على اليمن، ثم استولى عليها عليها الفرس، وبعدهم الرومان، حتى كان الحكم العثماني في القرن السادس عشر، ثم الإستعمار البريطاني في جنوب اليمن، كل ذلك كان مسؤلا عن الهجرة اليمنية لأبناء اليمن إلى كثير من بلاد العالم، ومن تلك البلاد جزر الهند الشرقية.

وعندما دخل الإسلام إلى اليمن في عهد رسول الله محمد بن عبد الله صلى الله عليه وسلم أصبح أبناء اليمن جندا في جيوش المسلمين، ساهموا في الفتوحات الإسلامية في المشرق وفي المغرب ، كما أن

1628. القرآن ، قريش ، 1-5.

اليمنيين تأدبوا بآداب الإسلام، وأتمروا بأوامره، واتهوا بنواهيه، وكان الزهد من أبرز صفات اليمنيين إلى جانب الوداعة وحسن المعاملة، ومن هنا كانوا دعاة لدين الله وفي كل مكان يصلون إليه، ومن ذلك وجودهم في جزر الهند الشرقية التي لم يدخلها جيش فتح إسلامي، بل دخلها هؤلاء الرواد المسلمون الأوائل بأخلاقيات وقيم الإسلام، فتأثر بهم سكان تلك البلاد، كيف لا والإسلام لا يعرف التفرقة بين البشر بسبب الجنس أواللون.

ومن هنا نحاول إعطاء لمحة عن أحوال جزر الهند الشرقية-إندونسيا-من الناحيتين الجغرافية والتاريخية، ثم نستعرض الدور السياسي والحضاري لليمنيين في إندونيسيا حتى الوقت الراهن، وخاصة الحضارمة الذين يتميزون بالنشاط والمثابرة، وبذل الجهد من أجل التنمية الشاملة للبلاد الإندونسية التي صارت موطنا لهم.

(جزر الهند الشرقيية (إندونسيا

وقد عرفت جزر الهند الشرقية–إندونسيا–الوحدة السياسية منذ القرن الخامس الميلادي حتى القرن الثالث عشر تحت حكم إمبراطورية (سري وجايا) وبعد سقوط تلك الإمبراطورية في أواخر القرن الثالث عشر، قامت على أنقاضها إمبرا طورية أخرى هي ماجافا هيت ١٢٩٣-١٤٧٨ م واستطاعت تلك الإمبراطورية أن توحد جزيرة جاواة وجزر سوندا الصغرى ، وجزيرة سيليبس ، وجزر البهارات ، وبورنيوا ، وشبه جزيرة الملا يو وجزيرة سنغافورة وسومطرة تحت حكمها.

وقد أطلقت على إندونسيا قديما « أنسولند» وباسم جزائر الهند الشرقية الهولندية و بعد استعمار هولندا لهذه الجزر في القرن السادس عشر ميلادي ، كذلك أطلق عليها العرب الأقدمون اسم « جاوة « وهو من قبيل إطلاق الجزء على الكل ، وما زلوا حتى الآن يحتفظون بتلك التسمية ، ومنذ عام ١٨٥٠ م أخذا اسم إندونسيا يغلب على ما عداه من الأسماء ويتكون هذا الإسم من جزأين:»إندو»، وهي مشتقة من كلمة الهند، والثاني: « إندوا»، ومعناها الجزر ، أي أن إندونيسيا هي جزائر الهند، وقد أصبحت هذه التسمية رمزا لوحدتهم و أمانيهم القومية، ولهذا السبب لم تكن الحكومة الهولندية التي حكمت تلك الجزر تعترف بتلك التسمية.

تتكون إندونيسيا من مجموعة من الجزر والأرخبيلات أكبرها جاوة وتمتد من سومطرة إلى غينية الجديدة، ومن الشرق على امتداد خمسة آلاف من الكيلومترات، وكانت مركز الإمبراطورية الهولندية الاستعمارية الكبرى فيما وراء البحار[1] وهذه الجزر عرفت الإسلام في أواسط القرن الثامن للهجرة أو القرن الرابع عشر للميلاد، وقد بلغ عدد سكانها من المسلمين في إحصاء عام ١٩٣٠ الذي أجرته هولندا ٦٤. مليون نسمة.

ويقدر المؤرخون تاريخ دخول الإسلام إلى جزر اندونيسيا بخمسة قرون تبتدئ من القرن الثاني عشر الميلادي إلى أن تنتهي باحتلال الهولنديين لها في القرن السابع عشر، ولم يؤسس العرب في تلك الجزر دولة أو سلطنة موحدة وإن كانوا قد نجحوا في إقامة أسس وحدة إسلامية تبقى ما بقى الإنسان على تلك الأرض ولا تسقط أمام عدوان أوروبي أو غيره، ولعل وجود الجزر متباعدة كان من العوامل التى لم تمكن العرب من إقامة دولة موحدة فيها[١٦٢٩].

ومما تجب ملاحظته أن معظم العرب الوافدين إلى تلك الجزر كانوا من حضر موت بجنوب الجزيرة العربية، وهؤلاء مشهود لهم بالمثابرة والخبرة الملاحية والتجارية والإدارية إلى جانب تمسكهم بالإسلام وحسن معاملتهم لشعوب تلك الجزر.

دورهم في السياسي والحضاري

وصار للعرب المسلمين في جزر اندونيسيا سلاطين وأمراء، وصار للعرب معرفة تامة بخيراتها، وحيث كانوا أكثر حضارة من سكانها فقد صاروا في مراكز مرموقة بين الناس استندت كذلك على خبراتهم بأمور التجارة والملاحة في البحار والإدارة، ومن الجدير بالذكر أن علاقات العرب التجارية بسكان تلك الجزر لم تكن مهما كثرت واتسعت لتكفي في نيل العرب هذه السيادة الاجتماعية والأدبية

[1] رأفت الغنيمي الشيخ و آخرون, تاريخ آسيا الحديث والمعاصر،ص 112، مصر .1629.

على جزائر عظيمة كهذه فياضة الخيرات زاخرة العمران، بل كانت معهم قوة أعظم من هذه وهي قوة العقيدة المحمدية التى هي من الجلاء والبساطة بحيث يفهمها الخاص والعام.

وقد يشير العديد من المصادر التاريخية بأن الإتصالات بين البلدين إذ يعود تاريخها إلى القرن الرابع عشر عندما وصلت قوافل التجار اليمنيين إلى الجزر الإندونسية لغرض نشر الدين الإسلامي الحنيف وتوسيع أعمالها التجارية وأيضا أن اليمنيين كانوا من أوائل الأمم التي قطعت مسيرة طويلة حتى وصلوا إلى بلادنا واستطاعوا من حلال التعامل الحسن والتسامح المستوحي من سماح الدين الإسلامي الحنيف و أخلاقياته من التأثير على سكانها باعتناق أكثر من ٨٣٪ الإسلام.

لقد أشار بعض المصادر التاريخية بأن اليمنيين « الحضارم» هاجروا من بلادهم إلى إندونسيا في بداية القرن التاسع (م) وذلك بتأسيس ملك فرلك أجيه ٢٢٢ هـ تحت قيادة سيد علي بن محمد بن جعفر صادق وهو من ذرية رسول الله صلى الله عليه وسلم١٦٣٠.

وقد جاء الهولنديون إلى اندونيسيا كمستعمرين، ولكن استعمارهم كان ذا صبغة تجارية صرفة، فما يهم الهولنديون في ذلك الوقت هو السيطرة على موارد الثروة واستغلالها لصالحهم الخاص. ومن ثم نشأت الشركات الهولندية وعلى غرارها نشأت شركات أخرى إنجليزية وفرنسية تعتمد على أسطول تجاري ضخم وعلى قوة مسلحة لحمايته. وقد تنافست تلك الشركات منافسة عنيفة أدت إلى الاشتباكات المسلحة بعض الأوقات.وكان اليمنيون ذاك الوقت يتكون على عدة قبائل مثل العطاش، السقاف، العيدروس ، الكثيري وغيره من القبائل المعروفة وقد حكى لي جدي بأن اليمنيين في عهد هولندا محصورين حركاتهم بل جعلوا على ميدان خاص أو المباني الخاصة لليمنيين في إندونسيا.

ففي عام ١٩٠١ م أسست الجمعية « الخيرية » ولكن الهولندا اعترفتها في عام ١٩٠٥ م وهي جمعية حديثة يتجمعون فيها اليمنيون الذين هاجروا من وطنهم و تتركز هذه الجمعية على بناء المدارس العربية مثل مدرسة شمائل الهدى وغيرها وكانت الرؤساء أغلبهم من آل البيت وأصحابه من قبيلة الشهاب.وفي عام ١٩١٤ هـ انقسمت الحركة لليمنيين إلي قسمين وذلك بوجود جمعية جديدة وهي جمعية الإرشاد.وأود أن أنبه بأن تلك المدارس العربية لم تكن مخصصة لليمنيين فقط بل فتحوا لأبناء هذا الوطن أعربيا كان أم أعجميا.[١٦٣١]

و كما هو معلوم أن الحكومة الهولندية سياسة خاصة في استغلال البلاد ، وطبقت على جاوة نظاما زراعيا عرف بسم (نظام الزراعية الإجبارية) وتبعا بهذا النظام كان على الجاويين أن يخصصوا جزءا معينا من أراضيهم للحكومة كذلك أن الدولة يضيقون على المهاجرين من الحضارم في إندونسيا وذلك خوفا أن ينشروا الدعوة الإسلامية ومراقبة حركاتهم وسكناتهم وحاولوا الطريقة لمنع المسلمين إلى أداء فريضة الحج وغيره من مضايقة العيش للمواطنين والمهاجرين.

لقد قاوم المسلمون نفوذ الشركة الهولندية حتى أجبروها على الإنتقال إلى جاكرتا واتجه المسلمون إلى توحيد صفوفهم وتأسيس الجمعيات والمنظمات لتنظيم أعمال المقاومة وبدأوا بحركات إصلاحية ولليمنيين في إندونسيا ظهرت الجمعية الخيرية في جاكرتا التي أنشئت سنة ١٣١٩ هـ/١٩٠١م و جمعية الإرشاد في سورابايا التي أنشئت ١٣٣١هـ/١٩١٢م واتجحت نحو التعليم باللغة العربية و اسسها أحمد السركاتي وهوالسودان.

وقد أنتجت هذه الجمعيات وعيا ألهب الحماس ، فقامت ثورة مسلحة ضد المستعمر (الهولندة) ١٣٤٥-١٣٤٦هـ/١٩٢٦-١٩٢٧م) ولم تستطع هولندة إخمادها إلا بعد أن استعانت بإنجلترا التي استعملت أشد الأساليب الوحشية ، وذهب فيها عدد كبير من العلماء المسلمين وقادتهم واليمنون يقرون على حبهم للوطن الإندونسي مع أنهم من المهاجرين وليس من المواطنيين.

وفي عام ١٩٣١م بدأت حملة من الحوادث السياسية والإضطرابات ضد الوجود الهولندي. فقامت هولندة بأساليب قاسية عاملت بها المسلمين، فنفت كثيرا منهم إلى أعماق الأدغال ، واعتقلت الكثير في معسكرات جماعية ، واشترك الإنجليز في هذه الحملات

1630. علي هاشمي ، تاريخ دخول الإسلام وتطوره في إندونسيا, 1978, أجيه.
1631. نتالي موبين ، نهضة الحضارم, ص 60.

القاسية.ولكن بعد الحرب الثانية عام ١٣٦٥هـ/١٩٤٥م إلتفت جميع الجمعيات والهيئات الإسلامية في إندونسيا وأعلنت تأليف ماشومي (مجلس الشورى لمسلمي أندونسيا)وقد وضع تعاليم الإسلام في صلب مبادئه ، وحمل لواء التقدم ومقاومة الإلحاد والدعوات المختلفة المعادية للإسلام وحمل الدعوة إلى إقامة صرح الإسلام[١٦٣٣].

وعلى الإجمال فقد تصدت هذه الجمعيات الإسلامية للبعثات التبشيرية ، وعملت على إصلاح عقيدة المسلمين، وأنشأت المدارس المختلفة ، وقاومت الدعوات الهدامة ، والسياسة الهولندية ، التي تمكنت من تأسيس بعض الجمعيات والأحزاب على أسس قومية وإقلمية وإلحادية.

و أبرز المجالات التي ظهر فيها أثر الجمعيات الإسلامية-المدارس الكثيرة المتأثرة بالحجاز و مصر ، فتصدت لها هولنداة وأصدرت قانون رقابة المدارس الأهلية الذي أطلقت عليه قانون المدارس المتوحشة سنة ١٣٤٢هـ/١٩٢٣م للحد من انطلاقة الحركة الإسلامية ،. وكان من نتائج القانون أن أقفل الإحتلال أبواب المدارس الإسلامية بالقوة وشرد تلاميذها

فعمد المسلمون إلى تعديل أساليب التعليم الديني و إدخال العلوم الحديثة ، فقامت مدارس الجمعية الخيرية في جاكرتا وسورابايا وهذه المدارس أسست لتعليم اللغة العربية لليمنيين في إندونسيا ولكن مفتوحة لجميع أبناء الشعب وبعد فترة قامت أيضا مدارس جمعية الإرشاد مجددا للجمعية السابقة.

تمكنت اليابان من إحتلال أندونسيا في الحرب العالمية الثانية بهجوم خاطف سنة ١٣٦١هـ/١٩٤٢م واستمر حكمها حتى استسلامها سنة ١٣٦٥هـ/١٩٤٥م ، وفي هذه الفترة أن اليمنيين واجهوا الصعوبات والمشكلات حينما فرضت اليابان تعليم اللغة اليابانية وحروفها، وأبقت الحروف اللاتينية ولغة الملايوا ، ومنعت استخدام الحروف العربية وكذلك تعليمها وتعلمها عند اليمنيين و المواطنيين حتى أغلقت المدارس العربية وحبس كثير من الحضارم حتى منهم من قاتلواهم رحمه الله رحمة واسعة.وقد حكي لي جدي عن هذه الحالة أن اليبانيين يكرهون العرب أشد كرها وعدواة حتى إذا وجدوا العرب في أي مدينة كانت في إندونسياحبسوه بل قتلوه ويعاملهم بمعاملة وخشية وسيئة.

واتبعت اليابان سياسة الإكتفاء الذاتي في كل الأقطار التي سيطرت عليها، ومعنى هذا أن كل منطقة ستضطر إلى إنتاج ما تحتاج إليه من الحبوب والمواد الغذائية اللازمة ولم يرض المسلمون عن هذه الفرق وتدربوا لمقاومة اليابان حتى ظهرت فرق إسلامية مسلحة.وبعد استسلام اليابان بإلقاء القنبلة الذرية على أراضيها عام ١٣٦٥هـ/١٩٤٥م، أعلن قيام جمهورية إتحادية مستقلة في إندونسيا، وكون سوكارنو مع رفاقة حكومة ثورية، فتحركت هولندة وأرسلت جنودها مع القوات الإنجلزية.

فرفضت القوات المسلحة الهندية الموجودة في صفوف القوات البريطانية قتال المسلمين وأعلنوا العصيان، واشتدت مقاومة المسلمين لهولندة وتدخلت هيئة الأمم المتحدة فاانتهى القتال سنة ١٣٦٨هـ/١٩٤٨م بعد انتقصت أرض الجمهورية واقتصرت على قسم من جاوة وقطعة صغيرة من سومطرة، واتخذت جوجكارتا عاصمة لهاوبقي الهولنديون في باتافيا[١٦٣٣].

الإختتام

إن اليمنيين كانوا من أوائل الأمم التي شفت عباب البحر حتى وصلوا إلى ما وراء النهر وحملوا لواء الفتوحات إلى أقصى الأرض واشتهروا على مر الأزمان بخبراتهم الملاحبة.وصناعة السفن وأوشكوا السيطرة على طريق المواصلات العالمية. وقد أقامت لهم تلك القواعد التجار التي أقاموها على امتداد سواحل اليمن والصومال من احتكار التجارة في مختلف أنواع العالم القديم.

وما من شك بأن طريق البخور الذي اشتهرت به اليمن قديما قد لعبت الإتصال دورا هاما في توثيق العلاقات الدولية والتبادلات التجارية بين الشرق والغرب والأمم كافة. ومثلت اليمن بموقها الحضاري، وقد هاجر كثير من اليمنيين إلى إندونسيا عبر البحور للتجارة ونشر دين الإسلام وتزوجوا كثيرا منهم بالمواطنين واستطاعوا من حلال التعامل الحسن من التأثير على سكانها باعتناق أكثر

جميل عبد الله محمد المصري ، حاضر العالم الإسلامي ، ص 1632.455.

475 ص ، يمالسإلا مالعلا رضاح ، يرصمل مدحم ادبع لميج .1633

من ٨٣٪ الإسلام وأن الإسلام أتى بثقافة وحضارة راقية إلى إندونسيا.وكذلك أن اليمنيين لهم دور هام في مكافحة الأستعمار ومحاربتها صفا واحدا مع المواطنين من أبناء هذا الشعب.

المراجع

1. د.جميل عبد الله محمد المصري، ١٩٨٥، حاضر العالم الإسلامي وقضاياه المعاصرة، مكتبة العبيكان.
2. نهادعبد السلام ، اليمنيون في إندونسيا،معهد الدراسات الآسيوية ، مصر.
3. رأفت الغنيمي الشيخ، تاريخ آسياالحديث و المعاصر، مصر.
4. على هشمي، تاريخ دخول الإسلام وتطوره في إندونسيا، ١٩٧٨، أجيه.
5. نتالي موبين، نهضة الحضارم في إندونسيا.
6. نبيلة لوبيس ، ألو إندونسيا, ٢٠١٠، جاكرتا.
7. L.W.C Van Den Berg، العرب في نوسنتارا، لويس.
8. حسين هيكال، الحضارم في إندوتسياعبر التاريخ، رسالة دكتورة في الجامعة الإندونسية جاكرتا، غير منشورة.

Potret "Suram" Kematian Penghayat Sapta Darma[1634]

Oleh: Nazar Nurdin, SHI

Mahasiswa Pasca Sarjana IAIN Walisongo Semarang, Jurnalis dan Peneliti di Lembaga Studi Sosial dan Agama (eLSA) Semarang, Jawa Tengah

Abstrak

Persoalan penolakan pemakaman penghayat kepercayaan, terutama jasad Sapta Darma masih kerap terjadi di berbagai wilayah di Jawa Tengah. Penolakan pemakan terjadi karena jasadnya ditolak dimakamkan oleh warga di tempat pemakaman umum. Banyak warga yang beragama islam, dan terkadang aktor pemerintah desa menganggap makam desa adalah milik makam muslim, sehingga orang yang tidak beragama dinilai tidak berhak untuk dimakamkan. Persoalan yang ini mengindikasikan negara tidak selalu hadir dalam penyediakan tempat berteduh bagi warga negaranya. Tentu, jika sudah ada pengertian antara pemerintah, warga dan penghayat, masalah pemakaman tidak ada saling menolak. Negara juga mesti bersikap sebagai pengayom bersama, menjamin lahan pemakaman bagi semua warga negaranya. Makam-makam yang sudah ada saat ini banyak diklaim menjadi makam orang islam. Negara semestinya bisa berperan adil dalam menjamin kehidupan maupun kematian bagi warga negaranya.

Penulisan ini menggunakan pola snow ball. Beberapa narasumber telah dilakukan wawancara secara mendalam, hingga dari kehidupan mereka hingga ditemukan soal pemakaman. Kajian ini tentu bisa menambah khazanah keislaman Indonesia, bahwa soal pemakaman menjadi instrumen penting bahwa Islam hadir bukan untuk menolak segala tuduhan.

Key Word: Negara, Penghayat Kepercayaan, Kematian, dan Islam

A. Pendahuluan

Hidup dan mati adalah kehendak takdir Tuhan. Kematian bagi seorang tidak bisa ditentukan kapan dan dimana dia meninggal. Untuk itulah, tempat pekuburan atau makam menjadi penting untuk menampung seorang yang akan meninggal dunia. Di beberapa tempat di Jawa Tengah, persoalan menguburkan *jasad* seorang masih banyak terjadi penolakan.

Berdasarkan penelitian Lembaga Studi Sosial dan Agama Semarang tahun 2014 khusus pada Penghayat Kepercayaan, ada banyak kasus yang dialami khusus mengenai penolakan masyarakat terhadap penolakan warga penghayat. Salah satu penolakan pemakaman yang terjadi terjadi pada penghayat kepercayaan Sapta Darma di Dukul Tlogowiru, Desa Tegalharjo, Desa Tegalwiru, Kecamatan Trangkil, Kabupaten Pati, Jawa Tengah.[1635]

Di tempat itu, ada sesepuh penghayat Sapta Darma bernama Marto Mardi ditolak pemakamannya. Penolakan langsung disuarakan oleh aparat desa bersama dengan pimpinan desa yang tidak menghendaki dimakamkan di tempat umum. Pihak desa meminta penghayat yang meninggal dunia dikebumikan di pekarangannya sendiri. Perkara ini kemudian menjadi masalah ketika pihak keluarga ternyata tidak mempunyai lahan untuk dimakamkan, dan mengharapkan untuk dimakamkan di tempat pemakaman umum.

1634 Tulisan ini secara khusus dibuat untuk *Annual International Conference on Islamic Studies* di STAIN Samarinda, November 2014 dengan tema utama "Merespon Tantangan Masyarakat Multikultural: Kontribusi Kajian Islam Indonesia (*Responding the Chalenges of Multicultural Societies: The Contribution of Indonesian Islamic Studies*)."

1635 Buletin eLSA Report on Religious Freedom edisi 30 bulan Juni 2014

Pihak desa tidak mau mengakomodir permintaan tersebut. Tempat pemakaman desa yang ada diklaim milik makam Muslim. Sehingga, ketika ada yang meninggal harus dimakamkan dengan cara agama Islam. Akan tetapi, pihak keluarga menyangkal karena sudah sejak turun temurun makam yang ada di desa tersebut adalah makam bersama tanpa sekat batasan agama, suku dan sebagainya. Pihak keluarga juga menghendaki dikebumikan dengan adat penghayat yang telah ada, bukan dengan cara agama Islam. Bahkan, dulu ketika seorang penghayat yang meninggal dunia, orang-orang tua mereka boleh dikebumikan di makam desa tersebut.[1636] Perselisihan itu berlanjut hingga pihak keluarga mengalah lantaran tak ingin jasad Marto Mardin terlunta-lunta. Pihak keluarga melunak dengan segala permintaan pihak desa, termasuk cara pengebumian dengan cara Islam. Akhirnya dengan segala keterpaksaan, Marto Mardin dikebumikan dengan cara islam.[1637]

Dalam aturan soal pemakaman, kegiatan pemakaman bisa diartikan sebagai kegiatan memakamkan mayat atau kerangka mayat di tempat pemakaman. Mayat atau jasad orang yang secara medis dinyatakan telah meninggal dunia harus dimakamkan di Tempat Pemakaman Umum (TPU), di mana areal tanah yang digunakan untuk keperluan pemakaman mayat yang dimiliki dan dikelola oleh Pemerintah Daerah. Untuk tanah makam adalah areal tanah yang harus disediakan dan atau digunakan untuk memakamkan mayat dengan ukuran yang telah ditentukan.[1638]

Selain soal definisi makam, ada juga istilah singkat soal bentuk makam, apakah itu makam cadangan, makam tumpang atau makam keluarga. Makam diartikan sebagai areal tanah tempat mayat dimakamkan. Sementara Makam Cadangan adalah tanah makam yang dipesan dan dicadangkan untuk makam dikemudian hari. Dan Makam Tumpang adalah tanah makam yang digunakan untuk dua mayat atau lebih dalam suatu keluarga.[1639]

Penolakan pemakaman pada Sapta Darma juga terjadi di Desa Cikandang, Kecamatan Kersana, Kabupaten Brebes pada tahun 2010. Di tempat itu, warga setempat juga menolak pemakamkan jasad warga Sapta Darma di tempat pemakaman umum. Penolakan tersebut kemudian berimbas dengan dimakamkannya jasad penganut Sapta Darma di pekarangan pribadi.

Begitupun yang terjadi di Desa Cikandang, Kecamatan Wanasari, Kabupaten Brebes. Penolakan pemakaman jenazah terhadap pemeluk Sapta Darma itu dimakamkan di tempat pemakaman umum. Penolakan pertama kali terjadi pada tahun 2007, dan terjadi lagi pada tahun 2012 dengan korban yang sama, warga penghayat Sapta Darma. Dengan pengalaman pahit itulah, kemudian pihak penghayat Sapta Darma desa Sigentong kemudian diminta membuat tempat pemakaman sendiri, tidak boleh dicampur dengan makam orang Islam.[1640]

Penolakan yang sama juga terjadi di Desa Sikancil, Kecamatan Larangan, Kabupaten Brebes, pada tahun 2011. Bahkan di tempat ini, ada kejadian makam pemeluk Sapta Darma yang dibongkar karena berada di tempat pemakaman umum. Pembongkaran dilakukan oleh masyarakat setempat tak ingin ada jasad pengahyat dimakamkan di tempat pemakaman yang mayoritas berisi makam umat Islam. Para penghayat kemudian diminta membuat tempat pemakaman sendiri. Persoalan ini pun masih belum memiliki solusi, lantaran pemilik Sapta Darma belum mempunyai lahan khusus yang diperuntukkan bagi warga Sapta Darma yang meninggal dunia.[1641]

Terlepas dari adanya banyak banyaknya masalah terkait makam baik penolakan, makam yang diperjualbelikan, pengelola makam menolak, hingga orang tak mampu membayar biaya makam, ada masalah serius yang dihadapi masyarakat. Bahwa, ada fakta penolakan kerap terjadi di kehidupan

---

1636 Wawancara dengan anak Penghayat Sapta Darma yang meninggal dunia, Muri, 6 April 2014

1637 Wawancara dengan Penghayat Sapta Darma Desa Tegal Wiru, 6 April 2014

1638 Coba lihat soal pemakaman dalam Peraturan Daerah Nomor 2 Tahun 2012 tentang Retribusi Jasa Umum Kota Semarang

1639 *Ibid*.,

1640 Wawancara dengan Sarkad, salah satu tuntunan Sapta Darma Kabupaten Brebes, Mei 2014

1641 Lihat laporan Penelitan eLSA on Religious Freedom, edisi Juni 2014.

bermasyarakat, baik dari warga tersendiri maupun pihak pemerintah desa. Negara perlu hadir untuk menengahi konflik, bukan justru sebagai pemantik api penolakan.

Persoalan kematian bagi pengahayat yang mayoritas ditolak oleh kaum Muslim menandakan beragamnya penganut Islam yang ada di Indonesia, khususnya di Jawa Tengah. Tokoh agama dan desa kompak menolak kehendak minorotas warga ini. Ini tentu menjadi masukan bersama, sudahkah Islam memberi jaminan bagi tetangga-tetannga yang tidak berisik. Ataukan tetangga yang dianggap berisik itu sebagai benalu dan tak pantas hidup di bumi Jawa.

Atas hal inilah, penulis mencoba menulis *paper* ini dengan harapan bisa membuka wacana, bahwa dunia pemakaman khususnya pemakaman bagi penghayat kepercayaan masih banyak masalah. Terjadi penolakan di mana-mana oleh warga Muslim. Negara tentu tidak boleh absen dan tutup mata untuk melayani semua warga untuk memenuhi kebutuhan dasarnya. Penelitian ini pun secara logis bisa memperkaya khazanah kebudayaan Islam sesuai tema yang diusung dalam kajian AICIS.

B. Perumusan Masalah

Persoalan pemakaman Pengahayat Kepercayaan di Jawa Tengah masih menyimpan persoalan yang sangat beragam. Namun, dalam makalah ini, ada dua hal masalah yang coba dirumuskan.

Bagaimana potret penolakan pemakaman penghayat kepercayaan Sapta Darma di beberapa tempat di Jawa Tengah?

Bagaimana peran negara dalam mengurai masalah persaolan pemakaman penghayat dalam kaitannya juga dengan kehidupan Islam di Jawa Tengah?

C. Tujuan Penulisan

Penulisan papar ini secara singkat bertujuan:

. Untuk mengetahui gambaran sesunguhnya problematika penolakan pemakaman penghayat kepercayaan Sapta Darma di beberapa tempat di Jawa Tengah

. Untuk mengetahui langkah negara dalam mengurai masalah persaolan pemakaman penghayat dalam kaitannya juga kehidupan Islam di Jawa Tengah.

D. Kajian Masalah

1. Portet Penolakan Pemakaman Penghayat

a. Mengenali Penghayat Kepercayaan

Penghayat Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa atau yang kerap dikenal Penghayat Kepercayaan adalah setiap orang yang mengakui dan meyakini nilai-nilai penghayatan kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa. Cara menghayati dan mempercayai kepada Tuhan dilakukan melalui pernyataan dan pelaksanaan hubungan pribadi dengan Tuhan berdasarkan keyakinan, yang kemudian diwujudkan dengan perilaku ketaqwaan dan peribadatan terhadap Tuhan. Selain itu, pengamalan budi luhur yang ajarannya bersumber dari kearifan lokal bangsa Indonesia juga dijadikan pedoman.[1642]

Pengertian di atas adalah definisi yang dirumuskan pemerintah. Para penghayat kepercayaan mempunyai definisi tersendiri. Para penghayat mengartikan dirinya sendiri sebagai orang Indonesia yang melaksanakan penyembahan kepada Tuhan Yang Maha Esa dengan cara

1642 Lihat Pasal 1 dalam Ketentuan Umum Peraturan Bersama Menteri Dalam Negeri dan Menteri Kebudayaan dan Pariwisata Nomor 43/41 tahun 2009 tentang pedoman pelayanan kepada Penghayat Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa

melaksanakan dan mengikuti ajaran leluhur nusantara, di luar agama resmi yang diakui negara. Kepercayan kepada Tuhan merupakan ajaran atau pedoman kehidupan peninggalan leluhur nusantara yang secara umum mempunyai dua nilai dasar, yaitu: Niai religus, yaitu nilai-nilai penyembahan seseorang kepada Tuhan, atau dengan kata lain hubungan secara vertikal; dan nilai moral atau tata cara hidup, dalam hal ini hubungannya secara horizontal yaitu dengan sesama manusia, alam, dan lain-lain.[1643]

Para penghayat juga melakukan kategorisasi pada makna penghayat, penghayatan dan kepercayaan kepada Tuhan. Penghayat adalah yang melakukan penghayatan kepada Tuhan Yang Maha Esa, sementara penghayatan adalah perilaku atau bagaimana penghayat bersikap berdasarkan ajaran leluhur yang dipegangnya, dan kepercayaan kepada Tuhan Yang Maha Esa merupakan ajarannya.

Secara umum, keberadaan penghayat kepercayaan dijamin dalam konstiusi negara Indonesia. Selain UU dasar, ada juga aturan khusus soal Peraturan Bersama Menteri Dalam Negeri dan Menteri Kebudayaan dan Pariwisata Nomor 43/41 tahun 2009 dan Peraturan Pemerintah Nomor 37 tahun 2007 tentang pelaksanaan UU Nomor 23 tahun 2006 tentang Administrasi Pendudukan. Dalam hal administrasi, para penghayat juga telah memiliki payung hukum dalam perubahan UU Nomor 24 tahun 2013 tentang Administrasi Kependudukan. Dalam aturan ini, mereka boleh mengosongkan identitas agamanya dalam Kartu Tanda Penduduk (KTP).

Jumlah penghayat Kepercayaan berdasarkan data dari Dinas Kebudayaan dan Pariwisata Jawa Tengah di tahun 2013 berjumlah 188,127 jiwa. Jumlah itu terdiri dari 56 organisasi penghayat yang tergolong masih aktif. Jumlah organisasi di Jateng paling banyak dbanding Yogyakarta sebanyak 13 organisasi, Jakarta sebanyak 26 organisasi, Jawa Barat sebanyak 5 organisasi, Jawa Timur sebanyak 44 organisasi.

Pendataan terhadap para penghayat dilakukan dengan dengan mengumpulkan data dan informasi dari berbagai cabang (daerah). Meski demikian, dinas masih mengakui masih banyak warga penghayat kepercayaan yang belum melaporkan, karena tak ingin didaftarkan secara resmi sebagai anggota penghayat resmi. Secara kuantitas, penyebaran penghayat di Jawa Tengah terjadi di Kabupaten Cilacap, Surakarta, Solo dan Kota Semarang.[1644]

Salah satu penghayat yang berkembang di Jawa Tengah adalah Penghayat Sapta Darma. Penghayat ini mempunyai model tersendiri dalam menghayati kepercayaan pada Tuhan. Mereka memiliki buku panduan sederhana yang dijadikan pegangan, yakni 'Wewarah Kerokhanian Sapta Darma." Buku panduan itu ditulis dengan bahasa Jawa krama dengan Panuntut Agung Kerokhanian, Sri Gutama dan Tuntutan Agung Sri Pawenang.

Dalam ajarannya, tiap warga Penghayat Sapta Darma diharuskan mengikuti tujuh acara wewarah pitu. Tujuh wewarah itu antara lain: *1) Setya tuhu marang Allah Hyang Maha Agung, Maha Rokhim lan Maha Langgeng; 2) Kanthi jujur lan sucining ati, kudu setya anindakake angger-angger ing negarane; 3) Melu cawe-cawe acancut tali wanda njaga adeging Nusa lan Bangsane; 4) Tetulung marang sapa bae yen perlu kanthi ora nduweni pamrih bae, kajaba mung rasa welas lan asih; 5) Wani upip kanthi kapitayan saka kekuwatane dhewe; 6) Tanduke marang warga bebrayan kudu susila kanthi alusing budi pakarti, tansahh agawe pepadhang lan mareming liyan; 7) Yakin yek kahanan donya iku ora langgeng, tansah owag gingsir (Anyakra manggilingan)*.[1645]

1643 Definisi pengha dijelaskan oleh Sutrimo, wakil ketua Himpunan Penghayat Kepercayaan (HPK) Provinsi Jawa Tengah saat acara di Semarang, Agustus 2013

1644 Data Dinas Kebudayaan dan Pariwisata sebagaimana dalam laporan penelitian eROR of religious freedom, bulan Agustus 2013

1645 Lihat buku panduan Wewarah Sapta Darma, ditebitkan oleh Sekretariat Tuntutan Agung Unit Penerbitan Surokasan

b. Aturan terkait Pemakaman penghayat

Secara umum, ada aturan khusus mengenai pemakaman yang termaktub dalam Peraturan Pemerintah Republik Indonesia nomor 9 tahun 1987 tentang penyediaan penggunaan tanah untuk keperluan tempat pemakaman. Aturan ini membedakan secara kategorial tentang apa yang dimaksud tempat pemakaman umum, tempat pemakaman bukan umum dan tempat pemakaman khusus.

Tempat pemakaman umum, sebagaimana dalam Pasal 1 PP tersebut, adalah areal tanah yang disediakan untuk keperluan pemakaman jenazah bagi setiap orang tanpa membedakan agama dan golongan, yang pengelolaannya dilakukan oleh Pemerintah Daerah Tingkat II atau Pemerintah Desa. Dalam penjelasan pasal ini dijelaskan, bagi jenazah yang tidak jelas identitasnya maupun agamanya, penguburannya ditempatkan dalam lingkungan tertentu di tempat pemakaman umum tersebut.

Sementara yang dimaksud dengan tempat temakaman bukan umum adalah areal tanah yang disediakan untuk keperluan pemakaman jenazah yang pengelolaannya dilakukan oleh badan sosial dan/atau badan keagamaan. Dalam kaitannya dengan pemakaman bukan umum atau pemakaman partikelir ini peran pemerintah daerah ada dalam penentuan izin lokasi tempat pemakaman bukan umum untuk diserasikan dengan rencana pembangunan daerah dan ketertiban lingkungan. Sementara tempat pemakaman khusus adalah areal tanah yang digunakan untuk tempat pemakaman yang karena faktor sejarah dan faktor kebudayaan mempunyai arti khusus. Di luar tiga kategori tempat pemakaman tersebut, ada juga istilah krematorium, yakni tempat pembakaran jenazah yang pelaksanaannya dijalankan oleh Pemerintah Daerah, masyarakat ataupun Badan Hukum/Yayasan yang bergerak di bidang sosial dan/atau keagamaan dengan memperhatikan persyaratan yang ditetapkan Pemerintah Daerah dan tempat penyimpanan jenazah.

Pada beberapa tempat di Indonesia, banyak ditemukan kelompok masyarakat yang tidak menguburkan jenazahnya, tetapi hanya menyimpannya. Mereka biasanya menyimpan jenazah-jenazah di dalam lubang lubang atau gua-gua ataupun menempatkan jenazah di tempat tempat yang terbuka, yang karena keadaan alamnya mempunyai sifat sifat khusus dibandingkan dengan tempat lain. Sepanjang adat tersebut masih ada dan berlaku pada suatu kelompok masyarakat, maka Pemerintah Daerah menentukan lokasinya. Pasal 4 PP tersebut menjelaskan mengenai prinsip pelayanan terhadap pemakaman penduduk. Di ayat 1 ditegaskan bahwa setiap orang mendapat perlakuan yang sama untuk dimakamkan di tempat pemakaman umum. Di sini, berlaku prinsip non-diskriminatif. Semuanya berhak mendapatkan fasilitas yang sama.

Sementara soal pelayanan terhadap penghayat kepercayaan sudah merupakan kewajiban pemerintah sebagaimana dalam Peraturan Bersama Menteri Dalam Negeri dan Menteri Kebudayaan dan Pariwisata No 43 dan No 41 Tahun 2009 tentang Pedoman Pelayanan kepada Penghayat Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa. Penghayat kepercayaan dimakamkan di tempat pemakaman umum (Pasal 8 ayat 1). Jika kemudian penghayat ditolak dimakamkan di tempat pemakaman umum yang berasal dari tanah wakaf, maka pemerintah daerah menyediakan pemakaman umum (ayat 2). Lahan pemakaman umum tersebut dimungkinkan disediakan sendiri oleh Penghayat Kepercayaan (ayat 3). Kewajiban Bupati/Walikota adalah memfasilitasi administrasi penggunaan lahan yang disediakan oleh Penghayat untuk menjadi pemakaman umum (ayat 4).

Aturan tersebut juga sudah sangat terang menjelaskan kewajiban pemerintah terhadap penghayat dalam soal pemakaman. Bahkan ketika terjadi penolakan sekalipun, pemerintah

harus memfasilitasi tersedianya pemakaman bagi mereka. Di sini ada fungsi fasilitasi yang mestinya dijalankan dengan baik. Tempat pemakaman umum adalah ruang bersama bagi mereka yang sudah tiada. Tidak ada pembedaan atas nama apapun di sini. Semua jenazah dengan latar belakang keyakinan dan agama yang berbeda mendapatkan haknya yang sama di sini. Peraturan Bersama 2009, dengan tegas menjelaskan hal tersebut.

Jika di masyarakat terjadi penolakan pemakaman, negara tidak boleh tinggal diam dan absen atas tindakan tersebut. Apalagi menjadi pihak yang menolak, yang sungguh berarti tidak mengetahui aturan yang ada. Negara melalui perangkat pemerintah seharusnya bisa menempatkan diri sebagai pihak penengah sekaligus pengayom bagi semua warga.

c. Potret Suram Penolakan Pemakaman Penghayat Sapta Darma

Potret penolakan pemakaman telah terjadi di Kabupaten Pati terjadi di keluarga besar Muri di Dusun Tlogowiru, Desa Tegalharjo, Kecamatan Trangkil. Ayah Muri meninggal dan ditolak pemakanannya. Ayah Muri bernama Marto Mardin meninggal dunia pada 3 November 2012, sementara ibunya bernama Dasilah meninggal satu tahun sebelumnya. Penolakan langsung disuarakan oleh aparat desa bersama dengan pimpinan desa yang tidak menghendaki dimakamkan di tempat umum. Pihak desa meminta agar warga penghayat yang meninggal dunia dikebumikan di pekarangannya sendiri, namun dari pihak keluga menolak dengan lasan tak mempunyai lahan untuk dimakamkan.

Aparat desa semua tidak mau mengakomodir permintaan pihak keluarga. Alasanya, tampat pemakaman desa yang ada dan digunakan selama ini diklaim milik makam Muslim. Sehingga, ketika ada yang meninggal harus dimakamkan dengan cara agama Islam. Pihak keluarga Muri menyangkal, karena sudah sejak turun temurun makam yang ada di desa tersebut adalah makam bersama tanpa sekat batasan agama, suku dan sebagainya. Pihak keluarga menghendaki agar nantinya dikebumikan dengan adat Sapta Darma, bukan dengan cara agama Islam.[1646]

Perselisihan itu berlanjut hingga pihak keluarga mengalah lantaran tak ingin jasad Marto Mardin terlunta-lunta. Pihak keluarga melunak dengan segala permintaan pihak desa, termasuk dengan cara pengebumian dengan cara Islam. Akhirnya dengan segala keterpaksaan, Marto Mardin dikebumikan dengan cara islam.[1647] Permasalahan belum selesai ketika bersamaan dengan ibunya dimakamkan beredar Surat penyataan pindah agama atas nama Muri dan keluarganya. Surat pernyataan dibuat oleh pihak desa diatas materai Rp 6000, sementara Muri dipaksa untuk tanda tangan.

Uniknya, surat itu kemudian disebarkan sebanyak 100 lembar yang kemudian sampai di rumah tetangga. Muri selaku pihak yang telah tanda tangan ternyata tak mendapat salinan berkas tersebut. Dalam surat penyataan pindah agama, penulis menemukan salinan berkasnya yang isinya menyebut: jika Muri mengingkari pernyataan pindah agama akan menanggung segala resiko kemudian hari.

Muri selaku yang bertandangan keberatan atas sikap pemerintah desa terhadapnya. Dia menuding Mantan Kepala Desa Mustamar, Modin H Muhtarom dan pemuka desa telah sengaja mengatur hal tersebut. Menurut Muri, acara pemakaman sudah semestinya harus disesuaikan dengan cara adatnya masing-masing, tapi pemakaman ayahnya dengan paksaan agama.[1648]

Kejadian yang dialaminya itu kemudian dilaporkan ke pengurus Sapta Darma tingkat Pati dan Tingkat Jawa Tengah. Menurut Masyhadi Widjaya, selaku tuntutan atau Sesepuh tingkat

1646 Wawancara dengan anak Penghayat Sapta Darma yang meninggal dunia, Muri, 6 April 2014
1647 Wawancara dengan Penghayat Sapta Darma Desa Tegal Wiru, 6 April 2014
1648 Wawancara dengan Muri di kediamannya, 6 April 2014

Provinsi Jawa Tengah, kejadian yang dialami Muri dan keluarganya itu hingga kini masih belum mempunyai solusi. Pihaknya sudah berkomunikasi dengan berbagai pihak terkait persoalan tersebut, tapi belum diketemukan solusinya.[1649]

Potret penolakan yang sama terjadi empat tahun lalu di Desa Cikandang, Kecamatan Kersana, Kabupaten Brebes. Di tempat ini, semula masyarakat setempat menolak pemakamkan jasad warga Sapta Darma di tempat pemakaman umum. Penolakan tersebut berimbas dengan dimakamkan jasad tersebut di pekerangan milik pribadi. Hal yang terjadi di desa Cikandang Kecamatan Wanasari. Di desa ini, penolakan pemakaman jenazah terhadap pemeluk Sapta Darma di tempat pemakaman umum. Penolakan pemakaman pertama terjadi pada tahun 2007, dan terjadi lagi pada tahun 2012. Dengan pengalaman pahit itulah kemudian pihak penghayat Sapta Darma desa Sigentong kemduian diminta membuat tempat pemakaman sendiri, tidak boleh dicampur dengan makam orang Islam.[1650]

Salah seorang tuntunan Sapta Darma Kabupaten Brebes, Sarkad mengatakan perintah untuk membuat makam khusus bagi pemeluk Sapta Darma lantaran adanya desakan dan penolakan dari tokoh agama Islam setempat. Mereka minta agar pemerintah melarang orang yang agamanya kosong membuat makam di pekarangan sendiri. Karena tak ingin ada konflik, warga Sapta Darma di Desa Sigentong, Kecamatan Wanasari membuat makam tersendiri yang dipakai hingga sendiri di atas tanah milik salah seorang pemeluk Sapta Darma. Pembangunan makam khusus ini murni dibiayai oleh warga penghayat dan tidak mendapat bantuan dari pemerintah. Di makam baru itu, sudah ada tiga makam pemeluk Sapta Darma, yaitu makam Warsinah, Duriyani, dan Tanyu.[1651]

Penghayat Sapta Darma yang lain, yang berada di Desa Sikancil, Kecamatan Larangan, Kabupaten Brebes pada tahun 2011 juga mendapat insiden soal makam. Berbeda dari sebelumnya, makam pemeluk Sapta Darma dibongkar oleh warga karena berada di tempat pemakaman umum. Pembongkaran dilakukan oleh masyarakat setempat, karena tak ingin jasad penghayat dimakamkan di tempat pemakaman yang mayoritas berisi makam umat Islam. Para penghayat yang berada di desa tersebut kemudian diminta membuat tempat pemakaman sendiri. Mereka pun hingga kini belum memiliki tempat pemakaman pribadi.[1652]

Persoalan pemakaman juga dirasakan Ki Wagiman Danu Rusanto, selaku Ketua Pusat Pelajar Kaweruh Jiwa (PKJ). Pengalaman yang dialami oleh Wagiman terjadi pada hampir 30 tahun lalu di Desa Segiri, Kacamatan Pabelan, Kabupaten Semarang. Menurut Wagiman, di desanya tempat pemakaman yang awalnya untuk umum, tiba-tiba diubah menjadi makam muslim. Adanya tulisan itu membuat warga non muslim yang meninggal tidak boleh dimakamkan di tempat tersebut. Wagiman pun mencoba meluruskan dan mengklarifikasi adanya pemasangan papan nama ersebut. Sebab, makam itu adalah makan yang diperuntukkan untuk umum dan sudah berlaku sejak dulu kala. Semua orang, lanjut dia, boleh dimakamkan di tempat makam itu. Namun, dalam prosesnya justru didatangi oleh Komandan Koramil dan anak buahnya. Saat itu, dia menjelaskan tentang aturan tempat pemakaman. Bahkan tidaknya hanya soal pemakaman saja, tetapi juga hal-hal yang lain yang ada hubungannya dengan penghayat kepercayaan, seperti soal perkawinan, kematian.[1653]

Soal pemakaman, Wagiman mengatakan tempat pemakaman ada tiga model, yakni makam keluarga (khusus), makam swasta (makam bukan umum) dan makam umum. Makam umum

1649 Wawancara dengan Masyhadi Widjaya di kantor HPK Pati, 5 April 2014
1650 Lihat juga di laporan penelitian bulanan di eROR on religious freedom, edisi Juli 2014
1651 Wawancara dengan tuntutan Sapta Darma Brebes, Sarkad, Mei 2014
1652 *Ibid*.,
1653 Wawancara dengan Wagiman, Mei 2014

yaitu makam yang sejak dulu sudah ada dan tidak diketahui siapa yang mengawali makam itu dan tidak diketahui pula apakah itu kuburan muslim atau bukan. Makanya, ketika siapa pun yang mati dikuburkan di situ boleh, dan tidak boleh ada perlakuan khusus. Makam tidak boleh membedakan agama, suku dan ras. Setelah penjelasan itu, Koramil lantas menemui Kades setempat dan menjelaskan seperti yang dijelaskan Wagiman. Akhirnya, sejak tahun itu juga papan yang dipasang dimakam sudah tidak ada lagi.[1654]

Soal pemakaman pribadi bagi penghayat, bagi Perguruan Trijaya Kabupaten Tegal telah mempunyai pemakaman khusus. Pemakaman ini diberi nama Sasono Kasidanjati ata Astana Laya yang berlokasi di kompleks Padepokan Wulan Tumanggal. Pemakaman ini berada di bagian atas Padepokan satu arah menuju curug wulan tumanggal yang selama ini digunakan untuk prosesi kukup, atau ritual untuk menjadi penghayat murni. Pemakaman itu menjadi alternatif ada yang mengalami penolakan pemakaman di tempat umum. Setidaknya sudah ada lima orang yang dimakamkan. Bagi mereka juga, mereka yang meninggal mau dimakamkan di dekat Romo Guru, Istrinya dan ibu bapaknya romo guru juga dipersilahkan. Pemakaman ini juga diketahui telah menerima pemakaman dari dari Jakarta.[1655]

Sementara persoalan makam di Paguyuban Waspada tidak mengenal ritual khusus dalam proses pemakaman. Jika ada anggota paguyuban yang meninggal, maka ia dimakamkan sesuai agamanya dan semuanya diserahkan kepada keluarganya masing-masing. Di Waspada, tidak ada tata cara untuk pemakaman itu. Kasus yang pernah terjadi pada anggota Kawruh Jiwa, Solo. Ayah dari seorang anggota Kawruh Jiwa, Sukar meninggal pada tahun 1997. Ia kemudian memakamkannya di depan rumah. Warga kemudian menggugat dan meminta jenazahnya dimakamkan di tempat pemakaman umum.[1656]

E. Negara dan Perlindungan Penghayat Kepercayaan

1. Perlindungan Negara terhadap Penghayat

Secara umum, perlindungan negara atau Pemerintah terhadap para Penghayat Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa merupakan warga negara Republik Indonesia sudah tertulis dalam beberapa peraturan. Salah satu peraturan mendasar Peratuan bersama Menteri dalam negeri dan Menteri Kebudayaan dan Pariwisata. Dalam aturan itu penghayat misalnya berhak memperoleh perlindungan diri pribadi, keluarga, kehormatan, martabat, harta benda, dan kebebasan meyakini kepercayaannya.

Selain hal tersebut, di masing-masing daerah dimana penghayat itu ada, pemerintah daerah berkewajiban untuk menjaga persatuan, kesatuan, kerukunan nasional, ketenteraman, ketertiban masyarakat, melaksanakan kehidupan demokrasi dan melindungi masyarakat dalam melestarikan nilai sosial budaya.[1657]

Aturan itu secara sekilas bisa membawahi payung kehidupan para penghayat. Meski demikian, ternyata masih banyak aturan yang dinilai tak berpihak pada penghayat, salah satunya dalam bidang perkawinan. Dalam aturan UU Nomor 23 tahun 2006 tentang administrasi kependudukan, soal perkawinan penghayat sudah dijelaskan secara agak rinci. Hanya saja, itu masih sebatas pencatatan perkawinan, bukan tata pelaksanaan ataupun mekanisme perkawinan penghayat kepercayaan.

Dalam hal adminstrasi atau pelayanan publik, negara sudah berperan cukup besar dengan memasukkan materi penghayat dalam berbagai aturan. Misalnya, dalam Pasal 2 dalam Pasal

1654 *Ibid*.,
1655 Wawancara dengan tokoh Trijaya, Romo Pandji, Mei 2014
1656 Wawancara dengan tokoh Waspada, Mei 2014
1657 Lihat PP Nomor 43/41 tahun 2009

28 E Undang-Undang Dasar 1945 memberikan kebebasan bagi tiap warga negaranya untuk meyakini kepercayaan berdasar hati nuraninya. Dengan demikian, mereka ini bukan seorang yang tidak beragama, atau ateis yang dilarang di Indonesia. Begitu juga dalam pasal 29 ayat 2 yang memerintahkan negara untuk menggaransi warga negaranya yang melakukan ibadah. "(*2) Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu."*[1658]

Dalam penjabaran aturan dibawahnya, ada aturan dalam UU Nomor 23 Tahun 2006. Pasal 8 ayat 4 dalam UU tersebut misalnya, meminta agar pencatatan peristiwa penting bagi penduduk yang agamanya belum diakui sebagai agama menurut peraturan perundang-undangan atau bagi penghayat kepercayaan berpedoman pada peraturan perundang-undangan. Begitu juga dalam pasal 61 soal kolom agama.

Dalam Kartu Tanda Penduduk atau Kartu Keluarga, kolom agama masih diwajibkan untuk dicantumkan. Negara mulai sadar dan mulai mengecualian bagi penduduk yang tidak beragama. Bunyinya seperti ini isi pasal 61 ayat 2. *"(2) Keterangan mengenai kolom agama sebagaimana dimaksud pada ayat (1) bagi Penduduk yang agamanya belum diakui sebagai agama sesuai dengan ketentuan Peraturan Perundang-undangan atau bagi penghayat kepercayaan tidak diisi, tetapi tetap dilayani dan dicatat dalam database Kependudukan."*[1659] Dan Pasal 64 ayat 2 berbunyi: *(2) Keterangan tentang agama sebagaimana dimaksud pada ayat (1) bagi Penduduk yang agamanya belum diakui sebagai agama sesuai dengan ketentuan Peraturan Perundang-undangan atau bagi penghayat kepercayaan tidak diisi, tetapi tetap dilayani dan dicatat dalam database kependudukan.*

Adanya mandat negara ini kemudian lahir Peraturan Pemerintah Nomor 37 Tahun 2007 tentang pelaksanaan UU Nomor 23 tahun 2006 tentang Adminitrasi Kependudukan. PP ini mulai menjelaskan apa itu penghayat dan apa surat perkawinan penghayat. Para penghayat juga harus mencatatkan pernikahannya sebagaiman dalam pasal 81, yakni bab XI tentang persyaratan dan tata cara pencatatan perkawinan bagi penghayat kepercayaan. Negara juga sudah meminta kepada penghayat yang hendak kawin untuk bisa dilakukan di depan pemuka atau tokoh penghayat.

Pemuka penghayat sendiri adalah pemuka agama yang sudah mendapat pengesahan atau sudah didaftar pada Departemen Pariwisata dan Kebudayaan yang secara teknis membina organisasi penghayat kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa. Setelah itu, perkawinan dicatatkan kepada instansi pelaksana maksimal 60 hari dengan menyerahkan surat perkawinan penghayat kepercayaan dan syarat administratif lain (pasal 82). Pihak pemerintah juga diwajibkan untuk mencatat perkawinan penghayat dengan mencatat pada register akta perkaiwnan dan menerbitkan kutipan akta perkawinan penghayat.

Tahun 2013, pemerintah kembali merevisi peraturan kepada Penghayat. Hal itu lantaran adanya kebutuhan soal Kartu Tanda Penduduk Elektronik (e-KTP) dengan mengeluarkan Undang-Undang Nomor 24 tahun 2013. Substansi UU baru tersebut hampir sama, dan ada penambahan sedikit untuk menjamin payung hukum secara lebih kuat. Misalnya dalam 64 point 5 berbunyi "*(5) Elemen data penduduk tentang agama sebagaimana dimaksud pada ayat (1) bagi Penduduk yang agamanya belum diakui sebagai agama berdasarkan ketentuan Peraturan Perundang-undangan atau bagi penghayat kepercayaan tidak diisi, tetapi tetap dilayani dan dicatat dalam database kependudukan."*

Hanya saja, ada lagi aturan di bawahnya berupa peraturan daerah (perda) yang mempunyai kebijakan tersendiri soal penghayat. Di Jawa Tengah, berdasarkan penelusuran penulis, tiap daerah mengeluarkan perda Administrasi Kependudukan masing-masing dengan sikap yang berbeda-beda

1658 Lihat Revisi Undang-Undang Dasar RI tahun 1945
1659 Lihat UU Nomor 23 tahun 2006 tentang Administrasi Kependudukan

terhadap Penghayat Kepercayaan.

Daftar Perda Penyelenggaran Administrasi Kependudukan di Jawa Tengah

No	Kota/Kabupaten	Peraturan Daerah tentang Penyelenggaraan Administrasi Kependudukan
1	Kota Semarang	Perda Nomor 2 Tahun 2008
2	Kabupaten Semarang	Perda Nomor 7 Tahun 2009
3	Kabupaten Cilacap	Perda Nomor 6 Tahun 2010
4	Kabupaten Kebumen	Perda Nomor 3 Tahun 2009
5	Kabupaten Pati	Perda Nomor 14 Tahun 2009
6	Kabupaten Pemalang	Perda Nomor 10 tahun 2009
7	Kabupaten Boyolali	Perda Nomor 4 Tahun 2011
8	Kabupaten Grobogan	Perda Nomor 3 Tahun 2010
9	Kabupaten Kendal	Perda Nomor 3 Tahun 2011
10	Kabupaten Jepara	Perda Nomor 2 Tahun 2010
11	Kabupaten Sragen	Perda Nomor 10 tahun 2011
12	Kabupaten Rembang	Perda Nomor 4 Tahun 2008
13	Kabupaten Temanggung	Perda Nomor 4 Tahun 2009
14	Kabupaten Sukoharjo	Perda Nomor 5 Tahun 2010
15	Kota Surakarta	Perda Nomor 10 Tahun 2010
16	Kota Salatiga	Perda Nomor 9 Tahun 2007
17	Kabupaten Kudus	Perda Nomor 12 tahun 2008
18	Kabupaten Wonosobo	Perda Nomor 6 Tahun 2009
19	Kota Magelang	Perda Nomor 1 Tahun 2012
20	Kabupaten Magelang	Perda Nomor 5 Tahun 2010
21	Kota Tegal	Perda Nomor 5 tahun 2010
22	Kabupaten Tegal	Perda Nomor 1 Tahun 2010
23	Kabupaten Brebes	Perda Nomor 8 tahun 2011
24	Kabupaten Wonogiri	Perda Nomor 12 tahun 2011
25	Kabupaten Demak	Perda Nomor 1 Tahun 2009
27	Kabupaten Blora	Perda Nomor 6 Tahun 2009
28	Kabupaten Karanganyar	Perda Nomor 1 tahun 2011
29	Kabupaten Klaten	Perda Nomor 15 Tahun 2008
30	Kabupaten Banjarnegara	Perda Nomor 1 Tahun 2009
31	Kota Pekalongan	Perda Nomor 5 Tahun 2009
32	Kabupaten Banyumas	Perda Nomor 6 Tahun 2010
33	Kabupaten Purworejo	Perda Nomor 2 Tahun 2010
34	Kabupaten Pekalongan	Perda Nomor 8 Tahun 2009
35	Kabupaten Batang	Perda Nomo 1 Tahun 2010

*Data ini diolah dari berbagai sumber

Adanya perda-perda ini bisa disimpulkan bahwa daerah memang ingin agar soal adminitrasi kependudukan bisa berjalan cepat. Dalam Perda Kabupaten Semarang Nomor 7 Tahun 2009 tentang Penyelenggaran Administasi Kependudukan. Di Ungaran itu, mencatat beberapa pasal mengupas penghayat. Pasal itu antara lain pasal 27 ayat 4 dan 5, oasak 42 ayat 5. Isinya sebagai berikut:

"Pasal 27: (4) Pemuka Penghayat Kepercayaan sebagaimana dimaksud pada ayat (3) ditunjuk dan ditetapkan oleh organisasi penghayat kepercayaan, untuk mengisi dan menandatangani Surat Perkawinan Penghayat Kepercayaan. (5) (m). foto copy surat perkawinan penghayat kepercayaan yang telah dilegalisir (bagi penghayat kepercayaan).

Sementara Perda Nomor 1 Tahun 2009 di Banjarnegara, penghayat Kepercayaan diatur relatif banyak. Yakni dalam Pasal 16 ayat (4), Pasal 41, 42 dan 43 tentang Persyaratan dan Tata Cara Pencatatan Perkawinan bagi Penghayat Kepercayaan. Ada juga Pasal 82 ayat 2, pasal 85 ayat 2. *"Pasal 82: (2) Keterangan mengenai kolom agama sebagaimana dimaksud pada ayat (1) bagi Penduduk yang agamanya belum diakui sebagai agama berdasarkan ketentuan Peraturan Perundang-undangan atau bagi penghayat kepercayaan tidak diisi, tetapi tetap dilayani dan dicatat dalam Data Base Kependudukan."*

Sementara di daerah lain, Misalnya di Kabupaten sebagaimana dalam Perda Nomor 1 Tahun 2011 hanya mengutip dengan sumber asal di PP dan UU. Kutipan soal penghayat termuat dalam Pasal 5 (4) dan pasal 54 ayat 2. Dua pasal ini tidak menjelaskan soal penghayat yang berarti. Begitu juga dalam Perda Nomor 12 Tahun 2008 di Kudus. Perda di Kudus ini sama persis dengan apa yang termuat ihwal perda di Banjarnegara soal penjelasan soal penghayat. Ada beberapa pasal dan Bab yang diatur secara cukup rinci. Perda Nomor 5 Tahun 2010 di Kabupaten Magelang paling lengkap merinci soal penghayat. Meski isinya hampir sama dengan PP 37 Tahun 2007, aturan soal penghayat di sini relatif banyak. Misalnya dalam ketentuan umum pasal 32, 33 dan 34. Selain itu, ada di pasal 69 (2), 72 (2), Pasal 117, 118 dan 119 serta dalam pasal 134 ayat 4.

Di Batang lewat perda Nomor 1 Tahun 2010 tidak dijelaskan. Bahkan, penghayat hanya disebut dalam Ketentuan Umum Nomor 39, 40. Itu saja. Tentu masih banyak perda lain yang belum bisa dimasukkan dan dirinci dalam tulisan ini. Meski begitu, daerah yang diberi keleluasaan untuk menyusun perda bisa bersikap mengakomodasi dan menolak keberadaan penghayat. Tinggal kemauan dan politikal wiil dari politisi daerah untuk menentukan arah ke depan para penghayat.

2. Islam, Negara vis a vis Sapta Darma

Upaya perlindungan terhadap penghayat kepercayaan sebagian memang sudah berlaku dalam aturan. Namun, dalam realisasinya terjadi diskriminasi yang teramat besar. Hal yang paling terlihat adalah soal penolakan pemakaman Penghayat Kepercayaan, baik oleh aparat desa maupun mayoritas warga muslim.

Dalam keyakinan orang Islam, misalnya, orang yang sudah meninggal, ruhnya dipercaya akan tetap hidup dan tinggal sementara di dalam alam *kubur* atau *barzah*. Kepercayaan ini sedekian alam telah diyakini orang Jawa. Arwah bagi orang tua sebagai nenek moyang yang meninggal dunia diyakini berkeliaran di sekitar tempat tinggalnya, atau sebagai arwah leluhur menetap di makam (*pasareyan*). Umumnya, arwah masih menjalin kontrak degan keluarga yang masih hidup sehingga arwah bisa saja mendatangi sanak keturannya. Roh-roh itu yang kemudian banya dikenal sebagai *dhanyang*, *bahureka* atau *sing ngemong*.[1660] Atas dasar itulah, orang yang meninggal dunia perlu dikirim doa, tahlilan tujuh hari, seratus hari, satu tahun dan seribu hari.

Selain hal tersebt, pemakaman bagi orang Jawa juga dilakukan secepat mungkin sesudah kematian. Seorang yang meninggal pagi, siangnya sudah terbiasa dikebumikan. Alasan yang muncul adalah bahwa roh orang yang sudah meninggal itu berkeliaran tak menentu sampai jasadnya dikuburkan. Hal itu berbahaya bagi tiap orang, terutama bagi keluarga. Untuk itu, makin cepat jenazah dikuburkan itu akan lebih baik, karena rohnya kembali ke tempat yang baik.[1661]

1660 Lihat dalam Darori Amin (eds), *Islam dan Kebudayaan Jawa,* Yogyakarta: Gama Media, 2000, hlm. 107, hlm. 127-128

1661 Clifford Geertz, The Religion of Java, penj, Aswab Mahasin dan Nur Rasuanto, *Agama Jawa: Abangan, Santri, Priyayi dalam Kebudayaan Jawa,* Jakarta: Komunitas Bambu, 2014, hlm. 89-90

Setelah mendengar berita kematian, warga Jawa juga kerap kali bertandang ke rumah korban sembari membawa beras atau makanan lain. Beras itu kemudian diambil oleh pihak yang berduka untuk disebarkan ke luar pintu, lalu ditanak untuk keperluan *slametan*. Para lelaki membawa alat-alat pembuat nisan untuk keprluan di tempat pemakaman. Kuburan seorang juga disiapkan ketika upacara memandikan dan memberi kain kafan sudah dilakukan.[1662] Di tengah upaya Islam untuk menundukkan budaya lokal Jawa, masih ada sikap dari orang beragama yang belum bisa menundukkan.

Dalam hal etika maupun ibadah, barangkali Walisongo memang telah berhasil menyulap etika dan tradisi masyarakat Jawa kuno ke dalam sikap yang agamis tanpa melupakan tradisi. Penakulkkan islam terhadap budaya lokal Jawa terlihat dalam tradisi Idul Fitri, di mana umat Islam menyajikan lontong dan kupat. Secara kertabahasa, kupat diartikan secara *ngaku lepat* (mohon maaf), sementara lontong diartikan sebagai *olone kothong* atau kesalahannya habis.[1663] Makam juga diartikan sebagai astana, pemakaman keramat atau pemakaman yang biasanya dipakai untuk orang terpandang.

Bagi para penghayat sendiri, kematian adalah jalan menuju kehidupan yang kekal. Menurut Suwardi,[1664] kematian dimaknai bagai jalan menuju keabadian. Untuk itu, diperlukan juga ritual laiknya tahlilan. Ketika menguburkan jenazah, warga penghayat juga melantunkan doa-doa dan nasehat, dengan *tembang*. Setelah itu, peringatan arwah leluhur selalu diperingati. Kematian sendiri merupakan hal amat sakral dan merupakan bagian dari simbol berputarnya poros kehidupan berdasarkan takdir tuhan.

Dalam hal kematian, problem pemakaman timbul apabila tidak ada komunikasi yang baik antara para penghayat, masyarakat sekitar dan pejabat pemerintah. Karena berbeda keyakinan, problem sentimen dan kesalahfahaman selalu terjadi. Hal itu sebenarnya bisa diselesaikan diselesaikan dengan bagaimana setiap pihak bisa menjalin komunikasi yang baik.

Dalam hal kebijakan pengayoman agama, semestinya bsia mencontoh Bupati Wonosobo, Kholiq Arief yang mampu menjadi bapak bagi semua agama dan kepercayaan. Dia membuat kebijakan agar warga negara bisa hidup dalam payung bersama, dan bertindak tegas bagi pelaku yang mencoba mengusik kehidupan bersama. Kholiq mengaku memahami mengapa Nabi Muhamamd menghormati orang Yahudi, dan hal itulah seorang pemimpin yang sewajarnya bisa melindungi semua warganya. Kholiq mempersiakan warganya beribadah dengan bebas, karena sama-sama membayar pajak pada negara dan dia menggaransi rasa aman bagi semua yang beribadah. Dia juga memberikan kemudiahan bagi umat beragama yang hendak membangun tempat ibadah dengan melibatkan tokoh agama setempat.[1665]

Terlepas dari masalah dan konflik sosial yang ada, sudah semestinya bagi negara untuk bisa mengayomi semua warga negaranya. Para penghayat, juga mereka yang beragama Islam sama-sama membayar upeti bagi negara, dan mempunyai hak untuk hidup di tengah masyarakat. Ketika mereka meninggal, hak mereka juga harus dipenuhi, menyediakan pemakaman. Masyarakat setempat juga perlu diberi pemahaman bahwa makam umum tidak saja milik Islam, tetapi milik bersama, tanpa adanya perbedaan suku, agama dan ras.

F. Simpulan dan Penutup

Dari tulisan singkat ini, penulis menghasilkan beberapa kesimpulan.

1662 *Ibid*.,

1663 Lihat dalam Darori Amin (eds), *Islam dan Kebudayaan Jawa,* Yogyakarta: Gama Media, 2000, hlm. 107

1664 Wawancara dengan tokoh Penghayat Banyumas, Suwardi

1665 Lihat Majalah Tempo, edisi kusus Kepala Daerah pilihan tahun 2012 "Bukan Bupati Biasa", Edisi 10-16 Desember 2012, hlm. 74

Persoalan penolakan pemakaman para Penghayat Sapta Darma secara faktual memang terjadi di berbagai wilayah di Jawa Tengah. Rata-rata, jasad warga Sapta Darma ditolak oleh warga di tempat pemakaman umum. Banyak warga yang beragama Islam, dan juga pemerintah desa setempat menganggap makam desa adalah milik makam Muslim, sehingga orang yang tidak beragama dinilai tidak berhak untuk dimakamkan. Jika ada makam, maka dibongkar dan dipindahkan. Persoalan ini masih banyak terjadi salah satu masalahnya karena ego sektoral, selain karena negara tidak menyediakan tempat berteduh bagi warga negaranya. Jika sudah ada pengertian satu sama lain, masalah pemakaman tidak ada saling menolak.

Dalam hal penolakan, negara memang sudah sepantasnya memberikan lahan untuk makam bersama. Hal tersebut sudah ada dalam aturan yang ada. Hanya saja, saat ini makam milik desa atau negara kemudian banyak diklaim menjadi makam orang Islam. Negara pun terkadang absen dan menjadi aktor penolakan pemakaman seperti yang terjadi di Pati, dan di daerah lainnya. Negara semestinya bisa berperan adil dalam menjamin kehidupan maupun kematian bagi warga negaranya.

Daftar Pustaka

Buku *Panduan Wewarah Sapta Darma*, Yogyakarta: Sekretariat Tuntutan Agung Unit Penerbitan Surokasan, tt

Buletin eLSA Report on Religious Freedom, edisi Juni 2014.

----------, Report on Religious Freedom, edisi Juli 2014

----------, Report on Religious Freedom, edisi Agustus 2013

Amin, Darori (eds), *Islam dan Kebudayaan Jawa,* Yogyakarta: Gama Media, 2000

Geertz, Glifford, The Religion of Java, penj, Aswab Mahasin dan Nur Rasuanto, *Agama Jawa: Abangan, Santri, Priyayi dalam Kebudayaan Jawa,* Jakarta: Komunitas Bambu, 2014

Clambert-Loir, Henri dan Claude Guillot, *Ziarah dan Wali di Dunia Islam,* Jakarta: Komunitas Bambu, 2010

Majalah Tempo, edisi kusus Kepala Daerah pilihan tahun 2012 “Bukan Bupati Biasa”, Edisi 10-16 Desember 2012

Peraturan Bersama Menteri Dalam Negeri dan Menteri Kebudayaan dan Pariwisata Nomor 43/41 tahun 2009 tentang pedoman pelayanan kepada Penghayat Kepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa

Peraturan Daerah Nomor 2 Tahun 2012 tentang Retribusi Jasa Umum Kota Semarang

Undang-Undang Dasar RI tahun 1945

UU Nomor 23 tahun 2006 tentang Administrasi Kependudukan

Wawancara dengan anak Penghayat Sapta Darma, Muri

Wawancara dengan Penghayat Sapta Darma, Supriyono

Wawancara dengan tokoh Trijaya, Romo Pandji

Wawancara dengan tokoh penghayat, Suwardi

Wawancara dengan tuntunan Sapta Darma Sarkad

Wawancara dengan tuntutan Sapta Darma Jateng, Masyhadi Widjaya

Wawancara dengan Wagiman

Wawancara dengan wakil ketua HPK Jateng, Sutrimo

Tasawuf Perkotaan: Studi Kasus Tarekat Naqsyabandi Haqqani di Jakarta

Oleh: DR. Gazali, M.Ag.

Abstrak

Ernest Gellner dalam bukunya Moslem Society, 1981, "menyatakan bahwa tasawuf tidak dapat bertahan karena selalu mendapat tantangan dari ajaran Islam yang eksoteris (fikih), dan akan menjadi tradisi kalangan menegah ke bawah. Tantangan ke dua berasal dari institusi-institusi pendidikan modern yang berkembang pesat, sehingga lembaga-lembaga sufisme akan kehilangan kesempatan dan pengikut akibat orientasi yang berubah, seiring dengan perkembangan zaman". Sebaliknya, Azyumardi Azra menyatakan dalam bukunya, "Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII", 1998, bahwa tasawuf dengan kemampuan yang ada dalam institusinya dapat melakukan perubahan dalam rangka menjaga kesinambungannya". Dalam hal menghadapi tantangan dari ulama fikih, para sufi berusaha untuk mengurangi ciri-ciri ekstatik dan berlebih-lebihan dalam tasawuf dan menekankan kepatuhan pada syariat. Dan tantangan yang timbul dari modernitas, tasawuf melakukan akomodasi terhadap kemodernan itu sendiri, seperti penggunaan perangkat teknologi. Pengikut tasawuf juga mengalami perobahan, bukan hanya sebatas kaum rural, tetapi sudah sampai pada masyarakat urban.

Penelitian ini pada dasarnya memperkuat pendapat Azra, terbukti dari penelitian yang telah dilakukan secara kepustakaan dan observasi partisipatori di beberapa zawiyah Tarekat Naqsyabandi Haqqani di Jakarta. Sumber yang digunakan adalah kepustakaan yang berhubungan dengan Tarekat Naqsyabandi "klasik" dan Naqsyabandi Haqqani, serta observasi partisipatori ke beberapa zawiyah Naqsyabandi Haqqani yang terdapat di wilayah Jakarta. Sumber pertama dibaca dengan cara melakukan komparasi terhadap ajaran-ajaran Tarekat Naqsyabandi dan Naqsyabandi Haqqani. Hal ini dilakukan dalam rangka melihat seberapa jauh Naqsyabandi Haqani melakukan transformasi ajaran Naqsyabandi. Sumber kedua dibaca dengan cara berperan aktif dalam kegiatan-kegiatan yang diadakan zawiyah-zawiyah dan wawancara mendalam dengan pengikut tarekat dan pimpinan zawiyah. Ini dilakukan untuk mendapatkan informasi, sejauh mana ajaran Tarekat Naqsyabandi Haqqani dapat memenuhi kebutuhan masyarakat modern kota.

A. Latar Belakang Masalah

Gejala semangat untuk bertasawuf di kota-kota besar Indonesia zaman sekarang ini menunjukkan perkembangan yang sangat penting untuk dicermati.[1666] Hal itu mengingat sementara ilmuwan, seperti Ernest Gellner meramalkan kematian sufisme:baca tasawuf, di zaman modern.[1667] Gellner menganggap

1666Gejala ini dapat dilihat dari maraknya acara-acara televisi yang menyuguhkan tayangan-tayangan keagamaan, minat muslimah mengenakan busana yang menutup aurat, bergairahnya penerbitan dan konsumsi terhadap buku-buku yang bernuansa Islam. Atau yang lebih kasat mata dapat dicermati dari tumbuh suburnya majelis-majelis zikir di ibu kota dan daerah, baik yang mendatangkan tokoh-tokoh zikir berskala nasional maupun regional. Lihat Oman Fathurahman, "Urban Sufism: Perubahan dan Kesinambungan Ajaran Tasawuf", dalam: Rizal Sukma Dan Clara Joewono (ed.), *Gerakan & Pemikiran Islam Indonesia Kontemporer,* (Jakarta: Centre For Strategic And International Studies, 2007), h. 241. Fenomena ini juga terjadi di Barat, sebagaimana komentar Nasr,...gejala apakah ini sebenarnya? Tarekat-tarekat sufi bermunculan di Belantara Manhattan, New York, lengkap dengan "*SufiBookstore*". Gejala apakah ini sebenarnya? Seorang insinyur tekhnik Columbia Unversity, putra Imam New York Islamic Center –yang jebolan Universitas al-Azhar-menjadi khalifah Halvatiye-Jerrahi di Lower West Side Manhattan. Mengapa orang-orang serba 'rasional" di Barat menghabiskan waktu mereka dalam berzikir. Seyyed Hessein Nasr, *Islam and The Plight of Modern Man,* (Longman London And New York, 1975), h. 50

1667Ernest Gellner, *MoslemSociety*, (Cambridge, Inggris: Cambridge University Press, 1981), h. 5

sufisme sebagai suatu tradisi rendahan dan kampungan yang berkembang di lingkungan petani muslim dan terus menerus bersitegang dengan varian keagamaan legalistik yang dipegang teguh oleh para ulama fikih. Seperti pada agama-agama lain, varian-varian kampungan tadi secara bertubi-tubi ditantang dan diserang oleh gerakan-gerakan pembaruan.[1668]

Sementara itu Clifford Geertz meramalkan sufisme pasti mati di masyarakat-masyarakat muslim, dan kalaupun bertahan, tak lebih sebagai tradisi di dalam lingkaran-lingkaran sufi abad baru yang mengikuti Barat. Sebelum abad ke-20 gerakan-gerakan pembaruan belum berhasil menandingi gerakan sufisme, terutama yang sudah melembaga: tarekat. Tetapi di abad ini, teknologi, lembaga-lembaga pendidikan dan industri modern dengan amat menentukan akan menyeimbangkan diri karena kecenderungan yang semakin kuat kepada modernitas. Sehingga Islam yang murni, yang dipahami oleh para ulama fikih akan mematikan Islam mistik berikut dengan praktek-praktek bid'ah yang berbarengan dianggap bertentangan dengan hukum Islam.[1669]

Dua tantangan sufisme, *pertama*, dari dalam berupa serangan modernis Islam. *Kedua*, tantangan dari luar, berupa teknologi, lembaga-lembaga pendidikan dan industri modern.[1670] Untuk tantangan pertama sufisme tidak mengalami tekanan yang cukup berarti, wacana yang berkembang tentang sufisme dan aspek-aspek negatif yang dilekatkan kepadanya secara berangsur-angsur dihadapi dengan melakukan perubahan yang signifikan, sehingga sufisme dapat bertahan dengan senantiasa melakukan perubahan dari dalam.[1671]

Sementara dari sikap hidup dalam melihat kehidupan dunia, tidak bisa dicap bahwa orang-orang menjalani kehidupan spiritual saja yang mengalami keterbelakangan dari segi ekonomi karena berpandangan tradisional dan eksapisme yang di-stempel-kan kepada mereka. Tidak ada jaminan juga orang-orang modernis akan sukses di dunia dengan pandangan rasional dan akomodasi yang tinggi terhadap teknologi. Tidak ada hubungannya spiritualitas dengan kesuksesan duniawi bila agama dijadikan penyebab satu-satunya untuk itu. Bahkan sebaliknya dengan semangat koperasi yang didasari spiritualitas hasil bentukan lembaga sufi: tarekat, perekonomian umat dapat terbangun.[1672]

Tantangan kedua yang dihadapi sufisme, kemoderenan, lembaga pendidikan dan industri moderen, sepertinya menuduh kalangan sufi adalah orang-orang yang tradisional, terkebelakang dan gagap teknologi. Menurut Achmad Mubarak, ciri-ciri zaman modern adalah, *pertama*, penggunaan teknologi dalam berbagai aspek kehidupan mausia, *kedua*, berkembangnya ilmu pengetahuan sebagai wujud dari kemajuan intelektual manusia. Sehingga manusia modern yang ideal adalah, "manusia yang berpikir logis

---

1668Untuk kasus Indonesia pertarungan antara ulama fikih dan tarekat terjadi sekitar awal-awal pembaruan pemikiran Islam. Sebagai contoh kasus adalah perang urat saraf yang terjadi di Sumatera Barat, ulama pembaruan diwakili Thawalib, sedangkan kaum tarekat diwakili oleh organisasi PERTI. Pergolakan yang terjadi dalam bentuk penulisan buku, mengadakan perdebatan-perdebatan, dan ceramah-ceramah agama dan bahkan juga dengan langsung memberantas dan menyerang surau tarekat. Burhanuddin Daya, *Gerakan Pembaruan Islam Kasus Sumatera Thawalib,* (Yogyakarta, Tria Wacana, 1995), h. 199. Lihat juga Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, (Jakarta: LP3ES, 1980), h. 240-241, atau Azyumardi Azra, *SurauPendidikan Islam Tradisional Dalam Tradisi Dan Modernisasi*, (Jakarta:Logos, 2003), h. 17

1669Clifford Geertz, *The Religion of Java*, (Chicago and London, The University of Chicago Press, 1960), h. 183

1670Menurut Esposito ada dua akibat negatif yang ditimbulkan oleh modernisasi. *Pertama*, migrasi dari desa dan urbanisasi yang melesak ke kota-kota yang sudah padat dengan sistem tunjangan sosial yang tidak memadai. *Kedua*, runtuhnya hubungan-hubungan tradisional seperti keluarga, nilai-nilai keagamaan, dan sosial. John L. Esposito (ed.), *Dinamika Kebangunan Islam Watak, Proses, dan Tantangan,* (Jakarta: Rajawali Pers, 1987), h. 15

1671Sementara para ulama dalam jaringan secara substansial mengurangi ciri-ciri ekstatik dan berlebih-lebihan dari tasawuf sebelumnya dan menekankan kepatuhan kepada syariat, pada saat yang sama mereka mempertahankan kaitan doktrinal mereka dengan misalnya, Ibn Arabi. Namun dalam usaha mempertahankan hubungan mereka dengan Ibn Arabi, mereka cenderung memisahkan diri mereka dari beberapa pokok doktrinnya yang kontroversial. Lihat Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nausantara Abad XVII dan XVIII*, (Bandung: Mizan, 1998), h. 132. Hal yang sama juga terjadi pada tarekat Syatariyah di Sumatera Barat. Ajaran *wa<u>h</u>datulwujûd* yang terdapat dalam tarekat ini tidak dilanjutkan lagi karena dianggap bertentangan dengan syariat, sehingga corak tarekat Syatariyah di Sumatera Barat terlihat berbeda dengan tarekat yang dikembangkan oleh Abdurrauf di Aceh. Lihat Oman Fathurrahman, *TarekatSyatariyah di Minangkabau,* (Jakarta: Perdana Media Group, 2008), h. 46-47

1672Bambang Pranowo, "Tarekat dan Prilaku Ekonomi", *Pesantren*, No. 1/vol. IX/1992, h.17

dan mampu menggunakan berbagai teknologi untuk meningkatan kualitas kehidupan manusia". [1673]

Apabila pandangan Mubarak yang dipegangi tentang konsep kemoderenan, maka orang-orang sufi termasuk golongan yang modern. Salah satu tarekat yang berkembang saat ini, Naqsyabandi Haqqani memanfaatkan kemajuan teknologi "internet" untuk mengembangkan dan memperluas jaringannya ke seluruh dunia. Melalui *website* yang dapat diakses setiap waktu, siapa saja dapat memperoleh informasi tentang tarekat, program, silsilah guru-guru tarekatnya dan melakukan *bay'ah* secara *online*. [1674]

Di luar tantangan di atas yang dihadapi oleh sufisme, secara intern sufisme dalam dirinya sendiri berhasil melakukan adaptasi dengan perkembangan zaman, termasuk wawasan dan pengembangan model-model baru dalam kerangka dunia kontemporer.[1675] Selanjutnya, krisis dunia modern menjadikan sufisme sebagai pilihan dalam mengatasi persoalan modernitas.

Di antara krisis yang melanda masyarakat modern adalah masalah alienasi. Alienasi adalah perasaan bingung, keterasingan, dan kesepian, dikarenakan apa yang dilakukannya bukan keluar atas dasar dan pilihan bebasnya, melainkan karena kekuatan luar yang tidak diketahui dan tidak dikehendaki menurut perasaan dan akal sehatnya secara otonom.[1676] Gejala tersebut terjadi akibat dari cara pandang yang dualistik-atomisitik-mekanisitik-materialistik. Sebagai misal, subjek-objek, fakta-nilai, manusia-alam, manusia-Tuhan, "aku"-"yang lain", borjuis-proletar, sakral-profan, suci-sekular, timur-barat, maju-terbelakang, pria-wanita.[1677] Dengan sendirinya objektivisme itu akan sering berbenturan dengan subjektivisme, sehingga sebagaimana halnya dengan mesin yang tanpa perasaan, mengingkari perseorangan (*depersonalization)* berarti mengurangi arti kemanusiaan (*dehumanization*) dan mengakibatkan ketidaksanggupan seseorang mengenali dirinya sendiri dan makna hidupnya.[1678]

Orang-orang modern yang kena "alienasi" inilah yang mencari pengobatan masalah yang mereka hadapi. Ternyata, modernitas tidak menjadikan orang-orang yang hidup di dalamnya terpuaskan, ada sesuatu yang hilang, dan harus mereka temukan kembali. Sesuatu yang hilang bisa jadi sudah ada dalam kehidupan yang mereka jalani, atau memang modernitas telah merenggut dimensi spritualitas yang ada dalam diri setiap manusia.

Akan tetapi menurut Nurcholish Madjid, "pada hakikatnya tidak ada perbedaan antara agama dan perbedaannya dalam kehidupan modern atau primitif. Sebab, ia tidak lain adalah pemenuhan kecenderungan alamiahnya sendiri, yaitu kebutuhan akan ekspresi rasa kesucian tadi".[1679] Lebih lanjut, diskursus agama dalam kehidupan modern, biasanya dihubungkan dengan konotasi modernitas yang mengalami ekses. Modernitas yang di dalamnya terkandung ilmu pengetahuan dan teknologi telah membawa hamba-hambanya jauh ke luar dirinya. Kebutuhan manusia yang tidak hanya bisa dipuaskan dengan materi menjadikan manusia modern asing di dalam kemodernannya.[1680]

1673Achmad Mubarak, "Relevansi Tasawuf Dengan Problem Kejiwaan Manusia Modern, dalam, *Manusia Modern Mendamba Allah*, Ahmad Najib Burhani (ed.), (Bandung: IIMaN, 2002), h. 106

1674David W. Damrel, "Aspects of the Naqshbandi-Haqqani Order in North America", dalam, *Sufisme in The West,* Jamal Malik and John Hinnells (ed.), (New York: Routledge, 2006) h. 121.

1675Julia d. Howell, "Sufisme dan Islam Liberal", dalam Komaruddin Hidayat & Ahmad Gaus AF, (editor), *Islam Negara & Civil Society Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer,*(Jakarta: Paramadina, 2005), h. 287

1676Komaruddin Hidayat, "Arti Tasawuf Untuk Dunia Modern", *Tasawuf,* (Yayasan Wakaf Paramadina, t.th,). h. 212, Komaruddin Hidayat membagi alienasi kepada tiga bentuk, *pertama*, manusia yang teralienasi dari Tuhannya, yang disebabkan terutama oleh prestasi sains dan teknologi, sehingga menjadi positivis, *kedua*, manusia yang teralienasi dari lingkungan sosialnya, yang diistilahkan oleh Alifin Tofler sebagai "*futureshock*". *Ketiga*, manusia yang teralienasikan dari Tuhannya dan sekaligus juga dari lingkungan sosialnya. Komaruddin Hidayat, *Psikologi Kematian, Mengubah Ketakutan Menjadi Optimisme,* (Jakarta: Hikmah, 2006), cet. Ke-6, h. 32, dan lihat juga Mulyadhi Kartanegara, *Menyelami Lubuk Tasawuf,* (Jakarta: Erlangga, 2006), h. 267

1677Diakses dari http://riyano.wordpress.com/2007/01/29/menuju-pandangan-dunia-holisitik-sebuah-pengantar-singkat/ tanggal 11 agustus 2008

1678Nurcholish Madjid, *Islam Kemoderenan dan Keindonesiaan,* Edisi Baru,(Bandung: Mizan, 2008), h. 115

1679Madjid, *Islam Kemoderenan...,* h. 113

1680Jalaluddin Rahmat, *Tempo*, no. 8, Tahun XXI, Tanggal 20 April 1991, h. 73

Bila itu yang menjadi alasan, maka bisa dipastikan bahwa tidak ada hubungan antara spiritualitas, sufisme atau agama akan menjadikan manusia bersikap tidak rasional, eskapis dan beberapa *streotipe* negatif lainnya yang tertancap pada pelaku-pelaku baru zaman modern ini. Kemoderenan adalah satu bagian dari manusia yang di dalamnya manusia hidup dan tidak bisa ke luar dari lingkupnya. Sementara spiritualitas adalah kebutuhan yang sudah ada dan harus dipenuhi manusia sejak azalinya. Mengabaikan kebutuhan ke dua akibat terlena dengan zaman yang dijalani menjadikan manusia teralienasi dari dirinya sendiri.

Tetap eksisnya sufisme di zaman modern, terutama di kalangan masyarakat perkotaan yang terdidik, terjadi karena dua alasan, *pertama*, karena spiritual, agama dan beberapa defiasinya, sudah menjadi kebutuhan manusia sejak lahir (fitrah). *Kedua*, corak hidup modern, yang dicirikan dengan penguasaan ilmu pegetahuan dan teknologi, menjadikan manusia terserabut dari kemanusiaannya yang sejati.[1681] Dua alasan ini berkembang menjadi beberapa alasan yang lebih rinci. *Pertama*, sufisme dijadikan sebagai ajang pencarian makna hidup, *kedua*, dalam rangka perdebatan intelektual dan peningkatan wawasan, *ketiga*, sufisme sebagai katarsis atau obat dari problem psikologi, *keempat*, sarana mengikuti *trend* dan perkembangan wacana, dan *kelima*, sikap mengeksploitasi agama untuk keuntungan ekonomi.[1682]

Kemampuan sufisme, sebagai salah satu corak keberagaman dalam Islam, menjadi alternatif pemenuhan kebutuhan masyarakat modern tidak lain karena sifatnya yang universal, lentur dan mengakomodasi perkembangan zaman.[1683] Dalam rangka itu, menurut Seyyed Hossein Nasr, ”sufisme harus memenuhi beberapa kriteria, *pertama*, harus dapat mempertahankan integritas dan kemurniannya sendiri. *Kedua*, bersifat ortodoks dan tradisional menurut pandangan tradisi sufi. Dan *ketiga*, harus dapat dipahami dengan kebiasaan-kebiasaan mental dan reaksi-reaksi tehadap segala sesuatu yang telah berkembang di dalam diri masyarakat modern itu sendiri”.[1684]

Apabila hal ini tidak dilakukan oleh komunitas yang bergelut di bidangnya, maka ajaran, spiritualitas sampai kepada agamanya sendiri akan ditinggalkan oleh pemeluknya. Bisa jadi akan muncul usaha-usaha baru untuk menjadikan “produk zaman” itu sendiri sebagai sandaran baru yang disebut dengan agama. Kemampuan pelaku-pelaku agama untuk melakukan modernisasi terhadap materi, metodologi dan tujuannya adalah prasyarat mutlak supaya agama dapat berada di tengah-tengah masyarakat di mana ia hadir.[1685]

Menyambung apa yang dikehendaki oleh Nasr, Martin van Bruinessen memahami bahwa,” Ketika modernisasi merambah masyarakat, sufisme juga mengalami perubahan. Sifat *rural* pengikut tarekat mulai diimbangi oleh pengikut yang urban. Masalah yang ditangani oleh kalangan sufi juga semakin banyak berkaitan dengan persoalan yang muncul dari proses modernisasi. Sufi tidak lagi menyediakan seperangkat ajaran keagamaan, tetapi juga turut berkecimpung dalam persoalan lain, seperti narkotika

---

1681‘secularization’ theory claims mean the “decline of religion”, that is, religion’s “previously accepted symbols, doctrines, and institutions lose their prestige and influence. John O. Voll, “Contemporary Sufism and Current Social Theory,” dalam: Martin van Bruinessen and Julia Day Howell, (editor), *Sufism And The ‘Modern’ In Islam,* (London:New York: IB.Tauris, 2007), h. 282

1682Ahmad Najib Burhani, *SufismeKota Berfikir Jernih Menemukan Spiritualitas Positif*, (Jakarta: Serambi, 2001), h. 5-6

1683Komaruddin Hidayat dan Muhammad Wahyuni Nafis, *Agama Masa Depan Perspektif Filsafat Perenial,* (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 116

1684Seyyed Hossein Nasr, *Islam and The Plight of Modern Man,* (Longman London And New York, 1975), h. 241, bandingkan dengan pandangan Soedjatmoko yang mengatakan bahwa, “Yang diperlukan ialah suatu refleksi moral yang pada satu pihak disinari kesadaran sejarah, dan yang juga mampu mencakup pengetahuan modern. Yang diperlukan sebenarnya ialah iman yang juga sadar akan pengetahuan modern, akan seluk beluk situasi historis yang relevan untuk pilihan-pilihan yang dihadapi manusia”. Lihat dalam Soedjatmoko, *Etika Pembebasan Pilihan Karangan Tentang: Agama, Kebudayaan, Sejarah dan Ilmu Pengetahuan*, (Jakarta: LP3ES, 1996), h. 205, atau pandangan yang disampikan oleh Wilfred Smith, “Pada masa ini, kita memerlukan pemahaman lebih akurat tentang *religi*, jika kita hendak menangani secara memadai masalah-masalah kemanusiaan yang menindih dunia modern kita”. Lihat: Wilfred Smith, *Memburu Makna Agama Kita,* terjemahan: Landung Simatupang, *The Meaning and End of Religion*, (Bandung: Mizan, 2004), h. 13

1685Komaruddin Hidayat dan Muhammad Wahyuni Nafis, *Agama Masa Depan...*, h. 46

dan persoalan psikologis lain yang banyak muncul dalam masyarakat modern.[1686]

Menurut Julia D. Howell, telah berkembang tiga corak sufisme di kota-kota besar di Indonesia dalam rangka menanggulagi krisis spiritualitas masyarakat modern. *Pertama*, adalah tarekat ortodok, *kedua*, tarekat marginal dan *ketiga* persekutuan sufisme modern.[1687]

Definisi dan tipologi yang dilakukan oleh Julia d. Howell mendapat kritikan dari Kautsar Azhari Noer. Menurut Kautsar, "pemberian label "sufisme" untuk sebuah fenomena keagamaan tergantung kepada definisi sufisme dan kecocokan fenomena itu dengan definisi itu.[1688] Dan dari Azyumardi Azra, "dua kata itu bersipunggung: sufi urban. Sufi, sebagai sebuah tarekat (jalan) menuju keilahiahan, merupakan tradisi Islam tradisional. Ia tak tumbuh di wilayah urban-sebuah istilah yang mengacu pada sisi kehidupan manusia kota yang hidup dalam modernitas. "Ini *contradiction in terminis*."[1689]

Setelah dikonfrontir dengan Julia, menurutnya, *urban sufism,* adalah alat dari terminologi ilmu sosisal untukmelihat perubahan-perubahan yang terjadi pada masyarakat. Jadi yang dilakukan Julia adalah melihat fenomena yang terjadi di tengah masyarakat kota dengan menggunakan sudut pandang ilmu sosisal, persoalan apakah potret yang diambil menghasilkan sesuatu yang ortodok atau di luar dari kerangka ortodoksi, ini adalah kerja para teolog yang punya kapasitas di bidang itu.[1690]

Tarekat ortodok adalah tarekat klasik yang masih eksis. Para peminatnya adalah orang-orang yang hijrah ke kota kemudian mencari dan mungkin membentuk kelompok tertentu di bawah institusi ortodoksi yang pernah dianutnya di desa. Dan bisa juga orang-orang kota yang mencari spiritualias dalam bentuk tarekat ortodok dengan mengunjungi pusat-pusat tarekat yang ada di luar kota.[1691]

Tarekat marginal adalah tarekat yang berada di luar ortodoksi. Dianggap marginal karena tidak mengakomodasi salah satu dari bentuk tarekat ortodok, bahkan menciptakan mekanisme dan aturan tertentu dalam menempuh jalan spiritual. Aliran ini lazim juga disebut dengan gerakan sempalan. Gerakan sempalan yang tipikal adalah kelompok atau gerakan yang sengajamemisahkandiri dari "*mainstream*" umat, mereka yang cenderung eksklusif dan seringkali kritis terhadap para ulama yang mapan.[1692]

Persekutuan sufi modern adalah institusi-institusi modern yang berkembang di tengah masyarakat kota yang menyuguhkan pelajaran-pelajaran tasawuf secara akademis dan terstruktur. Para peminat kelopok ketiga ini adalah kalangan menengah ke atas, baik secara ekonomi maupun intelektual. Sufisme di sini dipelajari dengan guru-guru yang memiliki kualifikasi akademis, sehingga dapat dikatakan tasawuf yang dikembangkan adalah tasawuf yang falsafi.[1693]

Dari tiga tipologi yang diteropong oleh Howell di atas, masing-masing punya "pasar" nya sendiri-sendiri. Apabila dihubungkan dengan kriteria yang dikehendaki oleh Nasr, maka hanya yang pertama

---

1686Martin van Bruinessen, "The Origin Development of Sufi Orders (*Tarekat*) in Souttheast Asia", *Studia Islamika,* vol. I, no. 4, April-Juni 1994: h. 1, atau secara tandas Martin menyatakan bahwa urbanisasi, globalisasi, pertumbuhan ekonomi dan revolusi di dunia pendidikan tidak menjadikan sufisme terpinggirkan di Indonesia, bahkan ia dapat menjadi penunjang bagi kehidupan sosial dan politik", lihat Martin van Bruinessen, "Saints, Politicans and Sufi Bureacrats: Mysticism and Politics in Indonesia's New Order", dalam Martin van Bruinessen and Julia day Hoewll, *Sufism and The Modern' in Islam,* (London. New York: IB.Tauris, 2007), h. 111

1687Julia d. Howell, "Pola Kelembagaan Sufisme: Model, Organisasi, Jaringan dan Aktifitasnya," *Makalah*, Laporan Pelaksanaa Seminar Perkotaan, Departemen Agama RI, Badan Penelitian dan Pengembangan Agama Jakarta, 2000, h. 4

1688Kautsar Azhari Noer, "Mempersoalkan "Sufisme Urban" Sebuah Catatan Sederhana", *Makalah,* Seminar dengan tema "Sufisme Urban: Gairah Spiritual atau Eskapisme?", Himpinan Mahasiswa Program Studi Agama dan Filsafat (HIMAF) Universitas Paramadina Jakarta, tanggal 21-22 Januari 2009, h. 1

1689 Azyumardi Azra, "Sufi Kota Mencari Tuhan", *Tempo,* 5 oktober 2008, h. 100

1690Wawancara dengan Julia d. Howell pada tanggal 23 Januari 2009 di Jakarta

1691Julia d. Howell, "Pola Kelembagaan Sufisme..., h. 4, atau bandingkan dengan Muslim Abdurrahman, *Tempo*, No. 8 Tahun XXI, Tanggal 20 April 1991, h. 73

1692Julia d. Howell, "Pola Kelembagaan Sufisme..., h. 4, atau bandingkan dengan Martin van Bruinessen, Gerakan Sempalan di Kalangan Ummat Islam Indonesia: Latar Belakang Sosial-Budaya,*Ulumul Qur'an,* vol. III No. 1, 1992, h. 16

1693Julia d. Howell, "Pola Kelembagaan Sufisme..., h. 4

kira-kira yang memenuhi syarat untuk dijadikan alternatif bagi masyarakat modern. Akan tetapi fenomena sufi perkotaan telah berkembang dan mengambil bentuknya masing-masing. Tiap kelompok tetap diminati oleh orang kota dengan latar belakang, tujuan dan keinginan yang ingin mereka capai tanpa memperhatikan ortodoksi, karena ortodoksi dianggap tidak mampu mengatasi persoalan yang mereka hadapi.[1694]

Sementara itu menurut Komaruddin Hidayat, ada beberapa alasan mengapa sufisme semakin berkembang di kota-kota besar, *pertama*, sebagai sarana pencarian makna hidup, *kedua*, sarana pergulatan dan pencerahan intelektual, *ketiga*, sarana terapi psikologis, dan *keempat* ajang mengikuti *trend* dan perkembangan wacana keagaman.[1695] Dari empat alasan mengapa masyarakat kota modern kembali menggandrungi sufisme dapat diperas menjadi dua alasan saja yaitu kejiwaan dan intelektual. Pencarian akan makna hidup merupakan persoalan psikologis, sedangkan pencerahan intelektual adalah ajang olah fikir tentang persoalan yang berkembang yang masih sebatas wacana.

Akan tetapi secara khusus, menurut Nurcholish Madjid, ketertarikatan intelektual muslim perkotaan yang mengerti tentang agama secara mendalam terhadap sufisme lebih kepada kebutuhan spritual untuk mengurangi beban. Bergabung dengan salah satu kelompok sufi: tarekat, akan mengurangi beban spiritual, karena sebagian beban tersebut telah ditompangkan kepada mursyid, dan mursyid tidak merasa terbebani karena iapun bertopang kepada mursyid yang di atasnya.[1696]Tesisyang diajukan oleh Cak Nur ini sepertinya terkait dengan materialisasi agama.[1697] Para ahli agama adalah orang-orang yang menjadikan agama sebagai barang produksi, bukan sebagai produsen yang langsung menjadi konsumen atas produknya. Apabila terjadi ketidakpuasan dan ketidakmampuan terhadap dirinya sendiri, ini mungkin bisa dikategorikan kepada alasan psikolgis bagi orang-orang modern kenapa mereka bergantung kepada spiritualitas.

Adanya kecenderungan meningkatnya permintaan terhadap spiritualitas di perkotaan bagi Djohan Effendi dianggap sebagai refleksi dari gejala kekosongan dan keterasingan yang diakibatkan oleh berbagai perubahan dalam masyarakat. Kondisi ini tidak dicermati oleh orang-orang yang bergelut di bidang ini, seperti para *muballigh*. Orientasi mereka dalam peningkatan kehidupan beragama selama ini terlalu menekankan aspek kesemarakan, aspek ke dalam kurang diperhatikan. Dari sudut pandang ini tidak mengherankan apabila gerakan tarekat menjadi tempat kembali sementara orang kota, entah pejabat, pengusaha, artis bahkan cendekiawan sekalipun.[1698]

Memahami motivasi setiap orang dalam menjalani kehidupan spiritual sangat sulit untuk ditentukan. Hal itu karena ini adalah persoalan yang terkait dengan ketuhanan, di mana setiap orang hanya akan tahu secara pasti latar belakang dan tujuannya sendiri-sendiri. Melihat kepada kecenderungan masing-masing orang akan memberikan gambaranumum terhadap prilaku masyarakat yang sedang berkembang. Apa yang telah dirumuskan Komaruddin Hidayat, Cak Nur dan Djohan Effendi dapat dijadikan acuan awal dalam melacak motifasi masyarakat kota dalam bertasawuf.

B. Permasalahan

Berdasarkan tesis terdahulu yang menyatakan bahwa sufisme akan dilindas oleh modernisasi karena merupakan tradisi masyarakat pedesaan dan terbelakang, ternyata terbantahkan oleh kenyataan yang berkembang saat ini. Sufisme bukan hanya bertahan di daerah pedesaan, akan tetapi berkembang

---

1694Pradana Boy ZTF, "Agama Baru" dan Kebebasan Beragama,Artikel, diakses dari www.lkassurabaya.blogspot.com, tanggal 12 Februari 2008

1695Oman Fathurrahman, "Urban Sufism", dalam: Rizal Sukma Dan Clara Joewono (ed.), *Gerakan & Pemikiran Islam Indonesia Kontemporer,* (Jakarta: Centre For Strategic And International Studies, 2007), h. 241

1696Nurcholish Madjid, "Pesantren dan Tarekat", dalam *Pesantren,* No. IX, LP3ES, 1972, h. 76

1697Yudi Latif dan Idi Subandy Ibrahim, "Kekerasan" Spritual Dalam Masyarakat Pasca Modern", *UlumulQur'an*, No. 3, vol. V, Tahun. 1994, h. 76

1698Djohan Effendi, "Agama dan Transformasi Masyarakat Indonesia Modern", dalam Denny.J.A. (ed.), *Transformasi Masyarakat Indonesia,* (Jakarta: Kelompok Studi Proklamasi, 1986), h. 130-131

dengan pesatnya di perkotaan pada zaman modern. Beberapa alasan baru dikedepankan kenapa sufisme masih eksis di zaman modern ini, alasan *pertama* adalah faktor internal, yaitu: sufisme dapat bertahan di zaman modern karena pelaku-pelaku utamanya senantiasa berjalan menyesuaikan diri dengan perkembangan dan perputaran zaman *(continiuty and change)*. Alasan *kedua* adalah faktor eksternal, yaitu akibat modernisasi, yang menjadikan orang-orang modern terserabut dari jati diri diri mereka dan berusaha menemukannya kembali dalam tasawuf.

Penelitian ini dilakukan untuk memeriksa pelaksanaan teori (*continiuityandchange*) di dunia tasawuf,[1699] dengan menggunakan kasus Tarekat Naqsyabandi Haqqani yang berkembang di Jakarta sebagai contoh.[1700] Permasalahan utamanya adalah untuk mengungkap pembaruan yang telah dilakukan oleh tarekat Naqsyabandi Haqqani dalam rangka menjaga kesinambungan institusinya. Dan apakah pembaruan yang dilakukan tersebut sejalan dengan kebutuhan masyarakat modern yang mengalami berbagai ekses dari modernisasi itu sendiri.

C. Penelitian yang Terdahulu

Belum maksimal penelitan ilmiah dan akademis yang terkait dengan isu tasawuf perkotaan.[1701] Di antara sumber kepustakaan yang dapat mewakili adalah buku hasil editor Ahmad Najib Burhani, *Sufisme Kota Berpikir Jernih Menemukan Spiritual Positif,* Jakarta, Serambi, 2001, buku ini merupakan kumpulan tulisan editor di berbagai media masa nasional dan beberapa kutipan dari beberapa situs internet, akan tetapi diakui oleh Haidar Bagir buku ini merupakan karya ilmiah yang pionir di bidangnya.

Termuat di dalamnya hikmah-hikmah tasawuf dan analisa sosiologis terhadap berkembangnya apa yang disebut sebagai "sufisme perkotaan". Buku ini dapat dikatakan sebagai sebuah karya yang otentik karena penulis adalah salah seorang penyelenggara dan arsitek kajian-kajian tasawuf oleh IIMaN[1702], dan langsung berada di tengah-tengah kegelisahan masyarakat kota Jakarta yang merindukan Tuhan.

Akan tetapi muatan yang terdapat dalam buku ini bukanlah merupakan satu rangkaian pembahasan yang utuh karena terdiri dari kumpulan tulisan penulis di beberapa harian ibu kota, majalah dan situs internet. Sebagai sebuah karya ilmiah, belum dapat untuk dilekatkan kepada buku ini, sehingga alasan ilmiah inilah yang menjadikan pembeda dengan penelitian yang akan penulis lakukan di dalam penelitian ini.

Buku kedua dengan penulis yang sama, Ahmad Najib Burhani, *"Tarekat" Tanpa Tarekat Jalan Baru Menjadi Sufi*, Jakarta, Serambi, 2002. Masih sama dengan buku terdahulu, juga merupakan kumpulan tulisan dari berbagai sumber, dari beberapa orang penulis, setengah dari isi buku menyajikan beragam peristiwa mistik dan prakatik sufi (tarekat), termasuk teknik-teknik pembersihan jiwa, akan tetapi

---

1699Menurut Hassan Hanafi, *continuity* and *change*, merupakan salah satu teori yang digunakan dalam mengatasi persoalan tradisi dan modernitas dengan cara yang khas Islam. Di samping dua teori lagi, *discontinuity*, khas Barat, dan *justapocsation* yang dipergunakan oleh beberapa negara seperti Jepang, Korea dan Thailand. Lihat Hassan Hanafi, "Tradition and Modernism between Continuity and Discontinuity: Posible Models and Historical Options", dalam Syed Farid Alatas dkk., (editor), *Asian Journal of Social Science,* vol. 33, no. 3, th. 2005, h. 385

1700Alasan menjadikan Tarekat Naqsyabandi Haqqani sebagai kasus dalam penelitian ini karena, *pertama*, sebagaimana diakui Bruinessen bahwa tarekat inilah yang paling internasional dibanding dengan tarekat-tarekat lain. Cabang-cabangnya terdapat hampir di semua negeri antara Yugoslavia dan Mesir di belahan Barat, dan Indonesia dan Cina di belahan Timur. Lihat Bruinessen, *Tarekat Naqsyabniyah,* h. 17. *Kedua*, pernyataan John O. Voll yang mengapresiasi kemampuan Naqsybandi dalam melakukan pembaruan visi dan gerakan pada masa kontemporer ini. Lihat John O. Voll, "Contemporary Sufism", Bruinessen and Howell (editor), *Sufisme and The Modern',* h. 287

1701Azyumardi Azra, *Konteks Berteologi di Indonesia Pengalaman Islam,* (Jakarta: Paramadina, 1999), h. 118.

1702IIMaN (Indonesian Islamic Media Network), adalah sebuah persekutuan sufi modern yang menyelenggarkan kajian-kajian tasawuf yang bercorak tasawuf positif dan menerbitkan buku di bawah payung penerbit Mizan. Tasawuf positif memiliki delapan doktrin, 1. Allah sebagai perwujudan *Jalâl* dan *Jamîl*. 2. Insan Kamil Sebagai Wujud Multidimensi. 3. Dunia Dalam Eskatologi Islam. 4. Syariat Sebagai Unsur Integral Tasawuf. 5. Hikmah Sebagai Alternatif Terhadap Sufisme Anti-Intelektual. 6. Alam Semesta Sebagai Tanda-tanda Allah. 7. Akhlak Sebagai sasaran Tasawuf. 8. Amal Saleh Sebagai Fungsi Profetis Tasawuf. Lihat Ahamd Najib Burhani, *Sufisme Kota Berfikir jernih Menemukan Spritualitas Positif,* (Jakarta: Serambi, 2001), h. 179-182

dikemas dalam bentuk sufisme modern, dengan meninggalkan pernik-pernik tradisonal, akan tetapi masih berpegang dengan dasar-dasar ortodoksi yang standar dan benar. Dan paroh kedua dari buku ini menyajikan ulasan tentang sufisme dari berbagai dimensi, termasuk urban sufisme, yang disebutnya dengan istilah tarekat modern.

Tidak berbeda dengan buku pertama, Ahmad Najib Burhani kembali mengkodifikasi beberapa tulisan tokoh dalam sebuah buku dengan urutan tema-tema yang diusahakan dapat menjadi sebuah karya ilmiah yang utuh. Keterbatasan seorang intelektual untuk mendalami sebuah tema, dan hanya tertarik dengan isu-isu sehingga hanya menyahutinya dengan tulisan-tulisan pendek sebatas menjawab tantangan sesaat sehingga tidak melahirkan konsep yang jelas. Itulah yang diharapakan dari penelitian penulis, bukan hanya sebatas menanggapi isu keagamaan yang sedang muncul dalam rangka "*mainstreaming*". Akan tetapi berusaha mengklarifikasi dan melahirkan teori.

Selanjutnya adalah Laporan Pelaksanaan Seminar Sufisme Perkotaan, Depertemen Agama RI Badan Penelitian dan Pengembangan Agama, Jakarta, 2000. Di antara pemakalahnya adalah: 1. Julia d. Howell, makalah: "*Institutional Change and the Social Scientific Study of Contemporary Indonesian Sufism: Some Methodological Considerations"*. 2. Jalauddin Rahmat, makalah: "*Praktik Sufi yang Populer di Kalangan Masyarakat Perkotaan*". 3. Abdul Hadi WM., makalah,"*Pluralisme Agama Sebagai Kebutuhan*". 4. Komaruddin Hidayat, makalah, "*Pemanfaatan Sufisme Oleh Masyarakat Dalam Kehidupan Sehari-Hari (Perspektif Pengamat)*". 5. Ikhyan Sibaweh, makalah, *"Pemanfaatan Sufisme Oleh Masyarakat Dalam Kehidupan Sehari-Hari (Perspektif Penghayat/Pengamat)"*. 6. Mukhlish Badruzzaman, makalah, *"Pemanfataan Sufisme Oleh Masyarakat Dalam Kehidupan Sehari-Hari (Perspektif Penghayat/Pengamat)*.

Fenomena baru praktek sufisme di kalangan masyarakat muslim perkotaan nampak kian marak. Kecenderungan perilaku sufistik yang berbeda dari praktik sufisme pada umumnya berkaitan erat dengan persepsi masyarakat kelas menengah khususnya dan masyarakat perkotaan pada umumnya. Secara sosio-kultural, terdapat beberapa faktor penyebab mengapa masyarakat kota umumnya dan masyarakat muslim kelas menengah mempraktikkan sufisme, seperti kegelisahan, ketidakpastian, alienasi, disorientasi, dan kehausan spiritual.

Dari hasil seminar belum ada tindak lanjut yang berarti dalam formasi dari urban sufisme yang berkembang saat ini. Sebuah konsep penting untuk ditindaklanjuti dalam rangka menemukan kerangka teori yang jelas tentang sebuah wacana, sehingga dapat dijadikan sebagai acuan ilmiah.

Yang mendukung penelitian ini di samping hasil-hasil seminar di atas, adalah beberapa penelitian terdahulu yang telah dilakukan oleh beberapa orang peneliti Balitbang Departemen Agama, penelitian-penelitian tersebut terkodifikasi dalam sebuah Laporan hasil penelitian, "*Fenomena Keberagamaan Kelas Menengah Perkotaan Studi Tasawuf Di Kota-Kota Besar Indonesia*", Jakarta Balitbang Depag. RI, 2002. di antara peneliti tersebut adalah: 1. M. Adlin Sila, *"Center For Holistic Health And Meditation Sebuah Pusat Meditasi"*. 2. M. Marzani Anwar, *"Fenomena Keberagmaan Kelas Menengah di Kota Semarang Studi Kasus Pengajian Eksekutif "Nur Ilahi"*. 3. H. Moh. Zahid, *"Fenomena Kehidupan Keagamaan Masyarakat Kelas Menengah Perkotaan Studi Kasus Jamaah Tarekat Naqsyabandiyah: Surau Saiful Amin Yogyakarta"*. 4. Ahmad Rahman, *"Fenomena Kehidupan Keagamaan Masyarakat Kalangan Pendidikan Atas Studi Kasus Jamaah Tarekat Naqsyabandiyah Surau Nurul Amin Surabaya, Propinsi Jawa Timur*".

Setelah membaca laporan penelitian di atas, ternyata para peneliti hanya memaparkan laporan deskriptif saja dari fenomena-fenomena keberagamaan masyarakat urban di beberapa komunitas kelas menengah. Belum ada jawaban pertanyaan penelitian sebagaimana yang peneliti ajukan di dalam pendahuluan serta temuan baru bagi keilmuan Islam khususnya tasawuf. Akan tetapi hasil-hasil penelitian ini tidak bisa diabaikan sebagai studi pendahuluan dan perbandingan.

Setelah seminar di Balitbang Departemen Agama, wacana sufisme perkotaan ini dikaji lagi lebih serius dengan melibatkan intelektual luar negeri dengan tujuan agar mereka melaporkan isu yang sama dan juga berkembang di negara asal mereka, yang bertindak sebagai tuan rumah adalah PPIM (Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat) yang berada di bawah naungan UIN Jakarta. Makalah-makalah *International Conference On Sufisme And The "Modern" In Islam*, Jakarta, PPIM, 2003, yang memuat tentang kebangkitan sufisme di Indonesia diantaranya, Julia D. Howell, 'Modernity and the Borderlands of Islamic Sprituality Scripturality in Indonesia's New Sufi Networks', Azyumardi Azra, "Transnational Network and the Transformation of Indonesian Sufism", Ahmad Syafi'i Mufid, "Sayap-Sayap Jibril: Sufisme Perenial Salamullah", Sri Mulyati, "Abah Anom's responses to current issues in Indonesia". Seluruh makalah ini secara eksplisit sepakat menyatakan kebangkitan sufisme di kalangan masyarakat perkotaan dengan berbagai bentuk dan tipologi, eksis di tengah-tengah arus modernitas karena sufisme dapat beradaptasi dengan kemoderenan itu, dan sufisme juga dapat menghilangkan kedahagaan spiritual orang-orang modern. Mereka juga sepakat bahwa pandangan tentang sufisme sebagai penyebab bagi keterbelakangan, sikap pasif, dan pesimis adalah kesimpulan yang salah.

Adapun makalah-makalah yang dibawakan dari luar negeri adalah, Patrick Haenni, *"The delocalisation of Religions: Sufi Revival and electic faith in the Moroccan Bourgeoisie"*. Redha Ameur, *"Said Nursi's Search for Meaning in the Age of Science"*. Pnina Werbner,*"Intimate Disciples in the Modern World: Difference and Resemblance in Local and Global Sufism"*. Rachida Chih, *"Public discourse on Sufism and Private Practie: the Case of the Khalwatiyya Order in Contemporary Egypt"*. Brian Silverstein, *"Sufism and Govermentality in Late Ottoman and Republican Turkey Geneologies of the Present on the Margin of Europe"*.

Sebagian dari makalah-makalah ini sudah diterbitkan dalam bentuk buku dengan judul, *Sufism and The 'Modern' In Islam,* yang diedit oleh Martin van Bruinessen dan Julia Day Howell. Di samping makalah-makalah di atas juga ditambah dengan kata pengantar oleh Bruinessen dan ditutup dengan sebuah kesimpulan besar dengan pendekatan sosiologi oleh John O. Voll.

Sebagai sebuah buku yang utuh, hasil-hasil seminar di atas disusun sesuai alur perjalanan spiritual di abad modern. Diawali dengan pengatar yang mendudukkan persoalan sufisme, modernitas, revivalisme Islam, dan fundamentalisme. Dari beberapa kecenderungan keagamaan ini, Bruinessen lebih memilih sufisme sebagai dimensi keagamaan yang dapat *survive* dengan inovasi dan adaptasi dengan zaman. Kemudian Bruinessen menjelaskan bagaimana sufisme berhadapan dengan globalisasi, dalam hal ini ia mencontohkan salah satu tarekat baru, Naqsyabandi Haqqani, sebuah tarekat yang dinamis dan dapat mengikuti arah gloablisasi tanpa "gagap" dengan memanfaatkan perkakas-perkakas globalisasi menjadi sebuah alat untuk mengembangkan jaringan tarekatnya ke seantaro dunia. Selanjutnya ditutup dengan mengonsep ulang bentuk dan tipologi sufisme perkotaan, dan meramalkan kemana masa depan spiritiualitas abad modern ini ujungnya.[1703]

Buku ini kemudian ditutup oleh John O. Voll dengan ulasan yang berjudul,"Contemporary Sufism and Current Social Theory", Voll menawarkan tiga pendekatan dalam melihat sufisme, khususnya institusi sufisme itu sendiri: tarekat yang masih dapat bertahan hingga saat ini, *pertama*, melihat hubungan antara institusi tarekat yang tradisional dan rendahan tersebut dengan beberapa agama populer. *Kedua*, melihat hubungan antara globalisasi dengan perkembangan struktur dari tarekat, dan yang *ketiga* adalah, dengan berdasarkan dua penglihatan di atas dapat dirumuskan bagaimana kerangka konseptual dari agama di era post-modern.[1704]

Kerangka konseptual yang dikedepankan oleh Bruinessen di atas akan penulis jadikan sebagai dasar penjajakan dalam penelitian ini. Sedangkan beberapa pendekatan yang diajukan oleh Voll, akan

---

1703Martin van Bruinessen and Julia Day Howell, "Sufism and the 'Modern' in Islam, dalam Martin van Bruinessen and Julia day Howell (editor), *Sufism and The Modern' in Islam*, (New York: IB. Tauris, 2007), h. 1-18

1704John O. Voll, "Contemporary Sufism", dalam: Bruinessen and Howell, *Sufism...*, h. 284

berfungsi sebagai alat untuk melihat objek penelitian yang diajukan dalam penelitian ini.

Karena penelitian ini mengambil kasus tarekat Naqsyabandi Haqqani, yang secara formal adalah formasi baru dari Naqsyabandi klasik, maka karya Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandi di Indonesia Survei Historis, Geografis, dan Sosiologis*, Bandung, Mizan, 1994, adalah sumber yang tidak dapat penulis abaikan. Di samping sebagai rujukan untuk menelusuri perkembagan Naqsyabandi di Indonesia, karya Bruinessen ini akan menjadi bandingan yang setara, karena penelitian yang dilakukan oleh Bruinessen dilakukan di daerah *rural,* sedangkan penelitian penulis mengambil studi kasus daerah perkotaan (*urban*), sepertinya inilah yang menjadi pembeda penelitian ini dengan apa yang dihasilkan oleh Martin van Bruinessen.

Tarekat Naqsyabandi Haqqani yang berkembang di Indonesia adalah tarekat yang *diimpor* dari Syiprus *via* Amerika.[1705] Dan sudah berkembang pesat terlebih dahulu di beberapa negara di Eropa, Amerika dan Asia Tenggara. Beberapa peneliti telah terlebih dahulu tertarik dengan tarekat ini diantaranya, Jorgen S. Nielsen, Mustafa Draper and Galina Yemelianova, "TransnationalSufism The Haqqaniya", dan David W. Damrel, "Aspects of the Naqshbandi-Haqqani Order in North America". Dua penelitian ini terangkum dalam sebuah buku," *Sufism in the West,* 2007, yang diedit oleh, Jamal Malik dan John Hinnells. Di antara kesimpulan yang disampaikannya adalah, bahwa tarekat Naqsyabandi Haqqani telah mencapai kesuksesan di Amerika disebabkan oleh nilai-nilai universal yang diterapkan oleh para khalifah tarekat ini.

D. Kerangka Teori

Pada masa awal Islam, tasawuf merupakan salah satu bentuk ungkapan keberagamaan seseorang yang sifatnya sangat pribadi. Seseorang yang masuk ke dalam dunia tasawuf bermaksud menegaskan hubungan spiritual dirinya sebagai hamba (*'abd*) dengan Tuhannya sebagai Yang Disembah (*ma'bud*).[1706] Tarekat secara kelembagaan tidak dikenal dalam Islam hingga abad ke-8 atau abad ke-14 M. Artinya, sebagai organisasi dalam dunia tasawuf, tarekat bisa dianggap sebagai hal baru yang tidak pernah dijumpai dalam tradisi Islam periode awal.[1707] Oleh para pemeluknya ajaran tasawuf yang diorganisasi melalui tarekat diyakini memiliki akar dalam ajaran Nabi. Para penganut tarekat meyakini bahwa para sufi yang namanya digunakan untuk menyebut jenis tarekat tertentu tidak bertindak sebagai pencipta berbagai ritual tarekat, seperti zikir dengan berbagai metodenya. Mereka hanya merumuskan dan mensistematisasi, sedangkan substansi dari ajaran-ajarannya berasal dari Nabi, dan diterimanya melalui sebuah jalur silsilah yang terhubungkan sedemikian rupa sampai kepada Nabi.

Karena sifatnya yang sangat personal, aspek yang sangat menonjol dari sifat tasawuf pada masa-masa awal adalah ungkapan-ungkapan yang menunjukkan cinta kasih (*'asyiq-ma'syuq*) dengan Tuhan, bahkan ungkapan-ungkapan yang menunjukkan penyatuan atau peleburan diri sang sufi dengan Tuhannya (*wa<u>h</u>dat al-wujûd*). Dalam istilah tasawuf, ungkapan-ungkapan seperti ini dikenal dengan *syatahât.* Dalam perkembangan selanjutnya muncul kecenderungan untuk mengkritik model ajaran tasawuf seperti ini. Tokoh-tokoh seperti al-Ghazâli dan al-Qusyairi termasuk yang terdepan dalam melakukan reformulasi ajaran tasawuf. Mereka menekankan pentingnya rekonsiliasi antara ajaran tasawuf dan ajaran syariat. Mereka mengakui bahwa bertasawuf itu penting, namun tidak serta merta meninggalkan ritual ibadah syariah.[1708] Pada gilirannya, kecenderungan tasawuf demikian semakin

---

1705Tasawuf ini diimpor dari luar negeri karena melihat kemungkaran yang berkembang di Indonesia yang tidak bisa diatasi oleh bentuk atau ajaran keagamaan yang ada dalam Islam, termasuk tarekat yang banyak jumlahnya di Indonesia. Mustafa Mas'ud, ceramaah di Otista, tanggal 15 Agustus 2008.

1706Javad Nurbakhsh, "Ciri-ciri Khas Utama Sufisme dalam Periode Awal Islam", dalam, Leonard Lewisohn (ed.), *Warisan Sufi Sufisme Klasik dari Permulaan Hingga Rumi (700-1300),* (Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2003), h. 1

1707 Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah...,* h. 47

1708Azra, *JaringanUlama...*, h. 78

menjadi *mainstream* di dunia Islam secara keseluruhan, dan disebut kemudian dengan *neo-sufism.*[1709]

Dalam konteks Islam Indonesia, isu penting yang berkembang sejak awal proses Islamisasi adalah sufisme. Dibanding ajaran Islam lain seperti fikih, sufisme merupakan bagian dari ajaran Islam yang paling sejalan dengan adaptasi budaya lokal.[1710] Dari waktu ke waktu, ajaran neo-sufisme di Indonesia cenderung menguat. Bahkan dalam konteks ajaran salah satu jenis tarekat, yakni tarekat Syatariyah, sifat neo-sufisme ini diterjemahkan menjadi penolakan terhadap doktrin *wa<u>h</u>datul wujûd* (kesatuan wujud), yang sebelumnya menjadi ajaran tasawuf. Hanya saja meskipun telah terjadi pembaruan atas jenis dan sifat tasawuf dalam gerakan neo-sufisme, satu hal yang masih dipegang teguh oleh pengamal ajaran neo-sufisme adalah berkaitan dengan organisasi tarekat.[1711]

Ada kecendrungan bahwa para sufi yang terlibat dalam neo-sufisme memanfaatkan organisasi tarekat untuk menciptakan jaringan internasional yang dapat menghubungkan satu ulama sufi dengan ulama sufi lain, dan juga satu wilayah Islam dengan wilayah lain.[1712] Baru pada periode belakangan ini, muncul apa yang disebut dengan *urban sufism*[1713]*:* tasawuf perkotaan, yang secara geneologi tokoh-tokoh yang menjadi penggagas *urbansufism* tetap terhubungkan dengan guru-guru tarekat. Terlepas dari itu semua, fenomena *urbansufism* harus juga dipahami sebagai kelanjutan dari ajaran neo-sufisme. Dalam hal ini pembaruan yang dilakukan oleh tokoh-tokoh *urbansufism* merupakan upaya untuk menjadikan nilai-nilai sufistik dapat tetap diterima kalangan masyarakat di tengah arus konsumerisme dan materialisme. Azyumardi Azra melukiskan gejala ini sebagai fenomena kesinambungan dan perubahan (*continuity and change*).[1714]

E. Masuk dan berkembangnya Tarekat Naqsyabandi Haqqani di Jakarta

Naqsyabandi Haqqani Indonesia secara resmi mulai tergelar kebersamaannya sejak ditunjuknya K.H. Mustafa Mas'ud sebagai representative pertama dari Syaikh Nazim Haqqani untuk Indonesia pada tanggal 5 April 1997. Penunjukan dan bay'ah sebagai representativ dilaksanakan oleh Syaikh Hisyam (Khalifah untuk benua Amerika) pada kunjungan pertamanya ke Jakarta. Pada kunjungan berikutnya Syaikh Hisyam mentasbihkan empat ulama lainnya sebagai representativ dari Syaikh Nazim yang tersebar di Jawa Barat, Jakarta, dan dua orang untuk Jawa Tengah. Mereka adalah Taufiqurrahman al-Subky (Wonopringgo, Pekalongan), Lutfi bin Yahya (Pekalongan, Jawa Tengah), Ahmad Syahid (Jawa Barat), dan untuk Jakarta adalah Wahfiuddin.[1715]

Menurut Mustafa Mas'ud, "suatu yang aneh negeri yang besar ini "Indonesia" mengimpor tarekat jauh-jauh dari Syiprus via Amerika Serikat, karena di sini begitu banyak berkembang tarekat-tarekat dan para wali-wali Allah". Akan tetapi kuwantitas saja tidak cukup untuk melakukan perbaikan terhadap kerusakan akhlak dan budaya materialisme yang melanda bangsa ini. Tarekat Naqsyabandi Haqqani mempunyai jiwa dan materi untuk melakukan diagnosa serta pengobatan bagi penyakit yang melanda bangsa ini. Jiwanya berasal dari guru-guru yang terangkai dalam untaian rangkaian emas yang akan selalu mendampingi dan melindungi dan membimbing murid-muridnya ke jalan Allah. Sedangkan materinya adalah ajaran-ajaran yang terdiri dari zikir serta amalan-amalan yang diberikan oleh mursyid Mawlana Syaikh Nazim Haqqani.[1716]

1709Fazlur Rahman, *Islam,* terjemahan Ahsin Mohammad dari,*Islam,* (Bandung: Pustaka, 1997), 197

1710Muhaimin AG., *Islam Dalam Bingkai Budaya Lokal Potret Dari Cirebon*, (Jakarta: Logos, 2002), h.ix-x

1711Oman Fathurahman, "Urban Sufism" dalam: Sukma dan Joewono (editor), *Gerakan dan Pemikiran Islam Indonesia Kontemporer,* h. 252

1712John O. Voll, "Contemporary Sufism", dalam: Bruinessen and Howell (editor), *Sufism and The 'Modern' in Islam*, h. 287.

1713Istilah urban sufisme menjadi popular setelah Julia D. Howell menggunakannya dalam satu kajian antropologi tentang gerakan sufisme yang marak di wilayah perkotaan di Indonesia. Lihat Oman Fathurrahman, "Urban Sufism" dalam: Sukma dan Joewono (editor), *Gerakan dan Pemikiran Islam Indonesia Kontemporer,* h. 243

1714Azra, *JaringanUlama...*, h. 131-132

1715Profil Yayasan Haqqani Indonesia, (Jakarta: Yayasan Haqqani Indonesia 2001), h.6

1716Wawancara pribadi dengan Syaikh Mustafa Mas'ud, pada tanggal 15 Agustus 2008 di Jakarta

Tarekat Naqsyabandi Haqqani sudah berkembang di berbagai kota di Indonesia sejak dari Barat sampai Timur. Zawiyah-zawiyah yang merupakan pusat zikir tarekat berada di daerah urban, ini menandakan bahwa tarekat ini memang merupakan firkah dari kelompok masyarakat urban.[1717]

Zawiyah yang terdapat di luar Jakarta disamping kemiripan dengan zawiyah yang ada di Jakarta, masih berupa rumah tinggal jamaah, juga ada yang berupa pesantren dengan basis Naqsyabandi, khususnya di daerah Jawa. Hal ini tidak bisa dipungkiri karena tarekat sangat identik dengan amalan dan prilaku di pesantren, seperti kepatuhan murid kepada guru dan rutinitas di pesantren yang selalu berusaha ingin dekat dengan Tuhan.[1718] Alasan inilah yang kira-kira menjadikan lingkungan pesantren cepat menerima masuknya sebuah tarekat baru. Akan tetapi kecendrungan masyarakat perkotaan di luar Jakarta dari kalangan menengah ke atas juga menunjukkan angka yang cukup signifikan. Ini terlihat dari beberapa zawiyah yang berada di tengah-tengah komplek perumahan mewah dan dimiliki oleh para profesional seperti Dokter, Insinyur dan Bankir.[1719]

F. Penutup

Transformasi yang dilakukan oleh tarekat Naqsyabandi Haqqani, di samping melanjutkan pembaruan yang dilakukan oleh *neo-sufism*, adalah melakukan pembaruan ajaran serta mengadaptasi perangkat-perangkat modernitas seperti sain dan teknologi. Pembaruan yang dilakukan oleh tokoh-tokoh neo-sufisme adalah melucuti unsur-unsur asketisme dari tasawuf dalam rangka menselaraskan dan menghindari kecaman dari kalangan ahli syariat, hal ini masih dilanjutkan oleh Naqsyabandi Haqqani dalam rangka menjaga kesinambungan, bahkan lebih meningkat sampai kepada menghindari aspek-aspek filosofis dari sufisme.

Tarekat Naqsyabandi Haqqani melakukan transformasi bertujuan supaya tasawuf dapat diajarkan dan diterima oleh orang-orang modern sesuai dengan budaya dan karakteristik mereka yang hidup dengan suasana modern dengan beberapa turunannya. Walaupun melakukan transformasi, Naqsyabandi Haqqani masih tetap menjaga otentitasnya sebagai satu ajaran yang murni dengan masih berpegang kepada ortodoksi.

Menghadirkan bentuk spiritualitas baru di zaman modern merupakan sebuah keniscayaan bagi para guru-guru sufi. Keniscayaan itu sendiri sudah menjadi bagian yang inheren di dalam diri tasawuf. Karena tasawuf dan tarekat punya dinamika internal untuk memperbarui dirinya agar lebih sesuai dengan syariah, di era *neo-sufism*, tanpa harus terkesan literal, dan akomodasi dengan lingkungannya, di era *urban sufism*.

Di antara bentuk-bentuk pembaruan yang dilakukan oleh Naqsyabandi Haqqani terhadap ajaran tarekatnya adalah, *pertama*, registrasi yang sangat mudah dan tanpa persyaratan yang sulit, sehingga setiap orang dapat melakukan inisiasi (bay'ah): sebagai salah satu jalur registrasi dalam tarekat, kapan dan di mana saja melalui perangkat teknologi informasi yang canggih (internet). *Kedua*, penyederhanaan dan akses yang mudah terhadap ritual dan ajaran, ini dilakukan dalam rangka mengakomodasi kebutuhan dan situasi masyarakat modern yang punya keterbatasan waktu dan tempat untuk dapat mengikuti ritual secara kontiniu, sedangkan kemudahan akses terhadap ritual dan ajaran dilakukan dalam bentuk layanan informasi (*soft copy*: layanan internet) dan (*hard copy*): buku-buku panduan zikir dan amalan-amalan tarekat. *Ketiga*, khalwat: suluk yang merupakan bagian dari ajaran dalam tarekat Naqsyabandi dilakukan lebih fleksibel menyesuaikan dengan kesempatan jamaah dan di tempat yang lebih sesuai

---

1717Untuk lebih lengkap data tentang zawiyah yang terdapat di Indonesia silahkan lihat Lampiran E

1718Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai*, (Jakarta: LP3ES, 1982), h. 135

1719Ini dapat diamati di Batam dan Pekanbaru, sebagai daerah Industri dan urban, masyarakat di dua daerah mempunyai antusias yang sangat tinggi dalam bertarekat. Alasan bertarekat, disamping kerinduan terhadap kehiduapan spritual yang lebih mendalam, mereka juga melakukan seleksi yang ketat terhadap aliran keagamaan yang akan mereka anut. Wawancara dengan Ny. Khairuddin pemilik zawiyah Lembah Khwajaghan tanggal 3 Juli 2008 di Pekanbaru.

dengan tuntutan ajaran Islam yang mengutamakan kesehatan dan higenis. Dan *keempat*, relasi guru dan murid yang sudah terlihat egaliter.

Melakukan sebuah transfomasi di tengah masyarakat yang sudah mapan secara ideologi merupakan sebuah pekerjaan yang berat. Untuk melakukan ini dibutuhkan dukungan dari berbagai elemen dan kekuatan. Perubahan yang dihasilakan akan menjadi pertanggungjawaban publik dengan bukti nyata berupa hasil yang didapatkan secara kongkrit dan terhitung.

Persyaratan yang utama adalah integritas dan akuntablitas. Integritas sangat tergantung kepada attitude dan komitmen. Sedangkan akuntabilitas adalah pertanggungjawabn secara akademik dan landasan yang otoritatif. Dengan dua persyaratan ini bentuk-bentuk spiritualitas baru yang dibangun atau yang sedang dilanjutkan akan terjaga kesinambungannya.

Hasil yang didapatkan adalah kesinambungan yang dilanjutkan bersama-sama bukan atas kerja individual. Persekutuan sufi modern, atau tarekat adalah sebuah institusi yang berjalan atas kerja kolektif yang di dalamnya tersusun aturan-aturan yang harus ditaati dan kepengurusan yang hirarkis yang mutlak diperlukan.

Bentuk-bentuk baru sufisme di era moderen tak pelak mencirikan budaya dan karakteristik orang-orang modern. Hukum permintaan dan penawaran terjadi akibat kebutuhan hidup yang selektif dan otentik. Hadir di antara etalase pasar moderen dengan persaingan yang ketat menuntut usaha yang sungguh-sungguh atas pencapaian nilai-nilai yang perenial.

DaftarBacaan

AG., Muhaimin., *Islam Dalam Bingkai Budaya Lokal Potret Dari Cirebon*, Jakarta: Logos, 2002

Azra, Azyumardi, "Sufi Kota Mencari Tuhan", *Tempo,* 5 oktober 2008

____,Azyumardi, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nausantara Abad XVII dan XVIII*,Bandung: Mizan, 1998

____,Azyumardi, *Konteks Berteologi di Indonesia Pengalaman Islam,* Jakarta: Paramadina, 1999

____,Azyumardi, *SurauPendidikan Islam Tradisional Dalam Tradisi Dan Modernisasi*, Jakarta:Logos, 2003

Bruinessen, Martin van, and Julia Day Howell, (editor), *Sufism And The 'Modern' In Islam,* London:New York: IB.Tauris, 2007

____, Martin van, "Saints, Politicans and Sufi Bureacrats: Mysticism and Politics in Indonesia's New Order", dalam Martin van Bruinessen and Julia day Hoewll, *Sufism and The Modern' in Islam,* London. New York: IB.Tauris, 2007

____, Martin van, "The Origin Development of Sufi Orders (*Tarekat*) in Souttheast Asia", *Studia Islamika,* vol. I, no. 4, April-Juni 1994

____, Martin van, Gerakan Sempalan di Kalangan Ummat Islam Indonesia: Latar Belakang Sosial-Budaya,*Ulumul Qur'an,* vol. III No. 1, 1992

Burhani, Ahamd Najib, *Sufisme Kota Berfikir jernih Menemukan Spritualitas Positif,* Jakarta: Serambi, 2001

Damrel, David W., "Aspects of the Naqshbandi-Haqqani Order in North America", dalam, *Sufisme in The West,* Jamal Malik and John Hinnells (ed.), New York: Routledge, 2006

Daya, Burhanuddin, *Gerakan Pembaruan Islam Kasus Sumatera Thawalib,* Yogyakarta, Tria Wacana, 1995

Diakses dari http://riyano.wordpress.com/2007/01/29/menuju-pandangan-dunia-holisitik-sebuah-pengantar-singkat/tanggal 11 agustus 2008

Effendi,Djohan, "Agama dan Transformasi Masyarakat Indonesia Modern", dalam Denny.J.A. (ed.), *Transformasi Masyarakat Indonesia,* Jakarta: Kelompok Studi Proklamasi, 1986

Esposito, John L. (ed.), *Dinamika Kebangunan Islam Watak, Proses, dan Tantangan,* Jakarta: Rajawali Pers, 1987

Fathurrahman, Oman, *TarekatSyatariyah di Minangkabau,* (Jakarta: Perdana Media Group, 2008, h. 46-47

Geertz, Clifford, *The Religion of Java*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1960

Gellner, Ernest, *MoslemSociety*, Cambridge, Inggris: Cambridge University Press, 1981

Hidayat, Komaruddin, dan Muhammad Wahyuni Nafis, *Agama Masa Depan Perspektif Filsafat Perenial,* Jakarta: Paramadina, 1995

____, Komaruddin, "Arti Tasawuf Untuk Dunia Modern", *Tasawuf,* Yayasan Wakaf Paramadina, t.th,

____, Komaruddin, *Psikologi Kematian, Mengubah Ketakutan Menjadi Optimisme,* Jakarta: Hikmah, 2006, cet. Ke-6

Howell Julia d., "Pola Kelembagaan Sufisme..., h. 4, atau bandingkan dengan Muslim Abdurrahman, *Tempo*, No. 8 Tahun XXI, Tanggal 20 April 1991

____,Julia d., "Pola Kelembagaan Sufisme: Model, Organisasi, Jaringan dan Aktifitasnya," *Makalah*, Laporan Pelaksanaa Seminar Perkotaan, Departemen Agama RI, Badan Penelitian dan Pengembangan Agama Jakarta, 2000, h. 4

____, Julia d., "Sufisme dan Islam Liberal", dalam Komaruddin Hidayat & Ahmad Gaus AF, (editor), *Islam Negara & Civil Society Gerakan dan Pemikiran Islam Kontemporer,* Jakarta: Paramadina, 2005

Kartanegara, Mulyadhi, *Menyelami Lubuk Tasawuf,* Jakarta: Erlangga, 2006

Latif, Yudi, dan Idi Subandy Ibrahim, "Kekerasan" Spritual Dalam Masyarakat Pasca Modern"*UlumulQur'an*, No. 3, vol. V, Tahun. 1994

Madjid, Nurcholish, "Pesantren dan Tarekat", dalam *Pesantren,* No. IX, LP3ES, 1972, h. 76

____, Nurcholish, *Islam Kemoderenan dan Keindonesiaan,* Edisi Baru,Bandung: Mizan, 2008

Mubarak, Achmad, "Relevansi Tasawuf Dengan Problem Kejiwaan Manusia Modern, dalam, *Manusia Modern Mendamba Allah*, Ahmad Najib Burhani (ed.), Bandung: IIMaN, 2002

Nasr, Seyyed Hossein, *Islam and The Plight of Modern Man,* (Longman London And New York, 1975

Noer,Deliar, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, Jakarta: LP3ES, 1980

Noer,Kautsar Azhari, "Mempersoalkan "Sufisme Urban" Sebuah Catatan Sederhana", *Makalah,* Seminar dengan tema "Sufisme Urban: Gairah Spiritual atau Eskapisme?", HimpUnan Mahasiswa Program Studi Agama dan Filsafat (HIMAF) Universitas Paramadina Jakarta, tanggal 21-22 Januari 2009

Nurbakhsh,Javad, "Ciri-ciri Khas Utama Sufisme dalam Periode Awal Islam", dalam, Leonard Lewisohn (ed.), *Warisan Sufi Sufisme Klasik dari Permulaan Hingga Rumi (700-1300),* Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2003

Pradana Boy ZTF, "Agama Baru" dan Kebebasan Beragama,*Artikel*, diakses dari www.lkassurabaya.blogspot.com, tanggal 12 Februari 2008

Pranowo,Bambang, ”Tarekat dan Prilaku Ekonomi”, *Pesantren*, No. 1/vol. IX/1992

Rahman, Fazlur, *Islam,* terjemahan Ahsin Mohammad dari,*Islam,* (Bandung: Pustaka, 1997

Rahman, Hassan, “Tradition and Modernism between Continuity and Discontinuity: Posible Models and Historical Options”, dalam Syed Farid Alatas dkk., (editor), *Asian Journal of Social Science,* vol. 33, no. 3, th. 2005

Rahmat, Jalaluddin, *Tempo*, no. 8, Tahun XXI, Tanggal 20 April 1991

Smith, Wilfred, *Memburu Makna Agama Kita,* terjemahan: Landung Simatupang, *The Meaning and End of Religion*, Bandung: Mizan, 2004

Soedjatmoko, *Etika Pembebasan Pilihan Karangan Tentang: Agama, Kebudayaan, Sejarah dan Ilmu Pengetahuan*, Jakarta: LP3ES, 1996

Voll John O., “Contemporary Sufism”, Bruinessen and Howell (editor), *Sufisme and The Modern’,* h. 287

Menjadi PTAI Riset Berbasis Pesantren: Rancang Bangun Transformasi Paradigma Keilmuan STAI Al-Qolam Gondanglegi, Malang

Oleh: Muhammad Adib, M.Ag.

Dosen tetap STAI Al-Qolam Gondanglegi Malang; saat ini sedang menyelesaikan studi program doktor (S3) di Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Abstrak

Tulisan ini berbicara tentang master plan transformasi paradigma keilmuan STAI Al-Qolam Gondanglegi Malang sebagai "jiwa" dari transformasi kelembagaan yang sedang dirintisnya. Transformasi paradigma keilmuan yang dimaksud bertumpu kepada tiga konsep kunci, yaitu: (1) institusionalisasi riset sebagai basis akademik, (2) paradigma integrasi-interkoneksi keilmuan, dan (3) integrasi dengan nilai-nilai pesantren dan aswaja. Paradigma keilmuan yang sedang dirancang tersebut berjalan seiring dengan serta menjadi "jiwa" bagi transformasi kelembagaan STAI Al-Qolam yang sekarang sedang dirintis, yakni beralih status menjadi Institut Agama Islam (IAI) yang ditargetkan terwujud pada tahun 2015 serta menjadi Universitas Islam yang ditargetkan terealisir pada tahun 2025. Ikhtiar transformasi PTAI melalui dua ranah (transformasi paradigma keilmuan dan transformasi kelembagaan) tersebut dikristalisasi menjadi sebuah cita-cita visioner "Menjadi Universitas Islam Riset Berbasis Pesantren Terbaik se Jawa Timur pada Tahun 2030". Dengan visi tersebut, STAI Al-Qolam sebagai salah satu PTAI swasta yang berbasis pesantren diharapkan bisa memberikan konstribusi konstruktif bagi revitalisasi peran fungsional PTAI dan pesantren, tidak hanya sebagai pusat transformasi ilmu pengetahuan semata, melainkan juga sebagai agen transformasi sosial-budaya bagi kehidupan masyarakat dewasa ini dan di masa depan.

Kata Kunci: Transformasi Paradigma Keilmuan, PTAI Riset Berbasis Pesantren.

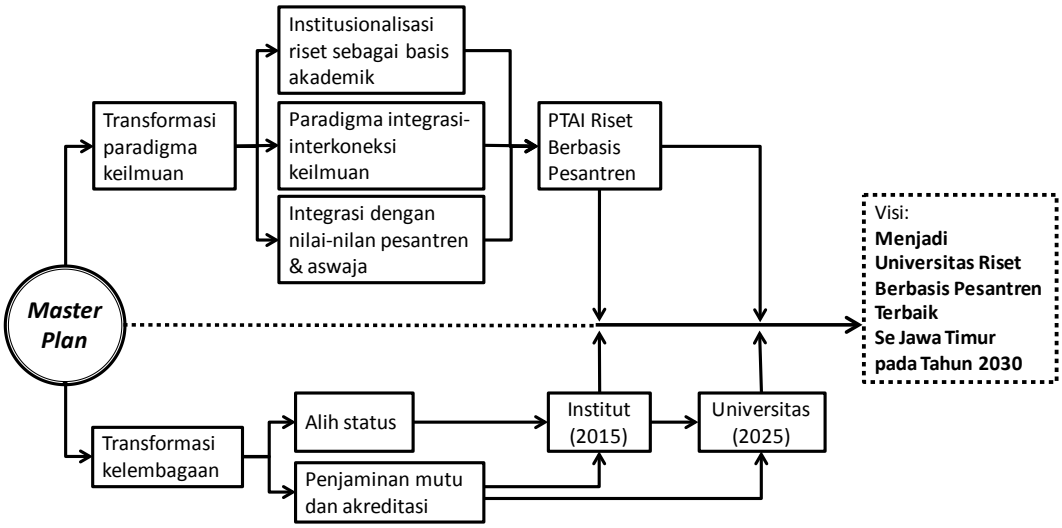
A. Latar Peristiwa

Periode tahun 2013-2014 merupakan babakan waktu terkini yang paling strategis bagi STAI Al-Qolam Gondanglegi Malang Jawa Timur, sebuah PTAI yang berlokasi di luar kawasan perkotaan (± 20 km ke arah selatan dari Kota Malang). Pada periode tahun tersebut, STAI Al-Qolam yang didirikan oleh komunitas pesantren pada tahun 1984[1720] itu menggagas sebuah rencana induk (*master plan*) transformasi PTAI secara mendasar, yakni transformasi paradigma keilmuan. Transformasi paradigma keilmuan ini digagas berjalan-seiring dengan transformasi kelembagaan yang mulai dirintis, yakni beralih status menjadi institut (ditargetkan selesai pada tahun 2015) dan universitas (ditargetkan tuntas pada tahun 2025). Transformasi paradigma keilmuan tersebut bertumpu kepada tiga konsep kunci—sebagaimana akan dijelaskan lebih gamblang nanti, yaitu: (1) institusionalisasi riset sebagai basis akademik, (2) paradigma integrasi-interkoneksi keilmuan, dan (3) integrasi dengan nilai-nilai pesantren dan aswaja. Tiga konsep kunci tersebut bermuara pada rumusan paradigma "PTAI riset berbasis pesantren".[1721] Sementara paradigma tersebut, ketika diakumulasikan dengan transformasi kelembagaan di atas, terkristalisasi menjadi sebuah rumusan visi: "Menjadi Universitas Islam Riset Berbasis Pesantren

1720 *Statuta STAI Al-Qolam Gondanglegi Malang Tahun 2007* (Malang: STAI Al-Qolam, 2007), hlm 12.

1721 Pencanangan "PTAI riset berbasis pesantren" memang bukan ide orisinal tulisan ini. STAI Mathaliul Falah di Pati, Jawa Tengah, telah beberapa tahun yang lalu menggagas visi "PTAI riset berbasis nilai-nilai pesantren". Meskipun terinspirasi oleh visi PTAI yang dikelola oleh keluarga besar K.H. Sahal Mahfud itu, tulisan ini sebetulnya bertitik tolak dari konteks dan lokalitas yang relatif berbeda, sehingga abstraksinya pun relatif berbeda.

Terbaik se Jawa Timur pada tahun 2030".[1722]



Gambar 1. Skema Master Plan Transformasi STAI Al-Qolam[1723]

Proses realisasi dua ranah transformasi tersebut dilaksanakan oleh dua tim yang dibentuk pada penghujung tahun 2013. Pertama adalah Tim Transformasi Paradigma Keilmuan yang bertugas merumuskan dan menghasilkan naskah akademik transformasi paradigma keilmuan STAI Al-Qolam, mulai dari rancang- bangun filsafat keilmuan, visi-misi-tujuan, profil lulusan, hingga ragam strategi pencapaiannya. Kedua adalah Tim Transformasi Kelembagaan yang bertugas merumuskan sekaligus merealisasikan (1) proyek alih status menjadi institut (ditargetkan selesai pada tahun 2015) dan universitas (ditargetkan tercapai pada tahun 2025), (2) penjaminan mutu akademik pada setiap jenjang tahapan alih status tadi. Sekalipun bergerak pada ranah yang berbeda, namun kedua tim terikat dalam jejaring komunikasi dan kerjasama pada sejumlah aspek tertentu, agar substansi dan proses kedua ranah transformasi bisa selaras satu sama lain, di satu sisi, serta sesuai dengan ragam standar mutu akademik sebuah institut dan universitas, di sisi yang lain.[1724]

Transformasi paradigma keilmuan adalah hal yang paling menarik dari seluruh aspek transformasi PTAI yang digagas dan dirintis oleh STAI Al-Qolam. Di mata sivitas akademika STAI Al-Qolam sendiri, transformasi paradigma keilmuan dinilai jauh lebih penting dan strategis. Transformasi kelembagaan menurut mereka harus berpijak di atas sebuah paradigma keilmuan yang memuat rancang-bangun filsafat keilmuan yang jelas. Tanpa hal itu, tegas mereka, maka transformasi kelembagaan atau alih status menjadi institut ataupun universitas tak akan bisa bermakna apa-apa selain alih status itu sendiri.[1725] Hal ini sejalan dengan skema pemikiran George R. Knight (1992) bahwa filsafat ilmu menyentuh ragam persoalan yang paling mendasar (*basic issues*) bagi kehidupan manusia, yaitu realitas (*reality*), kebenaran (*truth*), dan nilai (*value*)—disebut dengan ontologi, epistemologi, dan aksiologi. Dengan rumusan filsafat ilmu yang jelas, maka sebuah lembaga pendidikan dapat menentukan tujuan (*goals*)—biasanya disebut dengan visi dan misi—tertentu berikut rangkaian aksinya (sistem akademik dan manajemen kelembagaan). Sebaliknya, tanpa rumusan filsafat keilmuan yang jelas, suatu lembaga

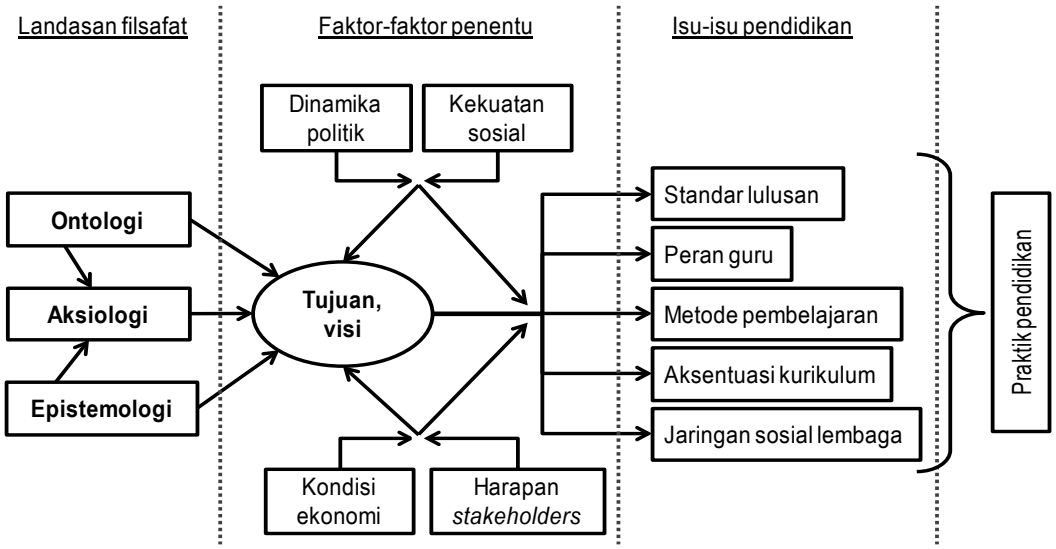
1722 *Draft Naskah Akademik Transformasi STAI Al-Qolam Menjadi "Universitas Islam Riset Berbasis Pesantren Terbaik se Jawa Timur pada Tahun 2030*" (Malang: STAI Al-Qolam, 2014).

1723 *Ibid*.

1724 *ToR Transformasi STAI Al-Qolam Menjadi "Universitas Islam Riset Berbasis Pesantren Terbaik se Jawa Timur pada Tahun 2030*", 29 Desember 2013.

1725 *Dokumen Diskusi Pusat Kajian dan Budaya STAI Al-Qolam*, 8 Oktober 2013.

pendidikan tidak akan bisa menentukan arah kebijakan akademik, menyusun kurikulum, mengevaluasi program, melakukan upaya tindak lanjut, dan begitu seterusnya.[1726]



Gambar 2. Skema Georg R. Knight tentang sentralitas posisi filsafat keilmuan[1727]

B. Konteks Transformasi

Seperti telah ditegaskan di muka, transformasi paradigma keilmuan menjadi "jiwa" dan titik tolak bagi transformasi kelembagaan yang dirintis oleh STAI Al-Qolam. Paradigma keilmuan yang ditawarkan adalah "PTAI riset berbasis pesantren". Gagasan ini pada dasarnya bermula dari pertimbangan penting bahwa PTAI dan pesantren merupakan dua pusat studi yang sebenarnya sama-sama sedang mengalami krisis paradigma. Keduanya sudah terlanjur dibesarkan dalam "jeratan" paradigma keilmuan yang bersifat dikotomis-atomistik antara ilmu dan agama, antara ilmu agama dan ilmu umum, dan begitu seterusnya.[1728] Pembedaan nomenklatur pendidikan antara sekolah dan madrasah, antara PTAI dan PTU, antara kewenangan Kementerian Agama dan Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, dan sebagainya, merupakan indikasi penting masih kuatnya paradigma keilmuan yang bersifat dikotomis-atomistik tadi. Itulah sebabnya, adanya fenomena "sintesa atau konvergensi antara pesantren dan perguruan tinggi",[1729] yakni bermunculannya perguruan tinggi yang didirikan oleh pesantren di berbagai daerah di Indonesia, sebenarnya tidak dengan serta-merta menyajikan jawaban yang mendasar terhadap persoalan krisis paradigma di atas.

Pertimbangan penting berikutnya dari gagasan paradigma "PTAI riset berbasis pesantren" adalah persoalan krisis relevansi sosial PTAI dan pesantren.[1730] Meminjam ungkapan David M. Malone (2010), kebanyakan PTAI dan pesantren saat ini cenderung menjadi "menata gading" (*ivory tower*) yang terlalu terfokus pada pengembangan keilmuan secara akadmik semata serta relatif abai terhadap kompleksitas

1726 George R. Knight, "Philosophy: The Most Useful of All Subjects", *The Journal of Adventist Education*, Volume 54, Nomor 03, Tahun 1992, hlm. 5.

1727 Diadaptasi dari: *Ibid*., hlm. 7.

1728 *Draft Naskah Akademik*. (Malang: STAI Al-Qolam, 2014).

1729 A. Malik Fadjar, "Sintesa Antara Perguruan Tinggi dan Pesatren: Upaya Menghadirkan Wacana Pendidikan Alternatif", dalam Nurcholish Madjid, *Bilik-bilik Pesantren: Sebuah Potret Perjalanan*, edisi baru (Jakarta: Dian Rakyat dan Paramadina, 2010), hlm. 121-129.

1730 *Draft Naskah Akademik*. (Malang: STAI Al-Qolam, 2014).

persoalan sosial yang dihadapi oleh masyarakat sekitarnya.[1731] Sebagai ilustrasi, predikat Kecamatan Gondanglegi—kawasan di mana STAI Al-Qolam berada—sebagai "kecamatan santri"[1732] ternyata tidak berbanding lurus dengan tingkat indeks pembangunan manusia (IPM) di Gondanglegi sendiri. Terbukti, berdasarkan data IPM Kabupaten Malang Tahun 2011, indeks pendidikan Kecamatan Gondanglegi masih cukup rendah (ranking ke-30 dari 33 kecamatan); berbanding terbalik dengan indeks daya belinya yang menduduki ranking ke-8.[1733] Data ini masih belum ditambah dengan ragam masalah sosial yang cukup akut di Gondanglegi. Sebut saja, misalnya, fakta bahwa Gondanglegi ternyata menjadi salah satu pusat peredaran narkoba dan minuman keras di Kabupaten Malang.[1734] Kenyataan ini tentu saja menjadi sebuah ironi, mengingat bahwa PTAI dan pesantren adalah dua pusat studi yang sama-sama berfungsi sebagai agen perubahan sosial; PTAI dengan konsep Tridharma Perguruan Tingginya, sementara pesantren dengan fungsinya sebagai lembaga pendidikan keagamaan dan lembaga sosial sekaligus.

Pertimbangan lainnya adalah pentingnya partisipasi aktif STAI Al-Qolam dalam trend global pendidikan tinggi dewasa ini, yaitu trend "perguruan tinggi riset" (*research universities*) sebagai "antitesis" trend umum "perguruan tinggi pengajaran" (*teaching universities*) selama ini.[1735] Trend inovatif yang bermula dari Amerika Serikat sejak pertengahan abad ke-20—terinspirasi oleh budaya riset universitas-universitas di Jerman abad ke-19—tersebut saat ini dicoba untuk ditiru oleh sejumlah universitas ternama di kawasan Eropa dan Asia Pasifik[1736]—termasuk Indonesia.[1737] Namun, hal penting yang perlu dicatat adalah bahwa "berpartisipasi aktif" dalam konteks ini bukanlah "menduplikasi" secara pragmatis. Mengapa, sebab trend *research universities* hingga saat ini sebenarnya masih dalam proses pencarian makna (*in search of meaning*), sebagai akibat dari sifat elitis hasil riset perguruan tinggi, di satu sisi, serta kuatnya orientasi pasar dan kepentingan ekonomi global dewasa ini—oleh J.C.E. Gutiérrez (2008) disebut dengan "kapitalisme kelembagaan" (*institutional capitalism*).[1738] Itulah sebabnya, "PTAI riset berbasis pesantren" bisa mengambil peran aktif dalam proses pencarian makna tadi, yakni sebagai paradigma alternatif dalam memaknai riset dari perspektif dan sistem nilai yang berbeda.

C. Tiga Konsep Kunci

Seperti telah ditegaskan di muka, bahwa paradigma keilmuan yang digagas oleh STAI Al-Qolam,

---

1731 David M. Malone, "Foreword", dalam Bo Göransson dan Claes Brundenius (ed.), *Universities in Transition: The Changing Role and Challenges for Academic Institutions*, ctk. I (New York, Dordrecht, Heidelberg, dan London: Springer, 2010), hlm. v.

1732 Predikat ini mengacu kepada jumlah pesantren di Kecamatan Gondanglegi. Hingga tahun 2009, terdapat tidak kurang dari 61 pesantren di kawasan ini. Jumlah ini sama dengan 23,73% dari jumlah total pesantren se kawasan Kabupaten Malang yang mencapai 257 pesantren. Lihat: *Direktori Pondok Pesantren Tahun 2008/2009*, http://pendis.kemenag.go.id (akses tanggal 9 September 2014). Data ini masuh belum menjangkau sejumlah pesantren baru yang berdiri sepanjang tahun 2010 hingga sekarang ini.

1733 Bappeda Kabupaten Malang, *Indeks Pembangunan Manusia Kabupaten Malang Tahun 2011* (Malang: Bappeda Kabupaten Malang, 2012), hlm. 79-80.

1734 Abdi Purnomo, "Enam Kecamatan di Malang Jadi Sarang Narkotika", *Tempo* (20 April 2007).

1735 *Draft Naskah Akademik*. (Malang: STAI Al-Qolam, 2014).

1736 Richard C. Atkinson dan William A. Blanpied, "Research Universities: Core of the US Science and Technology System", *Technology in Society*, Volume 30, Nomor 1, Bulan Januari 2008, hlm. 31 dan 41; Thomas J. Tighe, *Who's in Charge of America's Reserarch Universities?: A Blueprint of Reform* (New York: State University of New York Press, 2003), hlm. 1-18.

1737 Sebut saja, misalnya, Universitas Indonesia (UI) di Jakarta, ITB dan Universitas Padjadjaran di Bandung, UGM di Yogyakarta, dan ITS di Surabaya. Belakangan ini, Universitas Islam Negeri (UIN) mulai mendapatkan penguatan dari Kementerian Agama untuk bisa menjadi kampus internasional berbasis riset. Lihat: "Kemenag Dorong UIN Jadi Kampus Riset", http://www.m.koran-sindo.com, tanggal 11 November 2013 (akses tanggal 12 September 2014).

1738 J.C.E. Gutiérrez, "In the Pursuit of Becoming a Research University", *Disertasi* (Arizona: The University of Arizona, 2008), hlm. 33.

yakni "PTAI riset berbasis pesantren" bertumpu kepada tiga konsep kunci, yaitu (1) institusionalisasi riset sebagai basis akademik, (2) paradigma integrasi-interkoneksi keilmuan, dan (3) integrasi dengan nilai-nilai pesantren dan aswaja. Tiga konsep kunci tersebut sama sekali tidak bisa dilihat sebagai tiga entitas yang berdiri sendiri, melainkan saling-berkait satu sama lain serta membentuk sebuah paradigma distingtif STAI Al-Qolam yang kemudian terkristalisasi menjadi visi "Menjadi Universitas Islam Riset Berbasis Pesantren Terbaik se Jawa Timur pada tahun 2030".

1. Institusionalisasi Riset sebagai Basis Akademik

Sebagai konsep kunci pertama, institusionalisasi riset sebagai basis akademik melalui paradigma "PTAI riset berbasis pesantren" merupakan bentuk kesadaran secara institusional (*institutional awareness*) STAI Al-Qolam tentang arti penting riset itu sendiri bagi kebangkitan dan kemajuan sebuah peradaban.[1739] Seperti dinyatakan oleh Souleymane Bachir Diagne (2010), tolok ukur kejayaan suatu peradaban terletak pada kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi atau "spirit riset ilmiah" (*the spirit of scientific inquiry*). Spirit inilah yang, menurut Diagne, yang menjadi salah satu faktor penentu begitu maju dan hegemoniknya peradaban Barat saat ini dalam percaturan kehiduan sosial, politik, dan budaya mulai masa *Renaissance* hingga saat ini.[1740] Semangat dan tradisi riset ilmiah itu pula yang pernah dimiliki oleh para ilmuwan Muslim era keemasan Islam (*the Islamic golden age*) pada kurun abad ke-7 hingga 13. Hal ini tercermin, misalnya, dari prinsip yang mereka junjung tinggi bahwa "tinta para ilmuwan lebih baik daripada darah para *syahīd*" (*midād al-'ulamā' khair min dimā' al-syuhadā'*).[1741] Dengan semangat dan tradisi tersebut, hasil-hasil riset para ilmuwan Muslim berhasil mewarnai perkembangan global ilmu pengetahuan dan teknologi ketika itu. Nama-nama tenar seperti al-Kindī (801-873), al-Farābī (870-950), Ibn al-Haytsam (965-1039), al-Bīrūnī (973-1048), Ibn Sīnā (980-1037), dan Ibn Rusyd (1126-1198) adalah sebagian kecil dari para ilmuwan Muslim yang telah menorehkan tinta emas kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi masa keemasan Islam. Topik riset mereka memanjang-melebar mulai dari kajian keislaman, sejarah, filsafat, ekonomi, hingga astronomi, fisika, biologi, kimia, dan kedokteran.[1742] Lebih dari itu, mereka bahkan bisa diposisikan sebagai "penyambung lidah" antara peradaban Yunani dan peradaban Barat modern. Hasil-hasil riset mereka telah memberikan inspirasi yang luar biasa bagi para ilmuan di Barat yang mendorong transformasi peradaban Barat.[1743]

Menempatkan riset sebagai basis akademik secara paradigmatik menuntut adanya rekonseptualisasi Tridharma Perguruan Tinggi. Dengan paradigma "PTAI riset berbasis pesantren", tiga pilar Tridharma Perguruan Tinggi (pengajaran, riset, dan pengabdian kepada masyarakat) sudah tidak berposisi sejajar lagi—seperti yang biasa dijumpai pada konsepsi konvensional selama ini. Riset menjadi basis bagi dua pilar lainnya saling-berkait satu sama lain dalam suatu pola relasi yang sinergis-mutualistik. Artinya, pilar pengajaran dan pengabdian kepada masyarakat harus memanfaatkan hasil-hasil riset (*research-based education and community service*). Selain itu, agar bisa mengena dan menjawab kebutuhan sosial dan akademik, maka tema-tema riset seyogyanya beranjak dari permasalahan dalam pengajaran

---

1739 *Draft Naskah Akademik*. (Malang: STAI Al-Qolam, 2014); *Dokumen Diskusi PKBB STAI Al-Qolam*, 8 Oktober 2013.

1740 Souleymane Bachir Diagne, *Islam and Open Society: Fidelity and Movement in the Philosophy of Muhammad Iqbal*, ctk. I, edisi Bahasa Inggris (Oxford: Codesria, 2010), hlm. 42.

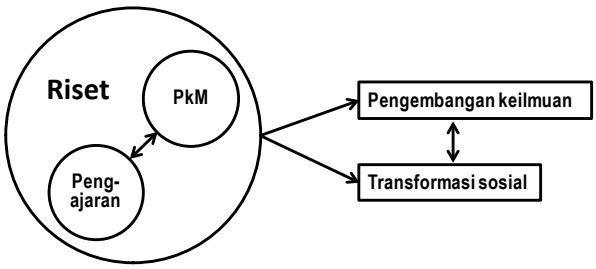
1741 Prinsip tersebut diadaptasi dari sebuah hadits Nabi saw. yang berstatus *hadīts marfū'*. Lihat: Vartan Gregorian, *Islam: A Mosaic, Not A Monolith* (New York: Carnegie Corporation of New York, 2003), hlm. 29.

1742 Ahmad Sidqi, "Potret Tradisi Riset Ilmuwan Islam Klasik", *Jurnal Mlangi: Media Pemikiran dan Budaya Pesantren*, Volume 1, Nomor 2, Juli-September 2013, hlm. 95-98.

1743 Nidhal Guessoum, *Islam's Quantum Question: Reconsiling Muslim Tradition and Modern Science*, edisi Bahasa Inggris, ctk. I (New York dan London: I.B.Tauris, 2011), hlm. xvi-xvii; Jonathan Lyons, *The House of Wisdom: How the Arabs Transformed Western Civilization* (London: Bloomsbury Publishing, 2009). Karena kuatnya keterkaitan tersebut, sejumlah intelektual di Barat bahkan mengajak Eropa bukan hanya mengakui dan berterima kasih atas jasa Islam terhadap Eropa, tetapi juga meluruskan ragam kesalahan yang telah diperbuat oleh Eropa selama berabad-abad. Dikutip dari: A. Qodry Azizi, *Melawan Globalisasi: Reinterpretasi Ajaran Islam (Persiapan SDM dan Terciptanya Masyarakat Madani*, ctk. V (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), hlm. 145.

dan pengalaman dalam pengabdian kepada masyarakat.[1744] Rekonseptualisasi seperti ini adalah absah adanya, mengingat Tridharma Perguruan Tinggi adalah sebuah konsep yang dinamis. Terbuka ruang yang leluasa bagi setiap perguruan tinggi untuk berinovasi sejauh tidak menghilangkan esensi dari tiga pilar yang dimuatnya.

Satu hal penting yang harus dicatat di sini adalah terkait dengan makna ideologis dari riset itu sendiri. Riset yang dimaksud dalam konteks paradigma "PTAI riset berbasis pesantren" ini riset yang berorientasi kepada—meminjam pemikiran Kuntowijoyo (1998)—tiga prinsip ilmu sosial profetik, yaitu humanisasi atau emansipasi (*al-amr bi al-ma'rūf*), liberasi (*al-nahy 'an al-munkar*), dan transendensi (*al-īmān bi Allāh*). Dengan orientasi humanisasi, riset bertujuan untuk membebaskan manusia dari segala bentuk belenggu dehumanisasi. Dengan orientasi liberasi, riset bertujuan untuk membebaskan manusia dari sistem pengetahuan, sistem sosial, sistem ekonomi, dan sistem politik yang membelenggu eksistensi dan martabat kemanusiaan. Sementara dengan orientasi transendensi—sebagai acuan utama bagi humanisasi dan liberasi, riset dimaknai sebagai ekspresi keimanan (ibadah) dalam wilayah ilmu pengetahuan serta dalam kapasitas manusia sebagai *khalīfah* Allah sw. di muka bumi.[1745] Dengan orientasi di atas, maka riset yang dilakukan oleh "PTAI riset berbasis pesantren" secara otomatis memiliki implikasi akademik dan praksis sekaligus. Secara akademik, riset bisa memberikan kontribusi bagi pengembangan ilmu dan pengetahuan, termasuk di dalamnya pengetahuan lokal (*local knowledge*) yang saat ini masih termarjinalisasi dalam arus besar wacana keilmuan dan tradisi akademik di perguruan tinggi. Sementara secara praksis, riset bisa mendorong transformasi sosial dalam konteks kehidupan masyarakat yang begitu kompleks dewasa ini. Implikasi akademik dan praksis ini juga tidak berdiri sendiri-sendiri, melainkan saling-berkait satu sama lain secara mutualistik.[1746]



Gambar 3. Konsep Baru Tridharma Perguruan Tinggi

2. Paradigma Integrasi-Interkoneksi Keilmuan

Paradigma "PTAI riset berbasis pesantren" STAI Al-Qolam secara tegas bertumpu kepada paradigma integrasi-interkoneksi keilmuan.[1747] Secara garis besar, paradigma ini terdiri atas dua kata kunci, yakni integrasi dan interkoneksi. Menurut Amin Abdullah, paradigma integrasi dan paradigma interkoneksi sedikit berbeda. Paradigma integrasi lebih berorientasi kepada "pencampuran" dan "peleburan", sementara paradigma interkoneksi lebih berorientasi kepada "pengakuran" dan "penjalinan

1744 Konsep baru Tridharma Perguruan Tinggi ini terinspirasi oleh paradigma yang dianut oleh Institut Studi Islam Fahmina (ISIF) Cirebon. Lihat: Marzuki Wahid, "Quo Vadis Intelektualisme PTAI?: Refleksi dan Tawaran Desain Akademik Islam Transformatif", *Makalah*, disampaikan pada Workshop Sehari tentang "Ilmu Sosial Transformatif dalam Bingkai Pengembangan Masyarakat Islam Fakultas Dakwah IAIN Sunan Ampel". (Surabaya: IAIN Sunan Ampel, 2 Juli 2012, hlm. 8.

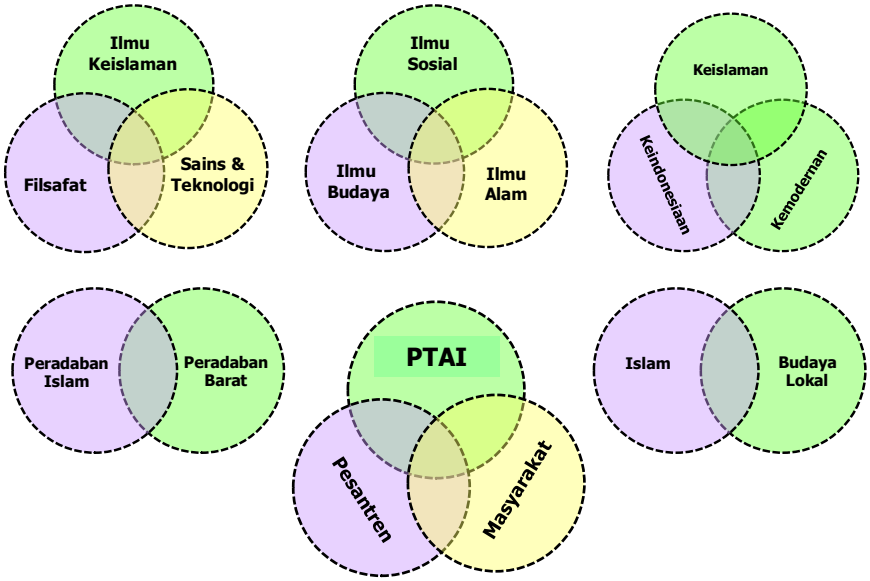
1745 Kuntowijoyo, "Ilmu Sosial Profetik: Etika Pengembangan Ilmu-ilmu Sosial", *Al-Jāmi'ah: Journal of Islamic Studies*, Nomor 61, Tahun 1998, hlm. 70-76.

1746 *Draft Naskah Akademik*. (Malang: STAI Al-Qolam, 2014).

1747 *Draft Naskah Akademik*. (Malang: STAI Al-Qolam, 2014).

kerjasama".[1748] Jika paradigma integrasi cenderung "meleburkan" dan "melumatkan" yang satu ke dalam yang lainnya, maka paradigma interkoneksi tetap mengakui keunikan dari tiap disiplin ilmu namun menegaskan hubungan saling-menyapa dan saling-membutuhkan antara satu dengan yang lain. Dengan demikian, paradigma integrasi-interkoneksi lebih mampu mengukur kemampuan diri sendiri (*modest*), lebih rendah hati (*humility*), dan lebih manusiawi (*human*) daripada paradigma "integrasi" *an sich*.[1749]

Secara ontologis, paradigma integrasi-interkoneksi keilmuan ini bertitik tolak dari asumsi ontologis bahwa—mengadaptasi penjelasan Amin Abdullah (2013)—suatu disiplin ilmu sama sekali tidak bisa berdiri sendiri tanpa merasa butuh bekerjasama dengan yang lainnya. Realitas kehidupan saat ini terlalu kompleks untuk bisa dijelaskan hanya oleh satu disiplin ilmu tertentu tanpa melibatkan disiplin ilmu lainnya. Asumsi ontologis seperti ini meniscayakan adanya prinsip bahwa antara berbagai disiplin ilmu (ilmu agama, ilmu sosial, ilmu alam, dan ilmu budaya), terjalin hubungan yang bercorak afirmatif, kompelemtatif, klarifikatif, verifikatif, korektif, maupun transformatif. Hal ini karena setiap disiplin ilmu pada dasarnya memang memiliki batas demarkasi yang jelas, namun tidak kaku. Garis batas tersebut memiliki pori-pori, sehingga ia dapat merembes ke dalam disiplin ilmu lainnya dan begitu pula sebaliknya (*semipermeable*).[1750] Watak saling merembes seperti ini sebenarnya tidak hanya berada pada ranah epistemologi keilmuan semata, melainkan juga pada ranah yang lebih luas, seperti antara agama dan budaya lokal, antara peradaban Islam dan peradaban Barat, antara keislaman, keindonesiaan, dan kemodernan, antara PTAI, pesantren, dan masyarakat, dan begitu seterusnya.



1748 Tentang pengertian masing-masing dari paradigma integrasi dan paradigma interkoneksi, baca: Akh. Minhaji, *Tradisi Akademik di Perguruan Tinggi*, ctk. I (Yogyakarta: SUKA Press, 2013), hlm. 84-85.

1749 M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*, ctk. III (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), hlm. vii dan 107. Paradigma yang menggunakan metafora "jaring laba-laba" ini kemudian menginspirasi kalangan akademisi UIN Sunan Gunung Jati Bandung yang kemudian menggunakan metafora "roda pedati" untuk menggambarkan paradigma interkoneksitas yang dibangunnya. Lihat: Http://www.uinsgd.ac.id, artikel "Nanat Fatah Natsir: Paradigma Wahyu Memandu Ilmu dalam Pembidangan Ilmu-Ilmu Keislaman", diunggah pada 25 Maret 2013 (akses tanggal 4 Juli 2013).

1750 Amin Abdullah, "Agama, Ilmu, dan Budaya: Paradigma Integrasi-Interkoneksi Keilmuan", *makalah*, disampaikan saat dikukuhkan menjadi anggota Akademi Ilmu Pengetahuan Indonesia (AIPI) tanggal 3 September 2013 (Yogyakarta: UGM, 2013), hlm. 9-13.

Gambar 4. Ilustrasi Watak Saling Merembes (*Semipermeable*) dalam Berbagai Ranah[1751]

Adanya watak saling merembes satu sama lain tersebut dikarenakan bahwa setiap disiplin ilmu pada prinsipnya memiliki sisi obyektif dan subyektif sekaligus. Sebuah teori, sebagai contoh, yang pada awalnya diyakini obyektif berdasarkan proses dan validitasnya. Namun, ia juga bisa menjadi subyektif ketika dikaitkan dengan subyektivitas sang penemu yang tidak akan pernah bisa bebas dari unsur-unsur subyektivitas dalam dirinya, atau juga ketika teori itu kemudian diyakini oleh orang atau kelompok lain sehingga menjelma menjadi keyakinan dan ideologi. Oleh karenanya, pergumulan antara sisi obyektif dan sisi subyektif tersebut harus disempurnakan menjadi *intersubjective testability*, yakni ketika semua komunitas keilmuan (*community of researchers*) dari berbagai disiplin keilmuan ikut bersama-sama berpartisipasi menguji tingkat kebenaran penafsiran dan pemaknaan data yang diperoleh sang penemu tadi. Dua watak (saling-merembes dan pergerakan dinamis sisi obyektif-subyektif-intersubyektif) di atas jelas meniscayakan adanya daya imajinasi yang kreatif (*creative imajination*) dari setiap ilmuwan. Artinya, seorang ilmuwan tak boleh berhenti untuk berpikir kritis, mempertanyakan, dan meramu ulang suatu disiplin ilmu tertentu, serta mendialogkannya dengan disiplin ilmu lain. Dengan begitu, setiap disiplin ilmu bisa selalu releban dengan realitas kehidupan yang semakin kompleks saat ini.[1752]

Berdasarkan asumsi ontologis di atas, maka paradigma "PTAI riset berbasis pesantren" STAI Al-Qolam secara epistemologis bertumpu kepada apa yang oleh M. Amin Abdullah (2006) disebut dengan "gerakan penyatuan" (*rapproachment*) atau "reintegrasi epistemologi keilmuan", baik yang terkait dengan sumber dan asal-usul (*origins*), cara (*methods*), dan tolok ukur kebenaran (*validities*) suatu pengetahuan. Terkait dengan sumber, asumsi dasar dari gerakan ini adalah pengakuan secara berimbang terhadap dua sumber pengetahuan, yaitu (1) pengetahuan yang berasal dari Tuhan (wahyu) dan (2) pengetahuan yang berasal dari manusia. Pengetahuan yang berasal dari Tuhan (wahyu) berwujud teks-teks Alqur'an dan al-Sunnah, sementara pengetahuan yang berasal dari manusia berwujud hasil penalaran akal, baik yang bersifat filosofis, empiris, maupun kontemplatif-intuitif. Reintegrasi epistemologi keilmuan yang oleh Amin Abdullah diistilahkan dengan "teoantroposentris" tersebut menghendaki adanya perubahan horison berpikir dari pola "diferensiasi" yang cenderung memisahkan antara agama dan sektor-sektor kehidupan lain, termasuk antara agama dan ilmu, menuju pola "dediferensiasi" yang menghendaki sebaliknya.[1753]

Dalam hal tolok ukur kebenaran (*validity*), paradigma "PTAI riset berbasis pesantren" STAI Al-Qolam juga tidak berpaling dari gagasan reintegrasi epistemologi keilmuan. Meminjam penegasan Amin Abdullah (2006), "PTAI riset berbasis pesantren" mempertautkan secara sinergis-mutualistik tiga nalar epistemologi dalam tradisi pemikiran Islam, yaitu (1) nalar epistemologi *bayānī* yang bersumber kepada teks serta bergantung kepada kedekatan antara teks wahyu (*nash*) dan realitas, (2) nalar epistemologi *burhānī* yang bersumber kepada realitas (alam, sosial, humanitas, maupun keagamaan) serta bertitik tekan pada pada penalaran logis, dan (3) nalar epistemologi *'irfānī* yang bersumber kepada pengalaman langsung (*direct experience*) serta bertumpu kepada penghayatan dan internalisasi *social skills* (empati, simpati, toleransi, *verstehen*).[1754] Meskipun sejarah pemikiran Islam telah mencatat konflik yang panjang di antara ketiga model nalar epistemologis tadi, gagasan reintegrasi epistemologi keilmuan justru beroreintasi untuk mengakurkan ketiganya, dengan asumsi dasar bahwa ketiganya sebenarnya memiliki keterbatasan masing-masing sehingga saling membutuhkan satu sama

---

1751 Muhammad Adib, "PTAI Riset Berbasis Pesantren", *makalah*, dipresentasikan dalam Diskusi Paradigma Keilmuan Pusat Kajian Bahasa dan Budaya (PKBB) STAI Al-Qolam pada tanggal 8 Oktober 2013, hlm. 17.

1752 Amin Abdullah, "Agama.", hlm. 13-20.

1753 Idem, *Islamic Studies*., hlm. 97-103 dan 237. Dalam ungkapan Ibn Rusyd (1126-1198) melalui gagasan "kebenaran ganda" (*double truth*)-nya, kebenaran pengetahuan yang berasal dari wahyu (agama) dan kebenaran yang berasal dari akal (filsafat, *hikmah*, *wisdom*) bisa diibaratkan sebagai "dua saudara sepersusuan" (*bosom sisters*) yang bersinergi satu sama lain (*in accord*). Lihat: Guessoum, *Islam's*., hlm. xix-xx.

1754.Amin Abdullah, *Islamic Studies*., hlm. 200-226.

lain. Pandangan tentang tolok ukur kebenaran seperti ini berarti meneguhkan sebuah pola pemikiran keagamaan yang bersifat *relatively absolute*. Cara pandang tersebut menggambarkan sebuah konsepsi tentang kebenaran pemahaman keagamaan yang tetap bergelayut kepada otoritas wahyu yang bersifat absolut seraya mengakui dengan lapang hati adanya potensi kelemahan dan kesalahan yang inheren dalam penafsiran.[1755]

Untuk itu, seperti ditegaskan oleh Amin Abdullah (2006), toloh ukur kebenaran yang dikaitkan dengan status "benar" dan "salah" sebetulnya sudah tidak begitu penting lagi. Tolok ukur yang lebih penting saat ini adalah yang terkait dengan implikasi dan konsekuensi dari sebuah pendapat seseorang atau kelompok, baik secara sosial, politik, ekonomi, maupun budaya.[1756] Dalam ungkapan al-Syāthibī (1328-1388), tolok ukur yang terkait dengan implikasi dan konsekuensi tersebut diistilahkan dengan prinsip "analisis dampak" (*i'tibār al-ma'āl*) melalui analisis sosiologis antara dampak positif (*mashlahah*) dan dampak negatif (*mafsadah*), dari suatu benda ataupun perbuatan. Logikanya, sekuat apapun argumen tekstual atau muatan kemaslahatannya, jika bisa membawa implikasi yang negatif secara sosial, politik, ekonomi, dan budaya, maka sebuah pendapat ataupun tindakan tertentu tidak absah untuk disebut "benar".[1757]

Bertitik tolak dari pandangan epistemologis di atas, maka secara metodologis seluruh kegiatan pembelajaran, riset, dan pengabdian kepada masyarakat yang dicanangkan oleh STAI Al-Qolam dengan paradigma "PTAI riset berbasis pesantren" lebih banyak bertumpu kepada pendekatan interdisipliner (*interdisciplinary approach*).[1758] Seperti dijelaskan oleh Amin Abdullah (1998), studi Islam dengan pendekatan interdisipliner harus melibatkan dengan serius tiga matra pendekatan sekaligus, yaitu (1) pendekatan linguistik-historis (*linguistic-historical approach*), (2) pendekatan teologis-filosofis (*theological-philosophical approach*), dan (3) pendekatan sosio-antropologis (*socio-anthropological approach*)—termasuk juga pendekatan ilmu sosial kritis. Hubungan antara tiga matra pendekatan tersebut harus bersifat "sirkular"—tidak semata-mata "paralel". Artinya, ketiganya harus berdialog dan bekerjasama antara satu dan yang lain sebagai tiga entitas yang berkait satu sama lain dalam kapasitasnya sebagai sebuah alat analisis yang terpadu (*unified tools of analysis*).[1759]

3. Integrasi dengan Nilai-Nilai Pesantren dan Aswaja

Konsep kunci ketiga ini terpatri pada dua kata terakhir ("berbasis pesantren") dari pernyataan paradigma (*paradigm statement*) "PTAI riset berbasis pesantren" yang dicanangkan oleh STAI Al-Qolam. Dalam konteks paradigma ini, istilah "pesantren" tidak dipahami sebagai lembaga, melainkan sebagai sebuah "tradisi agung" (*great tradition*) yang mencerminkan keislaman sekaligus keaslian Nusantara (*indigenous*) yang turut membentuk nilai-nilai luhur masyarakat Indonesia sejak masa Islamisasi paling awal (Wali Songo) hingga saat ini.[1760] Pemaknaan pesantren seperti ini sebenarnya berjangkar kuat kepada dimensi historis pesantren sendiri sebagai motor penggerak gerakan Islamisasi

---

1755 Cara pandang ini berbeda dengan (1) cara pandang bersifat *absolutely absolute* yang berujung kepada sikap kaku, *rigid*, tanpa kompromi, *absolute truth claim*, dan sebagainya), dan (2) cara pandang bersifat *absolutely relative* yang berujung kepada nihilisme, sekularisme, skeptisisme total, dan sebagainya. Lihat: Ibid., hlm. 81-91.

1756 *Ibid*., hlm. 258.

1757 Abū Ishāq al-Syāthibī, *Tahdzīb al-Muwāfaqāt fī Ushūl al-Ahkām*, ed. Muhammad ibn Husayn al-Jayzānī, ctk. I (Arab Saudi: Dār Ibn al-Jayzānī, 2000), hlm. 342.

1758 Menurut Rebecca L. Jessup (2007), pendekatan interdisipliner jauh lebih baik daripada pendekatan multidisipliner, karena lebih mampu untuk mengidentifikasi ragam kesenjangan (*gap*) dalam menangkap realitas atau fenomena tertentu. Lihat: Rebecca L. Jessup, "Interdisciplinary versus Multidisciplinary Care Teams: Do We Understand the Difference?", *Australian Health Review*, Volume 31, Nomor 3, Agustus 2007, hlm. 330-331.

1759 M. Amin Abdullah, "*Preliminary Remarks on the Philosophy of Islamic Religious Science*", *Al-Jāmi'ah: Journal of Islamic Studies*, Nomor 61, Tahun 1998, hlm. 17-18.

1760 *Draft Naskah Akademik*. (Malang: STAI Al-Qolam, 2014); *Dokumen Diskusi Pusat Kajian dan Budaya STAI Al-Qolam*, 8 Oktober 2013.

secara masif di Nusantara, terutama di Sumatera dan Jawa, sejak abad ke-13 hingga abad ke-14 (era Walisongo). Oleh Anthony Johns (1980), gerakan Islamisasi secara masif waktu itu disebut sebagai "peristiwa paling menakjubkan dalam sejarah Islam" (*the most remarkable events in the history of Islam*).[1761] Gerakan Islamisasi secara masif yang dimotori oleh Walisongo ketika itu dilakukan dengan apa yang dalam ilmu gerakan sosial modern disebut dengan "strategi kebudayaan" yang bertumpu kepada (1) akumulasi pengetahuan, (2) akumulasi ekonomi, (3) akumulasi politik, dan (4) akumulasi modal-budaya. Kombinasi akumulatif empat pilar strategi kebudayaan itulah yang membuat gerakan Islamisasi oleh Walisongo tidak hanya berhasil menjadikan Islam sebagai agama mayoritas di Nusantara, tetapi pada saat yang bersamaan juga berhasil membangun identitas kebudayaan Islam namun berakar kuat pada tradisi lokal.[1762]

Pemaknaan pesantren sebagai "tradisi agung" (*great tradition*) inilah yang kemudian—seperti ditegaskan oleh Martin van Bruinessen (1994)—menjadi titik pembeda antara pesantren yang berbasis tradisi, di satu pihak, dengan pesantren yang didirikan oleh kalangan modernis, reformis, ataupun fundamentalis.[1763] Pesantren sebagai "tradisi agung" inilah yang mengakar kuat di masyarakat serta melakukan proses transformasi sosial dengan ragam strategi kebudayaan yang berbasis keislaman, di satu sisi, serta mengakomodir lokalitas sosial-budaya, di sisi yang lain. Dari pesantren sebagai "tradisi agung" ini pula lahir nilai-nilai luhur pesantren dan aswaja (*ahl al-sunnah wa al-jamā'ah* (aswaja) yang berpengaruh besar dalam membentuk karakter bangsa ini. Nilai-nilai luhur tersebut tercakup dalam cara berpikir, cara bersikap, dan cara berperilaku, baik dalam konteks kehidupan personal, interaksi sosial, maupun visi kebangsaan.[1764] Sebut, saja, misalnya kecintaan terhadap ilmu, kepercayaan kepada berkah, keikhlasan, kerendah-hatian, kesederhanaan, kemandirian, kerelaan untuk menderita untuk mencapai tujuan (*tirakat*), penghormatan kepada orang tua dan guru, persaudaraan, kebersamaan, kesetiakawanan, kesediaan berkorban untuk orang lain, dan sebagainya.[1765] Sementara dalam konteks visi kebangsaan, "tradisi agung" pesantren mewariskan prinsip-prinsip aswaja, yaitu *tawassuth* (moderat), *i'tidāl* (proporsional), *tawāzun* (seimbang), *tasāmuh* (toleran), *rahamatan li al-'ālamīn* (menebar rahmat kepada seluruh alam semesta), dan *amar ma'ruf nahi munkar* (menegakkan kebenaran dan memberantas kebatilan).[1766]

Namun, pemaknaan "pesantren" sebagai "tradisi agung" di atas sama sekali tidak mengabaikan sama sekali makna pesantren sebagai lembaga. Artinya, pesantren sebagai lembaga pendidikan keagamaan saat ini rata-rata masih memiliki ragam kelemahan krusial, baik dalam hal metodologi, kemandirian ekonomi, maupun daya aksestabilitas terhadap kemajuan teknologi. Hal ini masih belum ditambah dengan fenomena krisis paradigma dalam kaitannya dengan relasi pesantren dengan masyarakat sekitarnya. Kebanyakan pesantren saat ini terlalu terfokus kepada kajian keilmuan *an sich*—itu pun dengan orientasi pengulangan (*qirā'ah mutakarrirah*)—sehingga terjadi penumpukan keilmuan yang

---

1761 Dikutip dari: Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kiai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia*, ctk. VIII (Jakarta: LP3ES, 2011), hlm. 35-36.

1762 Muhammad Mustafied, "Strategi Kebudayaan Walisongo: Bagaimana Implementasinya di Era Globalisasi-Neoliberalisme?", *makalah*, dipresentasikan pada acara Diskusi dan Bedah Buku *Atlas Walisongo* Karya Agus Sunyoto di STAI Al-Qolam Gondanglegi Malang, tanggal 25 Mei 2014, hlm. 1-2.

1763 Martin van Bruinessen, "Pesantren and Kitab Kuning: Maintenance and Continuation of a Tradition of Religious Learning", dalam Wolfgang Marschall (ed.), *Texts from the Islands: Oral and Written Traditions of Indonesia and the Malay World* (Berne: University of Berne, 1994), hlm. 121.

1764 *Draft Naskah Akademik*. (Malang: STAI Al-Qolam, 2014).

1765 Diintisarikan dari: Abdul Mughits, *Kritik Nalar Fiqh Pesantren*, ctk. I (Jakarta: Kencana, 2008), hlm. 137-138; A. Rofik dkk., *Pemberdayaan Pesantren: Menuju Kemandirian dan Profesionalisme Santri dengan Metode Daurah Kebudayaan*, ctk. II (Yogyakarta: LKiS, 2012), hlm. 44; Abd. Halim Soebahar, *Modernisasi Pesantren: Studi Transformasi Kepemimpinan Kiai dan Sistem Pendidikan Pesantren*, ctk. I (Yogyakarta: LKiS, 2013), hlm. 44-47.

1766 Disaripatikan dari: Said Aqil Siraj, *Tasawuf sebagai Kritik Sosial: Mengedepankan Islam sebagai Inspirasi, bukan Aspirasi*, ctk. I (Bandung: Mizan, 2006), hlm. 428; Abd A'la, *Pembaruan Pesantren*, ctk. I (Yogyakarta: LKiS, 2006), hlm. 87; Ali Maschan Moesa, *Nasionalisme Kiai: Konstruksi Sosial Berbasis Agama*, ctk. I (Yogyakarta: LKiS, 2007), hlm. 101.

kemudian dianggap sebagai hasil yang final (*taken for granted*). Selain itu, kebanyakan pesantren saat ini cenderung isolatif dari masyarakat sekitarnya serta mulai kehilangan komitmen transformasi sosialnya.[1767] Dalam konteks ini, salah satu misi STAI Al-Qolam dalam kaitannya dengan pernyataan visi "berbasis pesantren" berbunyi: "Mengkontekstualisasikan penguatan relevansi pesantren, baik pada ranah sosial maupun akademis-intelektual". Misi ini merupakan upaya untuk mewujudkan visi menjadi universitas Islam yang mampu meningkatkan kualitas pesantren, baik dalam kapasitasnya sebagai lembaga pendidikan keagamaan maupun sebagai lembaga sosial.[1768] Misi ini relevan dengan orientasi profetik dari riset yang digagas oleh STAI AL-Qolam melalui paradigma "PTAI riset berbasis pesantren". Dengan orientasi profetik tersebut, riset yang dikembangkan oleh STAI Al-Qolam tidak hanya bertujuan untuk pengembangan keilmuan secara akademik semata, melainkan juga mendorong transformasi sosial dalam konteks kehidupan masyarakat yang begitu kompleks dewasa ini, inklusif di dalamnya pesantren dalam maknanya sebagai lembaga. Hal ini penting untuk dicatat, sehingga paradigma "berbasis pesantren" yang digagas oleh STAI Al-Qolam tetap mengedepankan misi transformatif serta tidak terjebak pada "romantisme sejarah" yang hanya menunjukkan kebesaran simbolis.

D. Ilustrasi Operasional

Paradigma "PTAI riset berbasis pesantren" seperti telah dijelaskan di atas pada akhirnya dikristalisasi menjadi visi STAI Al-Qolam:

"Menjadi Universitas Islam Riset Berbasis Pesantren Terbaik se Jawa Timur pada Tahun 2030".[1769]

Mengapa, sebab unsur-unsur yang termuat di dalamnya sudah memenuhi definisi dari sebuah visi, yaitu—seperti dikatakan oleh Ralph D. Stacey (1993)—"gambaran keadaan masa depan (*a picture of s future state*) yang realistis, kredibel, atraktif, dan inspiratif serta mampu memotivasi semua elemen sebuah organisasi untuk mencapainya".[1770] Perumusan visi STAI Al-Qolam berdasarkan paradigma "PTAI riset berbasis pesantren" merupakan langkah operasional paling awal dan strategis untuk membangun apa yang oleh Jenkins dan Healey (2005) disebut dengan "kesadaran institusional" (*institutional awareness*) tentang sentralitas posisi riset sebagai basis akademik, sehingga seluruh sivitas STAI Al-Qolam bisa termotivasi untuk terlibat secara aktif dalam aspek perencanaan strategis yang diperlukan berikut realiasinya.[1771] Tentu saja, seperti disinggung oleh George R. Knight (1992), paradigma keilmuan memang bukan satu-satunya faktor penentu (*the sole determinant*) dalam merumuskan sebuah visi. Masih ada faktor penentu lain yang tidak bisa dikesampingkan, seperti dinamika politik, modal sosial, kondisi ekonomi, dan harapan *stakeholders*.[1772] Itulah sebabnya, untuk merumuskan visi di atas, STAI Al-Qolam telah melakukan berbagai kegiatan pertemuan, diskusi, sarasehan, dan workshop yang tidak hanya menghadirkan tenaga ahli semata, melainkan juga melibatkan semua unsur *stakeholders* terkait, mulai dari sivitas akademika (pejabat struktural, dosen, karyawan, dan mahasiswa), alumni, wali mahasiswa, tokoh masyarakat, hingga masyarakat pengguna lulusan.[1773]

Perumusan visi STAI Al-Qolam berdasarkan paradigma "PTAI riset berbasis pesantren" memang berimplikasi keharusan adanya perubahan yang cukup mendasar dalam sistem akademik STAI Al-

---

1767 Sudirman Tebba, "Dilema Pesantren: Belenggu Politik dan Pembaharuan Sosial", dalam M. Dawam Rahardjo (ed.), *Pergulatan Dunia Pesantren: Membangun dari Bawah*, ctk. I (Jakarta: P3M, 1985), hlm. 281.

1768 *Draft Naskah Akademik*. (Malang: STAI Al-Qolam, 2014).

1769 *Ibid*.

1770 Ralph D. Stacey, *Strategic Management and Organisational Dynamics: The Challenge of Complexity to Ways of Thinking about Organisations*, ctk. VI (Harlow: Edinburgh Gate, 2011), hlm. 83.

1771 Alan Jenkins dan Mick Healey, *Institutional Strategies to Link Teaching and Research*, ctk. I (York: The Higher Education Academy, 2005), hlm. 25.

1772 Knight, "Philosophy.", hlm. 7.

1773 *Dokumen Kegiatan Pusat Kajian Bahasa dan Budaya STAI Al-Qolam Tahun 2013/2014* (Malang: STAI Al-Qolam, 2014).

Qolam. Dalam hal ini, tulisan ini akan mengilustrasikan dua hal saja yang dianggap paling penting serta telah dilakukan oleh STAI Al-Qolam sekalipun masih dalam tahap awal. Dua hal tersebut adalah (1) perumusan tujuan (*goals*) dari visi berdasarkan paradigma "PTAI riset berbasis pesantren" berikut (2) perumusan kerangka kurikulum sebagai salah satu aspek strategi pencapaiannya (*actions*).

1. Perumusan Tujuan (*Goals*)

Berdasarkan visi yang berpijak di atas paradigma "PTAI riset berbasis pesantren" di atas, maka penyelenggaraan pendidikan STAI Al-Qolam bertujuan mencapai hal-hal sebagai berikut:

1. Tujuan Umum
   a. Terciptanya sistem pengolaan lembaga pendidikan tinggi yang berkualitas, profesional, transparan, dan akuntabel.
   b. Terbentuknya masyarakat ilmiah yang bertakwa, berkepribadian luhur sesuai dengan nilai-nilai pesantren dan aswaja, berwawasan keilmuan yang integratif-interkonektif, dan berpola pikir yang kritis dan kreatif.
   c. Tercapainya kualitas kegiatan pendidikan dan pembelajaran yang berbasis riset serta bertumpu kepada paradigma keilmuan integrasi-interkoneksi dan pendekatan interdisipliner.
   d. Tercapainya kualitas kajian dan riset sebagai basis akademik yang berorientasi kepada humanisasi, liberasi, dan transendensi.
   e. Tercapainya kualitas pengabdian kepada masyarakat yang berorientasi kepada konservasi kebudayaan lokal, serta kepada penguatan kemandirian masyarakat pada aspek kehidupan sosial, ekonomi, politik, dan budaya.
   f. Terlaksananya pengembangan tradisi keilmuan pesantren yang mampu memperkuat kapasitas transformasinya dalam melestarikan tradisi, di satu sisi, dan mengakomodir modernitas, di sisi yang lain.
2. Tujuan Khusus; terciptanya sarjana Islam santri yang:
   a. Bertakwa dan berkepribadian luhur sesuai dengan nilai-nilai pesantren dan aswaja.
   b. Berwawasan keilmuan yang integratif-interkonektif serta berpola pikir yang kritis, kreatif, dan inovatif dalam mengembangkan ilmu pengetahuan dan teknologi serta tradisi pesantren.
   c. Memiliki kepekaan sosial untuk melakukan pemberdayaan dan pengembangan masyarakat sekitarnya.
   d. Memiliki kompetensi utama yang menjadi konsentrasi keahlian program studi.[1774]

Hal terpenting dari pernyataan tujuan (*statement of goals*) di atas adalah tujuan khusus yang berkaitan dengan profil lulusan seperti apa yang ingin dihasilkan oleh STAI Al-Qolam dengan paradigma "PTAI riset berbasis pesantren" yang dibangunnya. Dari tujuan khusus itu, bisa dipahami bahwa STAI Al-Qolam melalui paradigma "PTAI riset berbasis pesantren" yang dibangun dan dikembangkannya bertujuan untuk menghasilkan "sarjana santri" sebagai sosok intelektual yang bisa diposisikan sebagai "intelektual publik" (*public intellectual*), yaitu—seperti dinyatakan oleh Azyumardi Azra (2005)—"sosok intelektual yang selalu bergerak keluar dari kungkungan minat intelektual yang sempit, memberikan perhatian dan kepedulian yang besar kepada masalah-masalah publik, dan menjadi pembawa suara moral dan etis bagi publik". Kebalikan dari intelektual publik adalah "intelektual privat"

1774 *Draft Naskah Akademik*. (Malang: STAI Al-Qolam, 2014).

(*privat intellectual*) yang cenderung sibuk dan puas dengan dunia intelektualnya sendiri.[1775] Intelektual publik juga dikarakterisasi oleh Amin Abdullah (2006)—meskipun tidak secara eksplisit menyebut term tersebut—sebagai sosok intelektual yang dalam kapasitas dan profesi apapun tidak terkurung dalam "sangkar profesi yang terpisah dari masyarakat" (*isolated profession*), melainkan juga dituntut untuk sekaligus berfungsi sebagai penggagas dan pelopor transformasi sosial dengan muatan etik yang memihak kalangan *mustadh'afin* dan lingkungan yang sehat.[1776]

2. Perumusan Kerangka Kurikulum

Hal kedua dari ilustrasi operasional paradigma "PTAI riset berbasis pesantren" STAI Al-Qolam adalah terkait dengan desain kurikulum sebagai salah satu bentuk "strategi kebudayaan" untuk mencapai tujuan (*goals*) di atas. Melalui serangkaian kegiatan workshop pada awal tahun 2014, STAI Al-Qolam merumuskan desain Kurikulum "PTAI riset berbasis pesantren"[1777] yang berbeda secara mendasar dengan, misalnya, pedoman kurikulum yang diterbitkan oleh Kopertais Wilayah IV Surabaya. Dalam konteks sistem pendidikan nasional, mendesain kurikulum sendiri yang distingtif sesuai dengan paradigma keilmuan yang dianut adalah absah adanya. Mengapa, sebab Peraturan Pemerintah Nomor 19 Tahun 2005 tentang Standar Nasional Pendidikan telah memberi kebebasan penuh kepada perguruan tinggi untuk mengembangkan sendiri kurikulumnya, mulai dari kerangka dasar, struktur kurikulum, sebaran mata kuliah, silabusnya, hingga desain pembelajarannya.

Penting untuk dicatat bahwa rumusan kurikulum "PTAI riset berbasis pesantren" STAI Al-Qolam bertumpu di atas prinsip "pembudayaan riset sedini mungkin".[1778] Sekedar ilustrasi, universitas-universitas riset di Amerika Serikat bertumpu kepada prinsip "tahun pertama berbasis riset" (*inquiry-based freshman year*). Dengan prinsip ini, mahasiswa pada tahun pertama telah diperkenalkan dengan horison baru, cara berpikir kritis, dan metodologi riset yang memberi mereka "sensasi petualangan belajar" (*a sense of the adventure of learning*). Hal ini tentu saja berbeda dengan universitas konvensional yang mengisi tahun pertama belajar dengan program pengulangan (*remediation programs*), di mana materi yang diajarkan sebenarnya sudah pernah dipelajari oleh mahasiswa pada jenjang-jenjang pendidikan sebelumnya. Selanjutnya, pengalaman belajar tahun pertama yang berbasis riset tersebut kemudian diperkuat pada tahun-tahun belajar berikutnya, dengan ragam kegiatan akademik yang banyak bertumpu kepada model pembelajaran berbasis riset (*inquiry-based learning*), pembelajaran kolaboratif (*collaborative learning*), pendekatan interdisipliner (*interdisciplinary approach*), dan pengalaman menulis dan berbicara (*writing and speaking expectations*). Pada akhirnya, seluruh proses belajar ditutup dengan tugas akhir (*capstone experience*) kulminasi seluruh pengalaman belajar berbasis riset yang telah dirasakan sejak tahun pertama.[1779]

Dengan prinsip "pembudayaan riset sedini mungkin", maka perumusan kurikulum STAI Al-Qolam dengan paradigma "PTAI riset berbasis pesantren" secara garis besar bisa digambarkan sebagai berikut. Pada semester I dan II, mahasiswa menerima sejumlah mata kuliah yang bisa disebut sebagai "Rumpun Perspektif"[1780] yang memuat semacam pengantar paradigmatik serta memberikan cakrawala baru dan

---

1775 Azyumardi Azra, *Dari Harvard sampai Makkah*, ctk. I (Jakarta: Penerbit Republika, 2005), hlm. 199.

1776 Amin Abdullah, *Islamic Studies*., hlm. 401. Dalam konteks ini, intelektual publik sebagai kebalikan intelektual privat bisa disejajarkan—meski tidak bisa sepenuhnya disamakan—dengan intelektual organik *vis a vis* intelektual tradisional gagasan Antonio Gramsci (1971) atau juga intelektual amatir (*amateurism*) *vis a vis* intelektual profesional (*professionalism*) tawaran Edward W. Said (1993). Lihat: Edward W. Said, *Representations of the Intellectual: The 1993 Reith Lectures*, ctk. I (New York: Vintage, 1994), hlm. 11 dan 82-83.

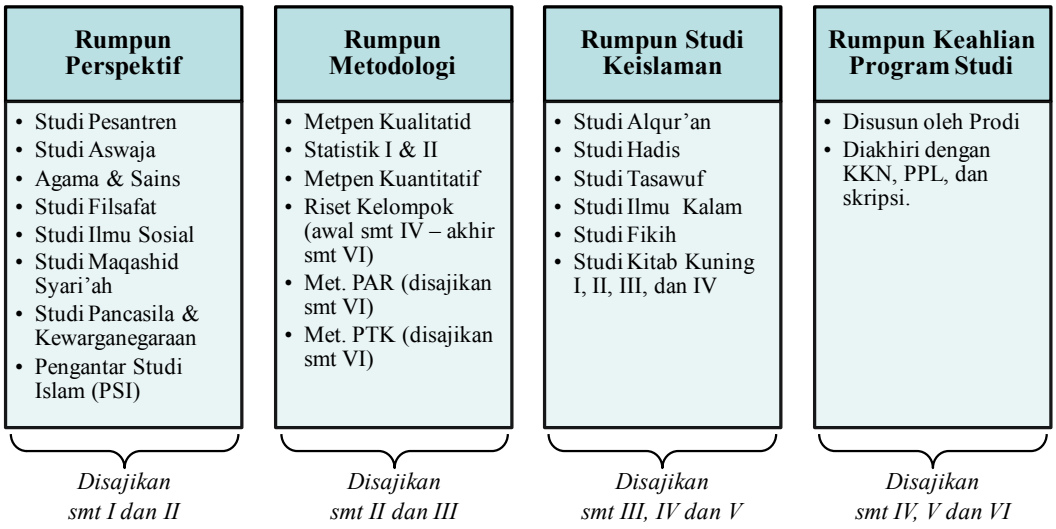
1777 *Dokumen Workshop Kurikulum "PTAI Riset Berbasis Pesantren" STAI Al-Qolam Tahun 2014* (Malang, STAI Al-Qolam, 2014).

1778 *Ibid*.

1779 The Boyer Commission on Educating Undergraduates in the Research University, *Reinventing Undergraduate Education: A Blueprint For America's Research Universities* (York: State University Press, 1998), hlm. 19-28.

1780 Penyebutan "Rumpun Mata Kuliah Perspektif" dalam hal ini mengambil inspirasi dari rumusan kurikulum Institut

pencerahan pemikiran bagi mahasiswa agar bisa mengenal dan merefleksikan secara kritis realitas kehidupan di mana mereka berada. Mata kuliah yang termasuk rumpun ini adalah Agama dan Sains, Studi Pesantren (*pesantren studies*), Studi Aswaja, Studi *Maqāshid al-Syarī'ah*, Studi Pancasila dan Kewarganegaraan, Studi Filsafat, Studi Ilmu Sosial, dan Pengantar Studi Islam (PSI). Pada semester II dan III, mahasiswa menerima mata kuliah "Rumpun Metodologi", meliputi semisal Metodologi Penelitian Kualitatif, Statistik I dan II, dan Metodologi Penelitian Kuantitatif. Rumpun ini kemudian dilanjutkan dengan (1) riset kelompok mulai awal semester IV hingga akhir semester VI di bawah bimbingan dosen mata kuliah metodologi dan dosen lain yang ditunjuk oleh Program Studi, dan (2) Metodologi PAR dan Metodologi Penelitian Tindakan Kelas (PTK) pada semester VI. Setelah memiliki cakrawala berpikir dan kemampuan analisis, maka mahasiswa mulai semester IV hingga VI menerima mata kuliah (1) "Rumpun Studi Keislaman", meliputi Studi Alqur'an, Studi Hadits, Studi Ilmu Kalam, Studi Tasawuf, Studi Fikih, dan Studi Kitab Kuning I hingga IV (Studi Kitab Kuning I dan II difokuskan kepada kajian teks, Studi Kitab Kuning III pada *bibliographical review*, sementara Studi Kitab Kuning IV pada kajian khazanah Nusantara), dan (2) "Rumpun Keahlian Program Studi", mulai dari teori hingga praktik.[1781]



Gambar 5. Desain Kurikulum "PTAI Riset Berbasis Pesantren"

E. Penutup

Dari seluruh uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa transformasi paradigma keilmuan STAI Al-Qolam menjadi "PTAI riset berbasis pesantren" merupakan sebuah "mimpi" (*dream*); bukan "khayalan", melainkan "cita-cita" yang kemudian dikristalisasi menjadi sebuah visi. Semua itu berangkat dari sebuah kesadaran kolektif dan institusional tentang (1) arti penting riset bagi kebangkitan dan kemajuan peradaban, (2) urgensi paradigma keilmuan progresif yang mampu melampaui paradigma dikotomis-atomistik yang begitu dominan saat ini, dan (3) sentralitas reaktualisasi, internalisasi, dan integrasi nilai-nilai luhur pesantren dan aswaja ke dalam seluruh aspek dan dimensi dunia akademik STAI Al-Qolam. Dengan paradigma tersebut, STAI Al-Qolam kemudian merumuskan sebuah visi "Menjadi Universitas

Studi Islam Fahmina (ISIF) Cirebon Jawa Barat, meskipun dilakukan sejumlah modifikasi sesuai dengan lokalitas yang berbeda. Lihat: Marzuki Wahid, "Quo Vadis.", hlm. 11-12.

1781 *Draft Kurikulum "PTAI Riset Berbasis Pesantren" STAI Al-Qolam Tahun 2014* (Malang, STAI Al-Qolam, 2014).

Islam Riset Berbasis Pesantren Terbaik se Jawa Timur pada Tahun 2030" berikut ragam strategi dan kebijakan akademik untuk merealisasikannya.

Apa yang diilustrasikan oleh tulisan ini jelas masih merupakan proses awal semata dari rangkaian upaya sivitas akademika STAI Al-Qolam merealisasikan visi mereka. Masih banyak hal lain yang harus dilakukan untuk benar-benar menjadi *research university*, terlebih-lebih yang berdistingsi basis pesantren. Sebut saja, misalnya, (1) konsolidasi akademik, di antaranya meliputi riset, fasilitas pembelajaran, dan penerbitan, (2) konsolidasi administrasi dan manajemen, di antaranya mencakup kualitas SDM, etos kerja, rasa memiliki (*sense of belonging*), dan sebagainya, (3) konsolidasi pengembangan kelembagaan, baik struktural maupun non-struktural (4) konsolidasi bidang kerjasama (*networking*).[1782] Melakukan semua itu tentu tidak akan mudah. Akan dijumpai berbagai kendala, di samping ragam kelemahan yang dimiliki selama ini. Namun, semua kelemahan yang dimiliki serta ragam kendala yang akan dihadapi bukan sebuah alasan bagi STAI Al-Qolam untuk meraih "mimpi"-nya itu. Usaha tanpa kenal lelah secara terus-menerus, dengan memanfaatkan secara optimistik segala kekuatan (*strengths*) dimiliki dan peluang (*opportunities*) yang ada, adalah kunci terpenting untuk meraihnya. Adalah relevan untuk ditulis di sini, judul inspiratif sebuah buku motivasi yang ditulis oleh Norman Vincent Peale, yakni *You Can, if You Think You Can* (1987).

Pada akhirnya, harus diakui bahwa tulisan ini masih terlalu jauh dari sempurna. Di sana-sini masih banyak kelemahan dan kekurangan yang tentu saja perlu dicermati secara kritis-konstruktif. Namun, terlepas dari itu semua, semoga tulisan ini bisa menjadi inspirasi bagi siapapun yang membacanya, terutama yang sedang merasa "gelisah" terhadap realitas dunia pendidikan kita saat ini. *Āmīn*. *Wallāhu a'lam bis-shawāb*

DAFTAR PUSTAKA

A'la, Abd. 2006. *Pembaruan Pesantren*. Ctk. I. Yogyakarta: LkiS.

Adib, Muhammad. "PTAI Riset Berbasis Pesantren". *Makalah*. Dipresentasikan dalam Diskusi Paradigma Keilmuan Pusat Kajian Bahasa dan Budaya (PKBB) STAI Al-Qolam, tanggal 8 Oktober 2013.

Amin Abdullah, M. 1998. "*Preliminary Remarks on the Philosophy of Islamic Religious Science*". *Al-Jāmi'ah: Journal of Islamic Studies*. Nomor 61, Tahun 1998.

_____. 2012. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi: Pendekatan Integratif-Interkonektif*. Ctk. III. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

_____. 2013. "Agama, Ilmu, dan Budaya: Paradigma Integrasi-Interkoneksi Keilmuan". *Makalah*. Disampaikan saat dikukuhkan menjadi anggota Akademi Ilmu Pengetahuan Indonesia (AIPI), tanggal 3 September 2013. Yogyakarta: UGM.

Atkinson, Richard C., dan William A. Blanpied. "Research Universities: Core of the US Science and Technology System". *Technology in Society*. Volume 30, Nomor 1, Bulan Januari 2008.

Azra, Azyumardi. 2005. *Dari Harvard sampai Makkah*. Ctk. I. Jakarta: Penerbit Republika.

Bappeda Kabupaten Malang. 2012. *Indeks Pembangunan Manusia Kabupaten Malang Tahun 2011*. Malang: Bappeda Kabupaten Malang.

Bruinessen, Martin van. 1994. "Pesantren and Kitab Kuning: Maintenance and Continuation of a Tradition of Religious Learning". Dalam Wolfgang Marschall (ed.), *Texts from the Islands: Oral and Written Traditions of Indonesia and the Malay World*. Berne: University of Berne.

Dhofier, Zamakhsyari. 2011. *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kiai dan Visinya Mengenai*

1782 Minhaji, *Tradisi Akademik*., hlm. 10-11. Dalam konteks universitas-universitas riset di Amerika Serikat, seluruh piranti pendukung tadi disebut dengan "lingkungan riset yang diperlukan" (*requisite research environment*) dalam sebuah institusi yang bernama *research university*. Lihat: The Boyer Commission, *Reinventing*., hlm. 2.

Masa Depan Indonesia. Ctk. VIII. Jakarta: LP3ES.

Diagne, Souleymane Bachir. 2010. Islam and Open Society: Fidelity and Movement in the Philosophy of Muhammad Iqbal. Ctk. I. Edisi Bahasa Inggris. Oxford: Codesria.

Direktori Pondok Pesantren Tahun 2008/2009. Http://pendis.kemenag.go.id. Akses tanggal 9 September 2014.

Draft Kurikulum"PTAI Riset Berbasis Pesantren" STAI Al-Qolam Tahun 2014. Malang, STAI Al-Qolam, 2014.

Draft Naskah Akademik Transformasi STAI Al-Qolam Menjadi "Universitas Islam Riset Berbasis Pesantren Terbaik se Jawa Timur pada Tahun 2030". 2014. Malang: STAI Al-Qolam.

Dokumen Diskusi Pusat Kajian dan Budaya STAI Al-Qolam. 8 Oktober 2013.

Dokumen Kegiatan Pusat Kajian Bahasa dan Budaya STAI Al-Qolam Tahun 2013/2014. Malang: STAI Al-Qolam, 2014.

Dokumen Workshop Kurikulum "PTAI Riset Berbasis Pesantren" STAI Al-Qolam Tahun 2014. Malang, STAI Al-Qolam, 2014.

Gregorian, Vartan. 2003. *Islam: A Mosaic, Not A Monolith*. New York: Carnegie Corporation of New York.

Guessoum. Nidhal. 2011. *Islam's Quantum Question: Reconsiling Muslim Tradition and Modern Science*. Edisi Bahasa Inggris. Ctk. I. New York dan London: I.B.Tauris.

Gutiérrez, J.C.E. 2008. "In the Pursuit of Becoming a Research University". Disertasi. Arizona: The University of Arizona.

Http://www.m.koran-sindo.com. "Kemenag Dorong UIN Jadi Kampus Riset". Tanggal 11 November 2013. Akses tanggal 12 September 2014.

Http://www.uinsgd.ac.id. Artikel "Nanat Fatah Natsir: Paradigma Wahyu Memandu Ilmu dalam Pembidangan Ilmu-Ilmu Keislaman". Diunggah pada 25 Maret 2013. Akses tanggal 4 Juli 2013.

Jenkins, Alan, dan Mick Healey. 2005. *Institutional Strategies to Link Teaching and Research*. Ctk. I. York: The Higher Education Academy.

Jessup, Rebecca L. 2007. "Interdisciplinary versus Multidisciplinary Care Teams: Do We Understand the Difference?". *Australian Health Review*. Volume 31, Nomor 3, Agustus 2007.

Knight, George R. 1992. "Philosophy: The Most Useful of All Subjects", *The Journal of Adventist Education*. Volume 54, Nomor 03, Tahun 1992.

Kuntowijoyo. 1998. Ilmu Sosial Profetik: Etika Pengembangan Ilmu-ilmu Sosial". *Al-Jāmi'ah: Journal of Islamic Studies*. Nomor 61, Tahun 1998.

Lyons, Jonathan. 2009. *The House of Wisdom: How the Arabs Transformed Western Civilization*. London: Bloomsbury Publishing.

Malik Fadjar, A. 2010. "Sintesa Antara Perguruan Tinggi dan Pesatren: Upaya Menghadirkan Wacana Pendidikan Alternatif". Dalam Nurcholish Madjid, *Bilik-bilik Pesantren: Sebuah Potret Perjalanan*. Edisi baru. Jakarta: Dian Rakyat dan Paramadina.

Malone, David M. 2010. "Foreword". Dalam Bo Göransson dan Claes Brundenius (ed.), *Universities in Transition: The Changing Role and Challenges for Academic Institutions*. Ctk. I. New York, Dordrecht, Heidelberg, dan London: Springer, 2010.

Marzuki Wahid. 2012. "Quo Vadis Intelektualisme PTAI?: Refleksi dan Tawaran Desain Akademik Islam Transformatif". *Makalah*. Disampaikan pada Workshop Sehari tentang "Ilmu Sosial Transformatif dalam Bingkai Pengembangan Masyarakat Islam Fakultas Dakwah IAIN Sunan Ampel". Surabaya: IAIN Sunan Ampel, 2 Juli 2012.

Minhaji, Akh. 2013. *Tradisi Akademik di Perguruan Tinggi*. Ctk. I. Yogyakarta: SUKA Press.

Moesa, Ali Maschan. 2007. *Nasionalisme Kiai: Konstruksi Sosial Berbasis Agama*. Ctk. I. Yogyakarta: LKiS.

Mughits, Abdul. 2008. *Kritik Nalar Fiqh Pesantren*. Ctk. I. Jakarta: Kencana.

Mustafied, Muhammad. 2014. "Strategi Kebudayaan Walisongo: Bagaimana Implementasinya di Era Globalisasi-Neoliberalisme?". *Makalah*. Dipresentasikan pada acara Diskusi dan Bedah Buku *Atlas Walisongo* Karya Agus Sunyoto di STAI Al-Qolam Gondanglegi Malang, tanggal 25 Mei 2014.

Purnomo, Abdi. 2007. "Enam Kecamatan di Malang Jadi Sarang Narkotika". *Tempo*. 20 April 2007.

Qodry Azizi, A. 2004. *Melawan Globalisasi: Reinterpretasi Ajaran Islam (Persiapan SDM dan Terciptanya Masyarakat Madani)*. Ctk. V. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Rofik, A., dkk. 2012. *Pemberdayaan Pesantren: Menuju Kemandirian dan Profesionalisme Santri dengan Metode Daurah Kebudayaan*. Ctk. II. Yogyakarta: LkiS.

Said, Edward W. 1994. *Representations of the Intellectual: The 1993 Reith Lectures*. Ctk. I. New York: Vintage.

Sidqi, Ahmad. 2013. "Potret Tradisi Riset Ilmuwan Islam Klasik". *Jurnal Mlangi: Media Pemikiran dan Budaya Pesantren*. Volume 1, Nomor 2, Juli-September 2013.

Siraj, Said Aqil. 2006. *Tasawuf sebagai Kritik Sosial: Mengedepankan Islam sebagai Inspirasi, bukan Aspirasi*. Ctk. I. Bandung: Mizan.

Soebahar, Abd. Halim. 2013. *Modernisasi Pesantren: Studi Transformasi Kepemimpinan Kiai dan Sistem Pendidikan Pesantren*. Ctk. I. Yogyakarta: LKiS.

Stacey, Ralph D. 2011. *Strategic Management and Organisational Dynamics: The Challenge of Complexity to Ways of Thinking about Organisations*. Ctk. VI. Harlow: Edinburgh Gate.

Statuta STAI Al-Qolam Gondanglegi Malang. 2007. Malang: STAI Al-Qolam.

Al-Syāthibī, Abū Is<u>h</u>āq. 2000. *Tahdzīb al-Muwāfaqāt fī Ushūl al-A<u>h</u>kām*. Ed. Mu<u>h</u>ammad ibn <u>H</u>usayn al-Jayzānī. Ctk. I. Arab Saudi: Dār Ibn al-Jayzānī.

Tebba, Sudirman. 1985. "Dilema Pesantren: Belenggu Politik dan Pembaharuan Sosial". Dalam M. Dawam Rahardjo (ed.), Pergulatan Dunia Pesantren: Membangun dari Bawah. Ctk. I. Jakarta: P3M.

The Boyer Commission on Educating Undergraduates in the Research University. 1998. *Reinventing Undergraduate Education: A Blueprint For America's Research Universities*. York: State University Press.

Tighe, Thomas J. 2003. *Who's in Charge of America's Reserarch Universities?: A Blueprint of Reform*. New York: State University of New York Press.

ToR Transformasi STAI Al-Qolam Menjadi "Universitas Islam Riset Berbasis Pesantren Terbaik se Jawa Timur pada Tahun 2030". 29 Desember 2013.

Instrumen Penyelesaian Konflik dalam Perspektif Adat Aceh: Kajian Terhadap "Suloh" Aceh[1783]

Oleh: Harjoni Desky, M.Si[1784]

Dosen STAIN Malikussaleh Lhokseumawe

Abstract

The conflict seemed to be something very familiar to the people of Aceh. Throughout its history the Acehnese people often dealing with conflict. This condition eventually spawned its own local culture in the areas of peace in Aceh: Aceh suloh. The purpose of this study was to determine, first, how the model of peace in Aceh Adat, and second, knowing the concept suloh Aceh in creating a common good. This study used a qualitative approach that research procedures which produce descriptive data in the form of words. Researchers will examine the books related to the topic of study. After it is analyzed by the method of interpretation analysis, to explore and scrutinize the contents of books related to the research study. The results of the study, indicating that indigenous Acehnese very concerned about the peace and uphold the common good, one of which is realized through the media suloh Aceh. Suloh Aceh is adoption of the norms of Islam that gets blend with the noble values of local culture (Aceh). Therefore, in practice it is not justified contrary to the norms of Islam itself. This paper will outline the tradition of complete peace in Aceh custom itself.

Keywords: *Conflict, Indigenous Aceh, Suloh.*

Abstrak

Konflik seakan-akan merupakan sesuatu yang sangat akrab dengan masyarakat Aceh. Sepanjang sejarahnya masyarakat Aceh sering sekali berhadapan dengan konflik. Kondisi ini pada akhirnya melahirkan budaya lokal tersendiri dalam bidang perdamaian di Aceh yaitu: suloh Aceh. Tujuan penelitian ini adalah untuk mengetahui, pertama, bagaimana model perdamaian dalam Adat Aceh, dan kedua, mengetahui konsep suloh Aceh dalam menciptakan kemaslahatan bersama. Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif yaitu prosedur penelitian yang menghasilkan data deskriptif berupa kata-kata. Peneliti akan mengkaji buku-buku yang terkait topik kajian. Setelah itu dianalisis dengan metode analisis interpretasi, untuk menyelami dan mengkritisi isi buku terkait dengan kajian penelitian. Hasil penelitian, menunjukkan bahwa adat Aceh sangat memperhatikan perdamaian dan menjunjung tinggi kemaslahatan bersama, salah satunya diwujudkan melalui media suloh Aceh. Suloh Aceh ini merupakan adopsi dari norma agama Islam yang mendapat perpaduan dengan nilai-nilai luhur budaya lokal setempat (Aceh). Karena itu, dalam praktiknya tidak dibenarkan bertentangan dengan norma Islam itu sendiri. Makalah ini secara lengkap akan menguraikan tradisi perdamaian dalam adat Aceh itu sendiri.

Kata Kunci: *Konflik, Adat Aceh, Suloh.*

1783 Makalah ini ingin disampaikan dalam Acara *Annual International Conference on Islamic Studies* (AICIS) ke-14 pada bulan November 2014 di Balikpapan.

1784 Penulis adalah Dosen Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Malikussaleh Lhokseumawe, alamat email: harjonidesky3@gmai.com/harjonidesky@yahoo.com

A. Pendahuluan

Konflik[1785] seakan-akan merupakan sesuatu yang sangat akrab dengan masyarakat Aceh. Kenyataannya, sepanjang sejarahnya masyarakat Aceh sering sekali berhadapan dengan konflik. Konflik demi konflik yang terjadi di tengah masyarakat Aceh telah diupayakan penyelesaiannya dengan beragam cara.[1786] Konflik terakhir yang terjadi di Aceh selama lebih kurang tiga dasawarsa diselesaikan melalui sebuah perdamaian yang ditandai dengan penandatangan *Memorandum of Understanding* (MoU)[1787] antara pihak Republik Indonesia (RI) dengan Gerakan Aceh Merdeka (GAM) tanggal 15 Agustus 2005 di Helsinky, Firlandia.

Menariknya perdamaian ini difasilitasi oleh masyarakat internasional yang kebetulan berasal dari kalangan non muslim. Penyelesaian konflik Aceh ini melalui perdamaian yang melibatkan pihak asing menyisakan segelintir tanda tanya, diantaranya; apakah ajaran Islam tidak mengakomodir persoalan perdamaian sehingga konflik di Aceh diselesaikan oleh orang-orang non muslim? Apakah masyarakat Aceh masa lalu tidak memiliki tradisi perdamaian melalui budaya lokalnya? Pertanyaan-pertanyaan seperti ini tentu tidak dapat dijawab secara spontan dan sederhana.

Terkait dengan kondisi tersebut, muncul keinginan penulis untuk melakukan penelitian khususnya mengenai instrumen penyelesaian konflik dalam adat Aceh (kajian terhadap *"Suloh"* Aceh). Adapun yang menjadi pertanyaan dalam penelitian ini adalah: *pertama,* bagaimana model perdamaian dalam Adat Aceh? dan *kedua,* bagaimana konsep *suloh* Aceh dalam menciptakan kemaslahatan bersama? Dalam menjawab 2 (dua) pertanyaan besar tersebut, maka penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif, yaitu: prosedur penelitian yang menghasilkan data deskriptif berupa kata-kata bukan statistik.[1788] Selanjutnya, dalam penelitian ini peneliti akan mengkaji buku-buku yang terkait topik kajian. Setelah itu dianalisis dengan metode analisis interpretasi, untuk menyelami dan mengkritisi

---

1785 Akademis dari ANU Edward Aspinall berpendapat bahwa pengalaman sejarah Aceh selama Revolusi Nasional Indonesia menyebabkan munculnya separatisme Aceh dan mulailah terjadi konflik-konflik di Aceh. Peristiwa masa lalu menyebabkan perkembangan selanjutnya. Dia berargumen bahwa pemberontakan Aceh di bawah pemerintahan Indonesia terjadi berdasarkan jalur sejarah Aceh. Hal ini bisa ditelusuri ke konflik kepentingan dan peristiwa-peristiwa tertentu dalam sejarah Aceh, terutama otonomi yang didapat oleh para ulama Aceh selama revolusi nasional dan kehilangan yang dramatis setelah kemerdekaan Indonesia. Aspinall berpendapat lebih lanjut bahwa ada dua tonggak jalan sejara berkembangnya separatisme Aceh: (1) 1945-1949: Aceh memainkan peranan penting dalam revolusi dan perang kemerdekaan melawan Belanda dan akibatnya disinyalir mampu mendapatkan janji dari Presiden Soekarno saat kunjungannya ke Aceh pada 1947, bahwa Aceh akan diizinkan untuk menerapkan hukum Islam (atau syariah) setelah perang kemerdekaan Indonesia; dan (2).1953-1962: Gubernur militer Aceh Daud Beureueh menyatakan bahwa provinsi Aceh akan memisahkan diri dari Republik Indonesia (RI) untuk bergabung dengan Negara Islam Indonesia (NII) sebagai reaksi terhadap penolakan pemerintah pusat untuk mengizinkan pelaksanaan syariah dan penurunan Aceh dari status provinsi. Pemberontakan dimana Aceh merupakan bagian ini, kemudian dikenal sebagai Pemberontakan Darul Islam. Aspinall berpendapat bahwa kegagalan pemberontakan ini menandai berakhirnya identifikasi Aceh dengan haluan pan-Indonesia/Islamis dan meletakkan dasar bagi partikularisme. Argumen oleh Aspinall di atas bertentangan dengan pandangan ulama sebelumnya. Sebelumnya pada 1998, Geoffrey Robinson berpendapat bahwa kekalahan dan penyerahan pemberontakan yang dipimpin Daud Beureueh pada 1962 diikuti oleh sekitar 15 tahun periode di mana tidak ada masalah keamanan atau politik khusus di Aceh terhadap pemerintah pusat. Tim Kell juga menunjukkan bahwa mantan pemimpin-pemimpin pemberontakan Darul Islam 1953-1962 telah dengan niat bergabung dengan Angkatan Bersenjata Republik Indonesia dalam operasi penumpasan berdarah Partai Komunis Indonesia (PKI) pada tahun 1965 dan 1966. (Lihat juga di: http://id.wikipedia.org/wiki/Pemberontakan_di_Aceh).

1786 Ibrahim Baldan, *Resolusi Konflik dalam Islam, Kajian Normatif dan Historis Perspektif Ulama Dayah*. (Banda Aceh: Aceh Institute Press, 2008), hal. xxi.

1787 Naskah Perjanjian Damai antara Pemerintah Indonesia dengan Gerakan Aceh Merdeka, sering disebut MoU Helsinki, ditandatangani di Helsinki, Finlandia, pada 15 Agustus 2005. Perundingan damai itu dicetus Wakil Presiden Muhammad Jusuf Kalla. Ia menunjuk Hamid Awaluddin sebagai koordinator perunding mewakili Pemerintah Indonesia. Sementara koordinator perunding GAM yaitu Malik Mahmud Al Haytar. Dialog yang dimulai pada awal 2005 itu dimediasi oleh Martti Ahtisaari, mantan Presiden Finlandia. Ia memimpin lembaga Crisis Management Initiative. Perjanjian Damai 2005 ini mengakhiri konflik antara Aceh dengan Jakarta selama hampir 30 tahun. Butir-butir kesepahaman ini kemudian dituangkan/diturunkan dalam UU No 11/2006 tentang Pemerintah Aceh.

1788 Lexy Julia Moleong. *Metodologi Penelitian Kualitatif.* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2004), hal. 65.

isi buku terkait dengan kajian penelitian, [1789] sehingga dapat dijelaskan dengan baik jawaban dari dua pertanyaan penelitian tersebut.

B. Model Perdamaian dalam Adat Aceh

Di Aceh, berbagai jenis adat dan budaya Aceh telah mengalami proses islamisasi yang sangat lama,[1790] lalu keduanya saling menguatkan. Hal ini tergambar *hadih maja:*[1791] *agama ngon adat lagee zat ngon sifeut.* Artinya, Islam dan budaya lokal tidak bisa dipisahkan. Salah satunya adalah *budaya meudamee* (rekonsiliasi) yang diwujudkan dalam bentuk *sayam*[1792] dan di warnai dengan nilai-nilai Islam yang kuat. Karena pada dasarnya rakyat Aceh tidak suka berperang atau berkonflik dengan lainnya. Tetapi rakyat Aceh juga tidak suka diperangi, dihina dan dilecehkan martabatnya.

Perjalanan sejarah Aceh, tidak jarang terjadi konflik mulai yang berhubungan antar pribadi, keluarga hingga kelompok, kemudian selalu berakhir dengan jalan *meudame* atau *sayam.*[1793] Biasanya mereka yang berkonflik itu sering mengakui dan memaafkan, sehingga tidak sampai pada proses peradilan formal yang tidak menjamin hilangnya perasaan dendam dan arogan, karena berbagai proses *meudame* atau *sayam* yang terjadi di Aceh adalah nasehat-nasehat agama Islam yang disampaikan langsung di hadapan pihak-pihak yang bertikai oleh fasilitator yang biasanya berasal dari kalangan tokoh agama atau tokoh masyarakat setempat yang bijak serta berpengaruh.

Meudamee (perdamaian) dalam konteks konflik, juga sangat besar peluangnya untuk diterapkan asalkan kebutuhan atau tuntutan prinsipil dapat dipenuhi serta diselesaikan secara politik. Apalagi jika yang berkonflik tersebut berada dalam satu agama yang sama, maka penyelesaian politik tersebut bisa saja diwarnai dengan nilai-nilai Islam dan *sayam* adalah wujud yang sangat islami.[1794] Karena itu pula konflik-konflik politik di Aceh[1795] yang mengedepankan kekuatan militer sekalipun akhirnya selalu dapat diselesaikan secara damai. Namun lain halnya bila pihak tersebut berniat menghancurkan agama Islam, maka rakyat Aceh tidak akan mau tunduk dan berdamai meskipun ada di antara elit-elit mereka yang tunduk sebagaimana yang pernah terjadi dalam masa perang melawan Belanda. Tidak ada perdamaian dengan Belanda, sehingga harus angkat kaki dari Aceh ketika itu.[1796]

Pemikiran dan konsep Islam yang terkait dengan penyelesaian konflik diharapkan dapat mendorong dan memberikan spirit untuk rakyat Aceh untuk memilih menghindari konflik, karena kedekatan Islam

---

1789 *Ibid*, hal.66.

1790 Ali Hasjmy. *Semangat Merdeka: 70 Tahun Menempuh Jalan Pergolakan dan Perjuangan Kemerdekaan.* (Jakarta: Bulan Bintang, 1985), hal. 47.

1791 *Hadih maja/nariet maja* (Peribahasa Aceh) adalah salah satu puisi lisan yang masih berkembang di bumi Serambi Mekkah. Secara bahasa *hadih/nariet* bisa di artikan ungkapan atau petuah, dan kata *maja* berarti nenek moyang*(ancestors)* atau alam bahasa Aceh kita kenal dengan istilah *indatu. Hadih maja* merupakanungkapan singkat *keuneubah indatu* yang mengandung nilai-nilai dan filosofis kehidupan masyarakat Aceh. Rangkaian kata yang menjadi sebuah kalimat singkat dan indah, didalamnya juga mengandung makna sangat dalam yang meliputi berbagai sisi kehidupan masyarakat Aceh. Dalam definisi lain *hadih maja* adalah nasehat dan petuah *endatu* (nenek moyang) yang mengandung nilai-nilai moral dan pendidikan keagamaan. Dari definisi di atas, bisa kita simpulkan bahwa *hadih maja* merupakan representasi dari pada nilai-nilai sosial budaya dan menjadi bagian dari kehidupan masyarakat Aceh. Semua aspek kehidupan ada dalam ungkapan *hadih maja,* baik itu tentang pendidikan, urusan rumah tangga, pemerintah bahkan keagamaan. Bisa juga dilihat pada buku MAA Aceh, *Pedoman Peradilan Adat di Aceh untuk Peradilan Adat yang Adil dan Akuntabel,* (MAA Aceh: Aceh, 2008), hal. 10-12.

1792 Budaya *"sayam"* yang merupakan pemberian kompensasi harta oleh pelaku kepada korbannya yang berasal dari ajaran Islam sebagai institusi penyelesaian konflik menurut adat di Aceh masih berperan dalam rekonsiliasi konflik di daerah tersebut.

1793 *Meudame* atau *sayam* dapat diartikan terjadi perdamaian melalui adat.

1794 Ibrahim Baldan, *Resolusi Konflik.....,* hal. xxi.

1795 Moch Nurhasim, Dkk.. *Konflik Aceh, Analisis Atas Sebab-Sebab Konflik, Aktor Konflik, Kepentingan dan Upaya Penyelesaian.* Jakarta: LIPI, 2003

1796 A. Rani Usman. 2003. *Sejarah Peradapan Aceh Suatu Analisis Interaksionis, Integrasi dan Konflik.* Cet I. (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2003), hal. 65.

dan budaya lokal di Aceh tersebut.[1797] Dan apabila konflik terlanjur terjadi antara sesama, maka agama Islam dan nilai-nilainya yang menyejukkan bisa menjadi instrumen penyelesaian konflik internal sesama muslim dengan prinsip tidak boleh ada yang merasa dirugikan. Ajaran Islam mengenai perdamaian dalam berbagai bentuk dan tahapannya sesungguhnya dipraktikkan secara optimal di tengah masyarakat Aceh. Masyarakat Aceh sangat teguh dalam mengamalkan hukum/ajaran Islam.[1798] Pengamalan yang terjadi secara terus menerus itu berakumulasi menjadi tradisi turun-temurun sehingga dikenal dengan adat Aceh.[1799]

Salah satu filosofis masyarakat Aceh yang terkait dengan adat terangkum dalam *hadih maja: Adat ngen hukom lagee zat ngen sifeut* (Adat dan hukum bagaikan zat dengan sifat). Makna dasar dari filosofis ini adalah bahwa adat Aceh selalu seiring dengan hukum. Hukum yang dimaksudkan di sini adalah hukum syari'ah.[1800] Dalam aplikasinya, syari'ah menurut masyarakat Aceh diidentikkan dengan hukum. Pengidentikan ini karena dalam pandangan masyarakat Aceh dahulu, tidak ada hukum selain dari hukum yang berasal dari Allah. Hukum yang berasal dari Allah itu adalah hukum syari'ah.[1801]

Kedudukan perdamaian dalam adat Aceh tidak berbeda dengan kedudukannya dalam hukum Islam.[1802] Sebagaimana sudah dikemukakan di atas, ajaran mengenai perdamaian di dalam konflik. Segala upaya dan cara mesti dilakukan agar konflik tidak bakal terjadi. Hal ini juga berlaku di dalam adat Aceh. Adat Aceh meniscayakan masyarakat agar berlaku arif sehingga benih perpecahan dan konflik dapat diminimalisir. Salah satu *hadih maja* berikut menggambarkan persoalan ini secara ringkas: *Tajak ube lot tapak, Taduek ube lot punggong* (Berjalan sebalah telapak kaki, duduk seukuran pinggul).

Hadih maja di atas mengajarkan agar setiap orang membatasi diri melalui tindakan dan prilakunya yang wajar. Pembatasan dimaksud bukan untuk menghilangkan kebebasan dan kemerdekaan seseorang.[1803] Kemerdekaan sesungguhnya bukanlah kebebasan mutlak, melainkan kebebasan yang bertanggung jawab. Kebebasan seharusnya memang dimiliki oleh setiap manusia, namun dalam mewujudkan kebebasan tersebut seseorang akan dibatasi oleh kebebasan orang lain. Sebagai contoh, seseorang bebas menikmati alunan suara alat musik yang dimilikinya selama tidak mengganggu kebebasan orang lain untuk menikmati keheningan dan ketenangan.

Kebebasan seseorang diwujudkan dengan senantiasa mempertimbangkan kebebasan orang lain. Di sinilah pentingnya eksistensi hak dan kewajiban pada setiap orang. Dalam berinteraksi sesamanya, setiap orang memiliki hak sekaligus kewajiban. Hak adalah kepentingan yang dilindungi oleh hukum, dan memenuhi kepentingan itu merupakan suatu kewajiban. Hak dengan demikian selalu melekat dengan kewajiban. Hal-hal yang menjadi hak di sau pihak akan berposisi sebagai kewajiban pada pihak lainnya. Harmonisasi dalam pengaplikasian hak dan kewajiban akan menjamin nilai-nilai kedamaian terealisasi dengan baik, dan konflik dengan demikian dapat dicegah sejak dini.

1797 Abdurrahman. *Pelaksanaan Peradilan Adat dan Penerapan Hukumnya,* Makalah disampaikan pada seminar Pelatihan Adat tanggal 2-3 dan 5-6 Juni 2009.

1798 Istilah hukum Islam sering dipahami dengan *syari'at*, *al-hukm*, *syar'i*, dan *fiqh*. Secara terminologi *syari'at* berarti semua tata kehidupan yang telah ditetapkan Allah meliputi *akidah*, *syari'ah*, *akhlak,* dan *muamalah* maupun sistim kehidupan untuk mencapai kebahagiaan dunia dan akhirat. Sedangkan *fiqh* adalah *syari'at* dalam arti khusus. Dalam tulisan ini yang dinamakan hukum Islam adalah *fiqh*. Mannâ' Khalîl al-Qattân, *al-Tasyrî' wa al-Fiqh fi al-Islâm Târikhan wa Manhâjan,* Cet. IV, (Bayrût: Muassasah al-Risâlah, 1985), h. 121. Mohammad Daud Ali, *Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam Indonesia,* Cet. V, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996), h. 42-50.

1799 Majelis Adat Aceh Kabupaten Aceh Utara. *Peran Adat Aceh sebagai Alat Pemersatu dalam Masyarakat (Ditinjau dari Sudut Pandangan Cendikiawan).* (Lhokseumawe:MAA Kabupaten Aceh Utara, 2005), hal. 33.

1800 Muhammad Umar, *Peradaban Aceh (Tamadun) I,* (Banda Aceh: Buboen Jaya, 2006), hal. 52.

1801 Abdul Hadi. *Aceh Kembali ke Masa Depan,* (Jakarta: Yayasan SET Gudang Garam, 2005), hal. 21.

1802 Secara garis besar perdamaian dalam Islam terbagi atas empat, yaitu: 1. Perdamaian antara kaum muslimin dengan masyarakat non muslim; 2. Perdamaian antara penguasa (imam) dengan pemerontak; 3. Perdamaian antara suami dan istri dalam sebuah keluarga; 4. Perdamaian antara para pihak yang melakukan transaksi. Lihat Zakaria al-Anshari, *Fath al-Wahhab, Juz I.* (Beirut: Ihya' al-Turats al-'Arabiy, t.th), h.354. Dan hal ini juga diadopsi oleh budaya Aceh.

1803 Muhammad Mardani. *Hukum Acara Perdata-Perdata Peradilan Agama,* (Jakarta: Sinar Grafika, 2009), hal. 41.

Harmonisasi dalam pengaplikasian hak dan kewajiban juga sangat terkait dengan menjaga etika pergaulan kita. Menjaga Etika menjadi faktor selanjutnya yang dapat menciptakan keharmonisan hidup, yaitu bagaimana seseorang bersikap terhadap orang lain. Dan kriteria etika dapat dirasakan pentingnya dalam menilai budi pekerti seseorang sehingga orang tersebut dapat dikatakan baik maupun buruk perangainya. Etika juga dijadikan suatu standar bagi masyarakat Aceh dalam menentukan seseorang layak apa tidak menjadi pemimpin bagi mereka. Hal itu sebagaimana diungkapkan dalan *hadih maja*, sebagai berikut. *Tayue jak di keue jitoh geuntot, tayue jak di likot jisipak tumet, tayue jak di teungoh jimeusingkee, pane patot jeuet ke pangulee* (kita suruh di depan dia kentut, kita suruh di belakang dia nendang tumit, kita suruh di tengah di menyikut, mana patut jadi pemimpin).

Tayue jak di keue jitoh geuntot ini menggambarkan orang-orang yang suka memotong pembicaraan atau pendapat orang lain dan sikap ingin menang sendiri, dan ini merupakan cerminan orang yang tidak beretika sehingga justru dapat menurunkan harga diri di hadapan masyarakatnya. Begitu juga menyepak (menendang) tumit orang yang di depan dan menyikut orang yang di samping adalah perbuatan yang curang dan jahat dalam pandangan budaya Aceh. Hal itu dianggap bertentangan dengan nilai etika dan kesopanan. Dengan demikian, menurut adat Aceh, orang seperti itu tidak layak dijadikan sebagai pemimpin. Dalam budaya Aceh juga sangat menjunjung tinggi etika dan adab bertetangga, seseorang tidak boleh melakukan sesuatu yang dapat mengganggu dan menyakiti tetangga. Kedudukan tetangga begitu dihormati dalam budaya Aceh, bahkan masuk surga pun dikaitkan dengan keharusan seseorang berbuat baik dengan tetangganya.

Terkait dengan itu, percegahan konflik juga diupayakan oleh masyarakat Aceh dengan melarang setiap orang untuk melakukan aktivitas yang berdampak pada penghinaan pribadi maupun kelompok.[1804] Sebuah *hadih maja* melukiskan hal ini dengan ungkapan singkat, namun sarat makna: *Pantang peudeung meulinteung sarong, Pantang rincong meubalek mata, Pantang ureung diteu'oeh kawom, Pantang hukom peujeut peukara* (pantang/terlarang pada pedang terbalik sarungnya, Pantang pada rencong terbalik matanya, Pantanga pada orang disebut (tentang kejelekan) kaumnya Pantang pada hukum melahirkan perkara baru).

Ungkapan *"pantang ureung ditepeu'oeh kawom"* menunjukkan bahwa dalam adat Aceh setiap orang harus dihargai. Manusia tentu memiliki perbedaan dalam berbagai hal. Perbedaan-perbedaan tersebut adakalanya berbentuk identitas kelompok tertentu dari sebuah masyarakat. Hal ini juga sesuai dengan firman Allah SWT dalam al-Qur'an Surah al-Hujurat: 13, sebagai berikut:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

Artinya: "Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu disisi Allah ialah orang yang paling bertakwa di antara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal. (QS.al-Hujurat:13).

Apabila perbedaan dimaksud diungki-ungkit, tentu akan memicu kemarahan anggota masyarakatnya. Oleh karena itu, persoalan ini dikategorikan sebagai satu pantangan[1805] atau larangan di dalam adat Aceh. Pada sisi lain, ada sejumlah pantangan lainnya yang diwarisi secara turun-temurun di dalam masyarakat Aceh. Semua pantangan tersebut sejauh ini masih dipelihara agar tidak terjadi perselisihan di tengah masyarakat. Secara umum pantangan-pantangan tersebut bermuara pada penghargaan terhadap perorangan dan kelompok masyarakat.

1804 T. Juned, *Penerapan Sistim dan Asas-Asas Peradilan Hukum Adat dalam Penyelesaian Perkara, dalam Pedoman Adat Aceh; Peradilan dan Hukum Adat*, (Banda Aceh: LAKA Provinsi NAD, 2001), hal. 12-15.

1805 Pantangan atau pamali dalam tradisi Aceh merupakan sesuatu yang tidak boleh dilakukan karena dikwatirkan dapat mengundang bahaya/resiko/konflik/pertenggaran dan tidak disukai oleh orang lain

Beberapa pantangan diantaranya dapat disebutkan,[1806] sebagai berikut:

1. Pantang menghina orang tua sendiri atau orang lain (ayah dan ibu) di depan umum
2. Pantang menghina anggota keluarga yang perempuan dan sebaliknya
3. Pantang mengeser pemagar/pembatas tanah
4. Pantang menghambat aliran air sawah
5. Pantang mandi telanjang di tempat terbuka
6. Pantang menggunakan tangan kiri untuk salam, menunjuk, memberi atau menerima sesuatu dari orang lain
7. Pantang menunjuk/memberi perintah dengan kaki
8. Pantang menyentuh kepala orang lain
9. Pantang buang angin (kentut) di muka umum
10. Pantang bertamu ke rumah janda jika tidak ditemani anggota keluarga laki-laki
11. Pantang melangkahi kepala atau badan saat tidur
12. Pantang berteriak di saat senja (maghrib)
13. Pantang mengijak nasi atau beras
14. Pantang memukul anak dengan sapu
15. Pantang bertanya kepada orang yang mau melaut atau berburu
16. Pantang menginjak atau menyepak topi atau penutup kepala orang lain
17. Pantang mengenakan pakaian mewah atau pakaian baru saat bertakziah

Semua pantangan ini jika dicermati secara mendalam lebih ditujukan untuk menjaga martabat kemanusiaan, baik secara perorangan maupun umum. Pantangan nomor satu, yaitu menghina orang tua adalah sesuatu yang dapat memicu kemarahan seseorang yang memposisikan orang tuanya pada posisi yang mulia dan dihormati. Anggota keluarga perempuan juga pantang dihina karena mereka dilindungi oleh anggota keluarga yang laki-laki.

Pergeseran batas tanah juga merupakan pantangan karena mengisyaratkan kewenangan-wenangan dan tidak menghargai dan mengakui keberadaan orang lain. Seandainya seseorang membutuhkan tanah tetangganya untuk keperluan tertentu, maka harus melalui proses yang menjaga martabat pemiliknya dengan cara meminta atau melalui cara-cara lain. Singkatnya, semua pantangan di atas ditujukan untuk menjamin kehormatan setiap anggota masyarakat. Dengan jaminan tersebut diharapkan agar konflik dan perselisihan dapat dicegah.

C. Konsep Suloh Aceh dalam Menciptakan Kemaslahatan Bersama

Suloh merupakan kata yang diadopsi dari al-Qur'an dan berasal dari bahasa Arab, yaitu: *al-Shulhu. Al-Shulhu* mempunyai makna perdamaian; penghentian perselisihan; penghentian peperangan.[1807] Pengadopsian kata atau pun kalimat yang berasal dari Bahasa Arab memang banyak dijumpai dalam Bahasa Aceh. Ketika terjadi pengadopsian, maka pengucapannya pun tampak berbeda. Dalam hal ini,

1806 Majelis Adat Aceh Kabupaten Aceh Utara. *Peran Adat Aceh sebagai alat Pemersatu dalam Masyarakat (Ditinjau dari Sudut Pandangan Cendikiawan)*. (Lhokseumawe: MAA Kabupaten Aceh Utara, 2005), hal. 71.

1807 Louis Ma'luf, *al-Munjid fi al- Lughah wa al-A'lam,* Cet. XXVIII. (Beirut: Dar al-Masyrid, 1986), hal. 432. Ahmad Warson Munawwir, *Kamus Al-Munawwir*. Cet. XIV. (Yogyakarta: Pustaka Progressif, 1997), hal. 788.

kata dalam Bahasa Arab diucapkan *al-shulhu* menjadi *suloh* tatkala diucapkan oleh masyarakat Aceh. Perubahan-perubahan cara ucap seperti ini tidak hanya terjadi pada kata *suloh* saja, melainkan juga pada beberapa kata dan atau kalimat lainnya.[1808] Ini menandakan bahwa adat istiadat dalam kebiasaan masyarakat Aceh sangat erat hubungannya dengan nilai-nilai Islam.

Dalam Bahasa Aceh sendiri, terdapat satu kata khusus yang maknanya setara dengan *suloh,* yaitu: *keujroh. Keujroh* adalah kata asli yang berasal dari bahasa Aceh. *Keujroh* berasal dari kata *jroh* dan ditambahi imbuhan keu. *Jroh* bermakna baik, maslahat, atau damai. *Keu* bermakna demi atau untuk. Jadi, *Keujroh* bermakna untuk/demi kebaikan, demi kedamaian, atau demi kemaslahatan. Dengan demikian, hukum *suloh* juga disebut dengan hukum *Keujroh. Suloh* dalam bahasa Aceh juga bermakna sebagai obor. Obor berfungsi sebagai penerang dalam kegelapan. Jadi, hukum *suloh* juga bermakna sebagai alat atau sarana penerang.

Ketika suatu norma agama diadopsi oleh (leluhur) masyarakat Aceh, maka seiring dengannya terjadi perpaduan dengan nilai-nilai luhur budaya lokal. Nilai-nilai luhur lokal ini dalam praktiknya tidak dibenarkan bertentangan atau bertolakbelakang dengan norma Islam itu sendiri.[1809] Ini menunjukkan bahwa masyarakat Aceh tetap memposisikan agama pada tempat tertinggi dan semua karya mereka harus dengan terlebih dahulu mempelajari ajaran agama agar tidak bertentangan.

Terdapat sebuah *hadih maja yang* menjadi landasan utama agar adat tidak bertentangan dengan agama, yaitu: *adat ngen hukom, lagee zat ngen sifeut,* yang maknanya adat dengan hukum laksana zat dengan sifatnya sendiri. Artinya, adat itu harus sejalan seirama dengan hukum. Atas dasar inilah kemudian terlihat hampir semua kebiasaan yang dihidupkan dalam masyarakat Aceh tidak berlawanan dengan agama. Sebagai contoh, tradisi berpakaian di Aceh sejak masa leluhur. Demikian halnya dalam urusan-urusan lainnya.

Suloh telah menjadi konsep kemaslahatan di Aceh, karena itu, setiap konflik yang terjadi diupayakan diselesaikan dengan pendekatan konsep *suloh* ini.[1810] Sebagai contoh, misalnya beberapa pantangan-pantangan yang telah disampaikan sebelumnya dilanggar sehingga terjadi perselisihan di antara anggota masyarakat. Pelanggaran juga berkemungkinan dilakukan oleh pihak atau oknum penguasa akibat dari kelengahan dan kelemahan dalam memimpin yang menimbulkan kebencian rakyat terhadap oknum pemimpin. Dari sisi lain, percecokan juga berpeluang terjadi yang disebabkan oleh faktor-faktor non manusia, di luar kemampuan manusia untuk mencegahnya seperti kecelakaan lalu lintas.

1808 Ada beberapa kata dari Bahasa Arab yang telah menjadi Bahasa Aceh, misalnya Sikin (pisau), sakkar (gula) dan lain-lain.

1809 Adat Aceh tidak lain adalah norma Islam yang telah mentradisi dan membudaya. Bentuk kongkrit pembudayaan ajaran Islam dalam kehidupan masyarakat Aceh tidak hanya terlaksana dalam bidang sosial dan ekonomi, melainkan juga dalam bidang hukum. Hal ini dapat dilihat dari upaya menjaga keharmonisan masayarakat yang digambarkan dalam kitab Tazkirat al-Rakidin (1307H/1889M) karya Syaikh Muhammad Ibnu Abbas Alias Teungku Chik Kutakarang. Di antara ajaran yang diungkapkan dalam kitab tersebut, sebagai berikut. Pertama, dalam alam ini terdapat tiga macam raja, yaitu raja yang memegang jabatan lahir saja (yang memerintah rakyat menurut hukum adat), raja yang memerintah jalan agama, dan Rasul serta Anbiya. Kedua, kita wajib mengikuti perintah raja yang memerintah menurut hukum adat, jika perintahnya sesuai dengan hukum syarak. Ketiga, kita wajib mengikuti suruhan ahlus-syariah, jika tidak maka kita akan ditimpa malapetaka. Keempat, hukum adat dan hukum agama adalah sama kembar; tatkala mufakat hukum adat dengan hukum syarak, negeri tenang tiada huru-hara. Betapa eratnya kerjasama antara elite adat dengan elite agama yang digambarkan dalam kitab tersebut. Oleh karena itu, setiap sultan yang memerintah di Aceh selalu didampingi oleh seorang ulama. Adanya perpaduan antara ulama dan umara dalam masyarakat Aceh pada waktu itu, yang diistilahkan antara hukom dan adat sudah menyatu dan tidak dapat dipisahkan, merupakan salah satu sebab mengapa perang Belanda di Aceh dapat berlangsung begitu lama. Demikian pula dalam hubungan kemitraan antara elite adat dan elite agama dalam mengelola unit territorial yang terkecil di Aceh yang disebut gampong. Teungku meunasah (elite agama) adalah pejabat yang mengurus segala sesuatu yang berkaitan dengan masalah keagamaan dalam suatu kampung. Adapun geuchik adalah pejabat yang mewakili adat. Selain itu, dalam setiap permufakatani juga diundang orang tua serta orang terpandang lainnya yang dianggap dapat mewakili pendapat segenap penduduk kampung. Segala sesuatu mengenai kepentingan umum di kampung seantiasa diurus bersama antara geuchik dan teungku meunasah dan itu sebagai perlambang keharmonisan antara adat dengan syarak.

1810 Saleh Hasan. *Mengapa Aceh Bergolak,* (Jakarta: Grafiti, 2009), hal. 43.

Menghadapi kasus-kasus seperti yang telah diutarakan, di dalam adat Aceh terdapat solusi yang dikenal dengan ungkapan *suloh* atau *hukom keujroh* atau aturan untuk kemaslahatan. Penerapan *suloh* di dalam adat Aceh dinuansakan dengan salah satu *hadih maja: Uleu beumate ranteng bek patah* (ular harus mati, ranting kayu jangan sampai patah), *tatarek panyang, talingkang paneuk* (jika diurai akan panjang, jika disimpul akan pendek). Maksud dari filosofis adat ini dalam mencari penyelesaian yang arif dengan sedapat mungkin menghindari munculnya persoalam baru akibat dari penyelesaian yang dilakukan. Perselisihan diselesaikan untuk menemukan kedamaian di antara pihak-pihak dengan sedapat mungkin menghindari munculnya persoalan baru. Perdamaian bukan ajang untuk balas dendam dari pihak korban terhadap pelakunya, tetapi sebagai momen untuk memperbaiki keadaan yang sudah terlanjur terjadi.

Hukum qishash baik yang disebabkan oleh pembunuhan maupun penganiayaan sebagaimana diatur dalam syari'at Islam pada dasarnya tetap dilakukan menurut adat Aceh. Atas dasar itulah *hadih maja* berikut ini dapat dipahami: *luka tasipat, darah tasukat* (luka diukur, darah ditakar). Maksud dari pernyataan ini bahwa seandainya terjadi kejahatan atau percekcokan yang menimbulkan luka ataupun menumpahkan darah, maka penyelesaikannya sama sekali tidak mengabaikan fakta terjadinya luka atau tumpahnya darah. Semua kenyataan pada korban baik dalam bentuk luka ataupun lainnya dijadikan sebagai patokan untuk merumuskan bentuk penyelesaiannya.

Penyelesaiannya lebih diarahkan untuk menggantik kerugian luka dan darah bukan dalam bentuk balas dendam. Hal ini seiring dengan tuntunan di dalam syariat Islam yang mengatur tatacara pembayaran *diyat* sebagai terungkap dalam ayat al-Qur'an dalam surat al-Baqarah: 178, berikut:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَىٰ بِالْأُنْثَىٰ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ

Artinya: *Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu qishaash berkenaan dengan orang-orang yang dibunuh; orang merdeka dengan orang merdeka, hamba dengan hamba dan wanita dengan wanita. Maka barangsiapa yang mendapat suatu pemaafan dari saudaranya, hendaklah (yang memaafkan) mengikuti dengan cara yang baik, dan hendaklah (yang memberi maaf) membayar diat kepada yang memberi maaf dengan cara yang baik pula. Yang demikian itu adalah suatu keringanan dari tuhan kamu dan suatu rahmat. Barangsiapa yang malampaui batas sesudah itu, maka baginya siksa yang sangat pedih.* (Q.S.al-Baqarah: 178)

Diyat diungkapkan dalam Bahasa Aceh dengan istilah *diet* adalah semacam pemberian pihak pelaku terhadap korban yang bersedia memaafkan kesalahan pelaku. Penyerahan *diet* dilakukan delam satu proses tertentu yang diistilahkan dengan *sayam. Sayam* merupakan salah satu jenis *peusijuek* yang dikhususkan untuk perdamaian dan penyelesaian persengketaan berdarah.

Peusijeuk adalah sebuah prosesi adat Aceh yang dilakukan pada waktu dan untuk tujuan tertentu. *Peusijeuk* lazim dilakukan untuk tujuan memuliakan tamu, meresmikan sebuah tempat yang baru selesai dikerjakan, serta untuk mendamaikan sebuah sengketa. Prosesi *peusijeuk* dilengkapi beberapa perlengkapan, yaitu: *dalong, bu leukat, tumpoe/u mirah, breuh pade on seunijeuk, on manek manoe, naleung sambo, teupong tabeu glok/ceurana, dan sange.*[1811]

Dalong adalah sejenis talam terbuat dari kuningan dan bertujuan untuk mendamaikan pihak-pihak yang bersengketa. *Bu leukat,* adalah ketan bertujuan untuk merekatkan pihak-pihak yang berseru sehingga mengikat kembali persaudaraan. *Tumpoe* atau *u mirah* bertujuan untuk menciptakan keharmonisan

1811 Baga Adat dan Kebudayaan Aceh (LAKA), Provinsi Aceh, Pedoman Umum Adat Aceh, Edisi I, (Banda Aceh: LAKA, 1990), hal. 103.

antarpihak agar menjauhkan sikap sombong. *On sineujeuk, on manek manoe* dan *naleung sambo* adalah tiga jenis tumbuhan yang diikat menjadi satu sebagai isyarat untuk memperkokoh persatuan dan tidak terulang perpecahan, dapat mengambil keputusan dengan kapala dingin dan bertanggungjawab atas konsekuensi perjanjian yang telah disepakati.

Teupong tabue adalah tepung putih yang tidak memiliki rasa (tawar) untuk mendinginkan sekaligus membersihakan hati. *Glok* adalah wadah air yang bermakna agar pihak-pihak yang bertikai selalu damai sehingga memperoleh berkah dan lebih leluasa dalam mencari nafkah. *Sange* adalah tudung saji yang mengisyaratkan harapan perlindungan dari Yang Maha Kuasa.

Proses *peusijeuk* yaitu masing-masing pihak yang berselisih paham bersama tokoh masyarakat *(ureung tuha gampong)* setempat dan orang-orang terpandang lainnya duduk bersama berhadapan di atas kain yang bertentang panjang dan kemudian disusul oleh petua adat selaku pihak yang menjalankan prosesi peusijeuk yang diawali kata-kata sakral "Krue Seumangat" dan diiringi hitungan 1, 2, 3 sampai hitungan 7 sambil menepungtawari pihak-pihak yang bersengketa.

Akhir dari prosesi peusijeuk adalah pembacaan doa oleh tokoh agama setempat dan kemudian disusul bersalam-salaman sebagai isyarat damai di dean publik. Jika persengketaan sampai mengeluarkan darah, maka dibutuhkan *sayam*, yaitu: menyediakan sejumlah uang penawar dan inilah yang dinamakan sebagai *diet* atau *peng lapek.* Jadi, maaf dari pihak yang dilukai harus diiringi oleh konpensasi dana sebagaimana yang terdapat dalam Islam melalui konsep diyat.

Nilai *diet* sebagai konpensasi bagi korban tidak boleh ditetapkan secara sepihak atau sesuka hati satu pihak. Adanya konsep diyat atau *diet* bersumber dari Tuhan dan ia bukan ciptaan manusia. Karenanya, manusia terutama penguasa tidak boleh sewenang-wenang dalam menetapkan konpensasi *diet* ini. Ini sesuai dengan *hadih maja*: *Diet ngen qishah hukum* Tuhan, *hanjeut peusaban ngen adat raja,* yang bermakna bahwa diyat dan qishah adalah aturan dari Tuhan dan dia tidak setara dengan hukum buatan manusia. *Diet* harus ditetapkan dan diputuskan bersama dengan korban dan diketahui pemuka agama. dengan cara itu, maka rasa keadilan dapat tercapai dan sekaligus tidak akan memicu konflik baru.

Biaya yang diistilahkan dengan *peng lapek* diperuntukkan bagi pihak korban sebagai *diet* atas kerelaannya memaafkan pelaku, dan sebagai pengikat tali persaudaraan. Pihak yang melukai juga diharuskan membayar biaya perkara yang diistilahkan dengan hak ganceng atau hak geunanceng. Selanjutnya menyumbang atau menyetorkan biaya ke dalam kas pemerintah, baik di tingkat gampong, maupun tingkatan pemerintah lainnya. Sumbangan ini diistilahkan dengan *hak peutoe.* Besaran biaya untuk masing-masing kategori tersebut di atas diputuskan oleh musyawarah adat dengan mempertimbangkan besar atau kecilnya perkara serta kerugian dan penderitaan korban.

Pelaksanaan tatacara perdamaian sebagaimana dilukiskan di atas sudah berlangsung secara turun-temurun di tengah masyarakat Aceh. dengan menerapkan tatacara perdamaian dimaksud, masyarakat Aceh dapat hidup secara rukun dan damai. Banyak persoalan yang terjadi di tengah-tengah masyarakat dapat diselesaikan tanpa harus melibatkan pengadilan resmi. Masyarakat Aceh bukan tidak percaya kepada pengadilan, tetapi untuk persoalan-persoalan yang memungkinkan untuk diselesaikan di luar pengadilan tentu akan diselesaikan secara adat. Penyelesaian melalui pengadilan berpeluang pada lahirnya keputusan yang memenangkan satu pihak dan mengalahkan pihak lainnya sesuai dengan karakteristik pengadilan.

Penyelesaian adat tidak meniscayakan pihak tertentu menang dan pihak lain kalah. Penyelesaian secara adat dapat mencari titik temu yang dipandang mampu mengakomodir kepentingan para pihak dan sesuai dengan norma Islam. Untuk menyelesaikan perkara-perkara yang menimbulkan korban akibat percecokan dan persengketaan, memang lebih tepat apabila digunakan tatacara perdamaian menurut adat Aceh. Penggunaan tatacara perdamaian sesungguhnya lebih sesuai dengan karakter masyarakat Aceh yang lebih mengedepankan persaudaraan dibandingkan balas dendam.

Penyelesaian secara damai dengan kesepakatan bersama sesuai dengan *hadih maja*: *Bak adat beujikuluem, bak hukom beujimameh.* Ini dapat menjadi solusi yang adail dalam pandangan adat dan adil dalam pandangan agama. Dari sisi lain, masyarakat Aceh adalah masyarakat yang memiliki orientasi masa depan, bukan bervisi ke masa lalu. Artinya, seandainya masyarakat Aceh mengalami suatu persoalan, maka mereka mencari bentuk dan jalan penyelesaian yang lebih memperhatikan kepentingan masa depan. Perdamaian dengan konsekuensi-konsekuensi tertentu dipandang lebih memperhatikan kepentingan masa depan, dibandingkan dengan menuntut hukuman atau balasan terhadap pelaku kekejaman. Ini sesuai dengan kaedah *hadih maja: Nibak tameupake get tameuget, atra ban set syedara pih na,* yang mengandung makna daripada bertikai lebih baik berdamai, harta tetap utuh serta saudara bertambah.

Meski telah diatur tatacara damai tanpa kekerasaan dalam penyelesaian pertikaian melalui *peusijuek,* namun, jika korban tetap menuntut bele, maka kasus tersebut diajukan ke pangadilan adat sebagai langkah untuk memperoleh keputusan. Dalam hal ini pemangku adat mengundang para orang tua gampong dan agamawan di kawasan setempat untuk mengatur sidang dan menyelidiki kasus tersebut. Ini sesuai dengan ketentuan agama Islam dan pernah diterapkan peradilan kerajaan Aceh pada masa lampau, yang dalam kasus-kasus besar selalu mengedepankan hukum Tuhan. Hal ini juga sesuai dengan *hadih maja: adat ban adat, hukom ban hukom* yang bermakna hukum agama berada di tempat tertinggi dibandingkan adat. Adat tidak bisa membatalkan hukum agama. penututan hukuman dan balasan terhadap pelaku atas kesalahan yang dilakukannya tetap diperlukan guna menghindari kejadian serupa di masa mendatang.

D. Simpulan

Konsepsi *al-shulh* yang dianjurkan Islam Islam terjelma dalam adat Aceh dan dikenal sebagai *suloh*. Konsepsi *suloh Aceh* adalah perpaduan nilai-nilai agama dan budaya lokal, dengan menempatkan agama pada posisi tertinggi, sehingga *suloh Aceh* tidak berlawanan dengan Islam. Sebaliknya, *suloh Aceh* dapat berperan sebagai jabaran dan dari konsep Islam tentang *al-shulhu.* Dengan demikian, *suloh Aceh* akan sejalan dengan *hadih maja: adat ngen hukom lagee zat ngen sifeut.* Dalam praktiknya, *suloh Aceh* ini mampu memcegah terciptanya benih-benih konflik sudah terjadi, maka dengan menerapkan konsep suloh Aceh, pertikaian dapat diselesaiakan dengan cara-cara damai, bermartabat dan saling menguntungkan.

DAFTAR PUSTAKA

Abdurrahman, 2009. *Pelaksanaan Peradilan Adat dan Penerapan Hukumnya,* Makalah disampaikan pada seminar Pelatihan Adat tanggal 2-3 dan 5-6 Juni 2009.

Acciaioli, Greg, 1985, *Culture as Art: From Practice to Spectacle in Indonesia,* Canberra Anthropology Vo.8.

Akmal, Saiful. 2006. *Aceh Laboratorium Politik Jakarta.* www. Acehinstitute.org. 12 Januari 2006.

Al-Anshari, Zakaria. *Fath al-Wahhab, Juz I.* Beirut: Ihya' al-Turats al-'Arabiy, t.th.

Ali, Mohammad Daud. 1996. *Hukum Islam: Pengantar Ilmu Hukum dan Tata Hukum Islam Indonesia,* Cet. V. Jakarta: Raja Grafindo Persada.

Amiruddin, Hasbi. 2004. *Perjuangan Ulama di Tengah Konflik.* Yogyakarta: Cenninet Press.

Avonius, Leena dan Sehat Ihsan Shadiqin, 2010. *Adat dalam Dinamika Politik di Aceh,* Banda Aceh: ICAIOS.

Baihaqi, A.K, 2004. *Ulama dan Madrasah di Aceh, Ulama Aceh dalam Perspektif Sejarah dalam Taufik Abdullah (ed), Agama dan Perubahan Sosial.* Jakarta: Rajawali Press.

Bardan, Ibrahim. 2008. *Resolusi Konflik dalam Islam, Kajian Normatif dan Historis Perspektif Ulama Dayah.* Banda Aceh: Aceh Institute Press.

Bourchier, David, 2001. *Conservative Political Ideology In Indonesia: A Fourth Wave?* "dalam Grayson Lioyd dan Shannon Smith, *Indonesia Today, Challenges of History,* Singapore: Institute of Southeast Asian Studies.

Bushar, Muhammad, 2003, *Azas-azas Hukum Adat (Suatu Pengantar),* Jakarta: Pradnya Pratama.

Chaidar, Al, 1999. *Gerakan Aceh Merdeka Jihad Rakyat Aceh Mewujudkan Negara Islam.* Cet I. Jakarta: Madani Press.

Daradjat, Zakiah. Dkk. 1990. *Dasar-Dasar Ilmu Agama Islam.* Jakarta: P3AI.

Davidson S, James, 2007. *Culture and rights in ethnic violence* dalam James S Davidson dan David Henley: *The Revival of Tradition in Indonesian Politict The Deployment Of Adat From Colonialism.* New York: Routledge.

Departemen Agama Republik Indonesia, 1995. *Al-Qur'an dan Terjemahannya.* Semarang: Toha Putera.

Fasseur C., 2007. *Colonial dilemma:* Van Vollenhoven and the struggle between adat law and western law in Indonesia" dalam James S Davidson, *The Revival of Tradition in Indonesian Politict The Deployment Of Adat From Colonialism.* New York: Routledge

Hadi, Abdul, 2005, *Aceh Kembali ke Masa Depan,* Jakarta: Yayasan SET Gudang Garam.

Hardi. 1993. *Daerah Istimewa Aceh: Latar Belakang Politik dan Masa Depannya.* Jakarta: Cita Panja Serangkai.

Hamid, Farhan Ahmad, 2006. *Jalan Damai Nanggroe Endatu. Catatan Seorang Wakil Rakyat Aceh.* Cet I. Jakarta: Suara Bebas.

Hasan, Saleh, 1992, *Mengapa Aceh Bergolak,* Jakarta: Grafiti.

Hasjmy, A., 1985. *Semangat Merdeka: 70 Tahun Menempuh Jalan Pergolakan dan Perjuangan Kemerdekaan.* Jakarta: Bulan Bintang.

Ishak, Syamsuddin Otto. 2001. *Dari Maaf ke Panik Aceh.* Cet I. Jakarta: YAPPIKA LSPP CORDOVA.

Ismuha. 1998. *Ulama Aceh dalam Perspektif Sejarah dalam Taufiq Abdullah (ed), Agama dan Perubahan Sosial.* Jakarta: Rajawali Press.

Juned, T. 2001. *Penerapan Sistim dan Asas-Asas Peradilan Hukum Adat dalam Penyelesaian Perkara, dalam Pedoman Adat Aceh; Peradilan dan Hukum Adat*. Banda Aceh: LAKA Provinsi NAD.

Mardani, Muhammad, 2009. *Hukum Acara Perdata-Perdata Peradilan Agama,* Jakarta: Sinar Grafika.

Majelis Adat Aceh Kabupaten Aceh Utara, 2005, *Peran Adat Aceh sebagai alat Pemersatu dalam Masyarakat (Ditinjau dari Sudut Pandangan Cendikiawan),* MAA Kabupaten Aceh Utara: Lhokseumawe.

MAA Aceh, 2008. *Pedoman Peradilan Adat di Aceh untuk Peradilan Adat yang Adil dan Akuntabel,* MAA Aceh: Aceh.

Munawwir, Warson Ahmad. 1997. *Kamus Al-Munawwir.* Yogyakarta: Pustaka Progressif.

Ma'luf, Louis. 1986. *Al-Munjid fi al-Lughah wa al-A'lam.* Cet. xxviii. Bairut: Dar al-Masyriq.

Nurhasim, Moch. Dkk. 2003. *Konflik Aceh, Analisis Atas Sebab-Sebab Konflik, Aktor Konflik, Kepentingan dan Upaya Penyelesaian.* Jakarta: LIPI, 2003.

Patji, Rahman Abdul, dkk. 2004. *Negara dan Masyarakat dalam Konflik Aceh.* Jakarta; LIPI.

Reid, Anthony. 2005. *Asal Mula Konflik Aceh.* Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

Saby, Yusny. 2004. *Islam and Social Change: The Role of The Ulama in The Acehnese Society.* Kualu Lumpur: UKM Press.

Thaib, Lukman. 2002. *Acheh's Case: a Histirical study of the National Movement for the Independence of the Acheh-Sumatra.* Kuala Lumpur: University of Malaya Press.

Tim Penyusunan IAIN Ar-Raniry, 2002. *Kearifan yang Terganjal, Safwan Idris Ulama dan Intelektual Aceh.* Banda Aceh: Ar-Raniry Press.

Umar, Muhammad, 2006, *Peradaban Aceh (Tamadun) I,* Banda Aceh:Buboen Jaya.

Usman, Rani A., 2003. *Sejarah Peradapan Aceh Suatu Analisis Interaksionis, Integrasi dan Konflik.* Cet I. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.

Warren, Carol, 1991, *Adat and Dinas:* Village and State in Contemporary Bali, Di Geertz, Hildred: *State and Society in Bali.* Leiden:KITLV Press.

Ajaran Tasawuf K.H. Dja'far Sabran di Kota Samarinda yang Multikultural

Oleh: Dr. Hj. Noorthaibah, M.Ag.

(STAIN Samarinda)

A. Pendahuluan

Tasawuf sebagai suatu dimensi khusus dalam Islam yang mengandung arti moral, etika, memang sangat diperlukan di era modern ini, sebab bagaimanapun tasawuf yang benar adalah tasawuf yang mementingkan keseimbangan antara lahir dan batin, jasmani dan rohani, spritual dan material. Islam tidak mengajak kepada pengingkaran pada kehidupan dunia, bahkan Islam mengajak pada pemenuhan hidup material dan spritual, kemajuan kehidupan spritual hanya bisa dicapai melalui hidup sholeh di tengah-tengah hiruk pikuk kehidupan sehari-hari. Islam memberikan solusi terhadap dampak kehidupan modernisasi dengan suatu deminsi khusus yaitu tasawuf. Dengan demikian penyebaran ajaran-ajaran tasawuf ketengah-tengah masyarakat adalah merupakan kewajiban bagi ummat Islam.

Di Kalimantan Timur ada seorang tokoh agama yang terkenal dan aktif dalam menyampaikan ajaran-ajaran Islam (Ilmu Tasawuf) di masyarakat, beliau adalah K.H.Dja'far Sabran yang lahir di Amuntai Kal-Sel pada tahun 1324H/1920M kemudian bermukim di Kal-Tim sejak tahun 1952 hingga akhir hanyat beliau pada tanggal 11 Zulqaidah 1410H/2 Juni 1990. K.H.Dja'far Sabran semasa hidupnya sangat aktif dalam berbagai kegiatan, beliau selalu mendakwahkan ajaran agama kepada seluruh lapisan masyarakat yang ada di Kalimantan Timur yang notabene merupakan masyarakat multikultur dan selalu berusaha mencari jawaban-jawaban terhadap masyarakat dengan berpedoman pada nilai-nilai Islam.

Ajaran K.H.Dja'far Sabran tentang tasawuf merupakan bagian yang tak dapat dipisahkan dari aktifitas dakwahnya dalam usaha membangun dan memperbaiki masyarakat, ajaran beliau itu dapat dilihat dalam bentuk karya tulis yang beliau tulis dan yang berhubungan dengan masalah-masalah tasawuf. Berdasarkan telaah sementara dari karya tulis itu dapat diketahui bahwa ajaran K.H.Dja'far Sabran tentang tasawuf berusaha membawa tasawuf kepada sisi yang lebih manusiawi dan memberikan porsi yang jelas antara kholik dengan makhluk serta menekankan perlunya manusia berusaha untuk meraih kebahagiaan hidup dan menggapai Ridho Allah SWT.

B. Pembahasan

1. Profil KH. Dja'far Sabran

KH Dja'far Sabran adalah seorang ulama yang cukup dihormati di Kalimantan Timur. Dia lahir di Desa Paliwara kota Amuntai Kecamatan Amuntai Tengah Kabupaten Hulu Sungai Utara (HSU) Kalimantan Selatan. Pada tahun 1324 H/1920 M. dan dalam umur kurang lebih 60 tahun beliau wafat di Kota Samarinda pada tanggal 11 Julqaidah 1410 H/2 Juni 1990 M. Dimakamkan di samping Mesjid Raya Darus Salam di tengah kota Samarinda. Dengan nama orang tua beliau adalah ayah Haji Sabran dan nama ibu adalah hajjah Rahmah.

K.H.Dja'far Sabran adalah merupakan anak yang kedua dari delapan oang bersaudara, yaitu pertama H. Anwar Sabran Alm, yang kedua beliau sendiri KH. Dja'far Sabran, ketiga H.AIi Sabran (beliau masih hidup dan berada di Amuntai. HSU), keempat Hj. Aliyah Sabran Alm (Beliau bertempat tinggal di Banjarmasin), kelima Abu Bakar Sabran Alm (meninggal tahun 2001 di Samarinda), keenam Umar Sabran Alm (meninggal sewaktu kecil), ketujuh Hj. Sarah Sabran (beliau masih hidup dan bertempat tinggal di kota Amuntai) dan yang terakhir saudara beliau adalah H. Mukhtar Sabran Alm (meninggal

sekitar bulan Juni 2002 di Samarinda).

Sekitar tahun 1939 M, K.H.Dja'far Sabran menikah dengan seorang perempuan yang bemama Hj. Arfah (Beliau meningggal pada tahun 2007), dan dari perkawinan beliau dikaruniai enam orang anak, dua orang laki-laki dan empat orang perempuan yaitu: yang pertama Hj. Partiyah (sebagai Guru SDN) yang kedua Mawardi dan ketiga Drs.H.Farid Wajidi (Wakil Gubernur Kalimantan Timur), keempat Dra.Hj.Siti Faridah (Guru MAN Samarinda), keempat Dra, Hj.Siti Aminah, M Pd (kepala madrasah Tsanawiyah Normal Islam Samarinda) dan yang terakhir adalah Hj.Siti Patimah. Dan beliau (K.H.Dja'far Sabran) dikaruniai beberapa orang cucu, hingga akhir hayatnya beliau hidup tenang bersama keluarga, anak-anak dan cucu-cucu beliau.

K.H,Dja'far Sabran adalah ulama yang aktif dalam menulis. Seperti mengarang buku-buku ilmiah keagamaan dan menterjemahkan kitab-kitab yang berbahasa Asing (Arab). Adapun buku-buku ilmiah keagamaan karangan beliau dan terjemahan kitab-kitab yang berbahasa Asing (Arab) adalah sebagai berikut:1. Risalah Doa, 2. Risalah Tauhid, 3. Miftahul Ma'rifah (Muqaddimah Tasawuf), 4. Sabilul Ma'rifah (Tasawuf), 5. Nurul Ma'rifah (Tasawuf), 6. Risalah Fardu Kifayah, 7. Khutbah Jumat dan Hari Raya, 8. 99 PermataHadits, 9. Tahlil dan Talqin, 10. Risalah Tuntunan Shalat Fardu, 11. Shalawat Kamilah dan Doa Arsy, 12. Fadilat Surat Yasin dan beberapa doa, 13. Sembahyang tarawih dan Fadhilatnya, 14. Kumpulan Syair-syair.

2. Pengertian Tasawuf Menurut KH. Dja'far Sabran dan Pengertian Multikultural

a. Pengertian Tasawuf Menurut KH. Dja'far Sabran

Menurut K.H. Dja'far Sabran kata tasawuf itu adalah sebagai berikut:

a) Berasal dari kata Shufah (Bulu domba), karena seorang hamba beserta Allah seperti bulu yang terbang di udara tidak ada daya dan kekuatan.

b) Berasal dari Shuffah Qafa (bulu yang terlembut), dengan pengertian bahwa seorang sufi selalu bersifat lemah lembut.

c) Berasal dari kata Shifat (dengan pengertian seorang sufi memiliki sifat-sifat) mahmudah (terpuji) dan menghindari sifat-sifat mazmumah (sifat-sifat tercela).

d) Berasal dari kata Shuffatul Masjidin Nabawi. (serambi Mesjid Madinah). Karena diserambi itu para sahabat selalu berduduk bersama sama Rasulullah saw. Mendengarkan fatwa-fatwa dan menampung fatwa beliau untuk diteruskan kepada orang lain. Mareka disebut dengan ahlus Suffah.

e) Berasal dari kata Shafa yang artinya (bersih), pendapat yang terdekat dantara semua pendapat. Karena arti kata tasawuf yaitu membersihkan diri dengan cara sedikit demi sedikit dalam proses yang cukup lama meminta waktu sehingga akhirnya menjadi shufi, artinya orang-orang yang dibersihkan.[1812]

K.H.Dja'far Sabran nampaknya mengartikan tasawuf secera etimologi lebih cenderung kepada asal kata dari *Shafa* yang berarti bersih, karena beliau mengartikan tasawuf itu adalah bersih diri dan hati atau jiwa dari segala sifat-sifat tercela.Kalau dilihat dari segi histories dan apa yang disebut Tasawuf ada beberapa faktor penyebabnya munculnya diantaranya: (I) Karena adanya oposisi yang bermuatan kesholehan dan sekelompok ummat Islam terhadap praktek-praktek regementer Pemerintah Bani Umayyah di Damaskus. (2) Karena adanya sekelompok dalam hal ini para sahabat yang selalu ingin mencontoh seperti Rasulullah SAW khususnya Khulafaur rasyidin.

Adapun kelompok orang, utamanya Khulafaur Rasyidin yang senantiasa meniru pekerti Rasulullah SAW, karena pekerti dan Rasulullah SAW yang dapat dijadikan patokan yang sifatnya praktikal, tidak

---

1812 H.Dja'far Sabran, *Sabilul Ma'rifah,* (Samarinda: Risalah. 1988), h.12

hanya sekedar teoritikal saja, Praktik yang paling menyolok dan betul-betul dikagumi oleh para sahabat dari Pekerti Rasulullah SAW adalah bahwa Rasulullah SAW tidak pernah tergiur oleh kenikmatan dunia, walaupun kesempatan untuk bernikmat-nikmat sangat memungkinkan. Dalam hal ini Khalifah Umar bin Khattab pengagumnya. Itulah sebabnya Khalifah Umar pernah bertanya kepada Mu'awiyah bin Abi sofyan yang menjadi Gubernur di negeri Syam, mengapa ia telah meninggalkan sikap kesederhanaan hidup seperti yang telah dicontohkan oleh Nabi Muhammad SAW.[1813]

Jadi kalau dilihat dari segi historis maka pengertian tasawuf pada mulanya adalah, hidup dalam ukuran sederhana yang berarti tidak tergiur dengan kemewahan dan berlebih-1ebihan. Dan sikap hidup yang bersifat zuhud yaitu keadaan yang meninggalkan dunia dan hidup kematerian. Sungguhpun demikian menurut al-Taftazanni ada juga bangunan faham tasawuf lain yang tetap mempertahan esensi awal dari tasawuf, yaitu moral atau akhlak itu sebabnya paham ini disebut dengan tasawuf Akhlaqi, perlu di tegaskan mengapa akhlak disebut sebagai esensi awal dan tasawuf, karena arah melaksanakan hidup 'sederhana' dan sikap hidup Zuhud pada akhirnya membuahkan tindakan akhlaqi, ini menurut Al-Taftazanni orang yang menjalanankan hidup kesufian berhenti hanya sebatas tujuan "Akhlak" yaitu meluruskan jiwa, mengendalikan kehendak-kehendak dan usaha-usaha yang dapat membuat manusia konsisten melakukan keluhuran moral atau akhlaq Tasawuf seperti ini menurut Al-Taftazanni lebih bersifat mendidik yang karena coraknya cenderung praktis.[1814]

Adapun pengertian tasawuf KH.Dja'far Sabran jika dilihat/dikaitkan dengan sejarah selintas tasawuf diatas K.H. Djalfar Sabran yang menerbitkan beberapa buah judul buku yang berhubungan dengan masalah tasawuf, nampaknya tanpa menuliskan daftar pustaka secara khusus sebagaimana layaknya buku-buku ilmiah. Namun di dalam kata pengantarnya beliau dengan jujur sekali menyebutkan bahwa penyusunan buku terutama buku *Miftahul Ma'rifah* yang beliau sebutkan Mukaddimah dalam memahami tasawuf, dan tersusun sebagai rintisan untuk memasuki ilmu pengetahuan tasawuf yang merupakan kegemaran bagi orang mumin, khususnya bagi yang telah mencapai usia lanjut, karena didorong kesadaran akan kembali kehadirat Tuhan dalam masa yang tidak lama lagi, atau karena timbulnya kejemuan dengan persoalan-persoalan duniawi yang tidak puas-puasnya. Orang mu'min mencari yang tidak menjemukan dan ia merasa puas. Sedangkan tarif tasawuf/pengertian tasawuf menurut beliau adalah sangat banyak sekali, diantaranya yang beliau tarifkan sebagai berikut:

1. Untuk memiliki perangai yang tinggi nilai dan martabatnya, serta melepaskan diri dan perangai yang rendah dan tercela.
2. Akhlak yang mulia lahir pada masa mulia bersama dengan orang-orang mulia.
3. Ikhlas menyerahkan diri menurut apa yang dikehendaki Allah.
4. Tidak memiliki sesuatu dan tidak dimiliki oleh sesuatu hanya dimiliki oleh Allah SWT.
5. Cerah karena dekat setelah keruh karena jauh.
6. Selalu beserta Allah dimana berada tanpa wasilah.
7. Duduk beserta Allah tanpa berduka
8. Bermacam ragam tarif tasawuf dan para ulama menurut keadaan masing-masing, pada segi ilmunya, amalnya dan dzauqnya, tetapi semuanya menuju pada satu arah yaitu *Shiddqut Tawajjuh* (benar-benar menghadapkan hati kepada Allah).[1815]

Pada dasarnya menurut beliau orang akan menyebutkan tasawuf/menta'rifkan tasawuf itu bermacam-macam berdasarkan kepada kedalaman ilmu dan amal seseorang serta kesungguhan perasaannya dalam

1813 Hamka, *Tasawuf Perkembangan dan Pemurniannya*, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1986), h. 69
1814 Ibid.
1815 H. Dja'far Sabran, Sabilul Ma'rifah, *Op Cit*, h.9

menghadapkan hatinya kepada Allah. Dan pengenalannya kepada Allah dengan syuhud (pandangan basirah hati) menampakkan kebesaran dan kesempurnaan Allah SWT Tuhan yang maha Esa.

Jadi beliau mengatakan bahwa pokok yang dibahas dalam ilmu tasawuf itu adalah masalah hati dan jiwa. Karena itu beliau menyimpulkan arti Tasawuf itu adalah Pembersihan, dengan maksud membersihkan hati dan segala macam sifat-sifat mazmumah dan penyakit yang bersarang di dalam hati seperti kikir. ujub, sum'ah dan sebagainya. Pembersihan hati ini sampai pada tahap dapat menampak atas kekurangan dan kelemahan diri pribadi serta mengaku tidak berdaya dalam mewujudkan sesuatu yang diinginkan.[1816]

Karena itu dapatlah kita merumuskan pengertian tasawuf K.H.Dja'far Sabran ini dengan kehendak memperbaiki budi pekerti (membersihkan batin) dan segala sifat-sifat tercela (mazmumah) dan menggantinya dengan segala sifat-sifat terpuji (mahmudah). Penjelasan pengertian tasawuf seperti ini nampaknya menjurus kepada pendapat seorang tokoh sufi besar yang berada pada abad ke 3 H, yaitu Junaidi Al Bugdadi yang mendefinisikan Tasawuf adalah keluar dari budi perangai tercela dan masuk kepada budi perangai yang terpuji.

b. Pengertian Multikultural

Multikulturalisme berhubungan dengan kebudayaan dan kemungkinan konsepnya dibatasi dengan muatan nilai atau memiliki kepentingan tertentu. "Multikulturalisme" pada dasarnya adalah pandangan dunia yang kemudian dapat diterjemahkan dalam berbagai kebijakan kebudayaan yang menekankan penerimaan terhadap realitas keagamaan, pluralitas, dan multikultural yang terdapat dalam kehidupan masyarakat. Multikulturalisme dapat juga dipahami sebagai pandangan dunia yang kemudian diwujudkan dalam kesadaran politik (Azyumardi Azra, 2007).

3. Ajaran Tasawuf KH. Dja'far Sabran

Ajaran tasawuf KH. Dja'far Sabran terdiri atas 2 konsep yaitu yang pertama konsep yang jelas tentang Tuhan dan Manusia serta Hubungannya, konsep kedua tentang Jalan mistik (peringkat-peringkat perjalanan mendekatkan diri kepada Allah.

a. Konsep Yang jelas tentang Tuhan dan manusia serta hubungan antara keduanya

Tuhan menurut kaum sufi (sunni) sebagaimana ajaran dalam Alqur'an dan As-sunnah dipahami secara transenden mutlak. Yang artinya Tuhan itu *Laisakamislihi syaiun* (Yaitu tiada sesuatupun yang menyamaiNya) Dan manusia serta alam sekitarnya sebagai makhluk, sedang Tuhan (Allah SWT) adalah 'Khaliq' batas antara Khaliq (Pencipta) dengan manusia yang bersifat Makhluk (Yang dicipta) sangat jelas dan tegas. Sedangkan menurut kaum sufi (falsafi) memahami tentang Tuhan secara Immanensi yakni Tuhan itu dapat bersatu (bersatu) dengan makhluk/manusia.

KH. Dja'far Sabran berpendapat konsep tentang khaliq (Tuhan) dengan makhluk (manusia) memberikan tempat dan porsi yang jelas dan tegas. Beliau mengatakan bagi makhluk sebagai hamba tidak ada sifat-sifat *Rububiyah* (sifat-sifat keTuhanan) atau salah satu sifat keTuhanan seperti Mulia, Kuat, Pemurah dan sebagainya. Pada hamba ada sipat mulia, kuat dan pemurah tetapi sifat-sifat itu hanya majazi, khayali dan wahmi tidak pada hakiki. Sifat-sifat hamba tersebut ada awalnya dan ada akhirnya, bisa lenyap, bertambah dan berkurang, tetapi sifat-sifat pada Allah tidak bertambah dan tidak berkurang. Jika seandainya makhluk di dunia ini semuanya bertaat kepada Allah maka kemuliaan Allah SWT tidak bertambah dan jika sekiranya berbuat maksiat maka kemulian Allah SWT tidak berkurang sedikit juga. Yang bisa bertambah dan berkurang adalah kemulian yang ada pada makhluk. Karena itu jika seorang hamba mendapat kemulian hendaklah segera mengembalikan kepada Allah SWT dengan pengertian tetap memandang diri sebagai hamba yang hina dan kemuliaan hanya ada pada Allah SWT

1816 *Ibid*. h. 10

pada hamba hanya sebagai pinjaman pada suatu waktu akan ditarik kembali.[1817]

Di lain kesempatan beliau menegaskan kaifiat mengesakan zat Allah SWT yaitu engkau memandang dengan mata kepala serta pandangan mata hati bahwa tidak ada yang *maujud* yang hakiki hanya wujud Allah SWT, dengan pengertian bahwa semua zat makhluq yang khayali fana dibawah Zat Allah SWT, semua zat makhluq ini menempati tiada, karena ia bukan *maujud* sendirinya tetapi *Qaim* (berhajat) kepada yang mewujudkannya. Segala *maujud* yang *qaim* kepada yang lainnya adalah maujud khayali dan maujud yang khayali itu semua hukumnya dengan *ma'dum* (tidak ada) waham dan batal jika dinisbatkan kepada maujud Allah SWT. Dan beliau juga mengutip perkataan Syekh 'Arief Billah Shiddig bin Umar Khan yang menyebutkan Semua yang maujud selain Allah adalah umpama wujud sesuatu yang kita lihat di dalam mimpi, tidak ada baginya hakikat apabila terbangun dari tidur maka hilanglah semuanya. Manusia dalam hidupnya seperti orang tidur, apabila mareka mati barulah mereka jaga. Karena ini dalam pandangan orang-orang Muqarrabin pada hamba ada usaha dan ikhtiar tetapi tidak memberi bekas dalam mewujudkan atau meniadakan sesuatu. Qudrad dan iradat hamba majazi merupakan mazhar bagi qudrat dan iradat Allah yang hakiki.'[1818]

Jadi jelaslah konsep tentang Tuhan dan makhluk serta hubungan antara keduanya menurut K.H.Dja'far Sabran yang pada dasarnya memberikan kesimpulan yang jelas berbeda antara Tuhan dan Makhluk serta memiliki posisi serta tempat masing-masing yang tidak menyatu karena Tuhan sebagai Khaliq (pencipta) sedangkan manusia sebagai makhluk (yang dicipta).

b. Konsep Jalan Tasawuf (Peringkat-peringkat perjalanan dalam mendekatkan diri kepada Allah SWT

Kalau mengikuti pendapat Hamka maka jalan tasawuf yang beliau kemukakan adalah dengan mengedepan makna dari tasawuf sebagai zuhud yang dapat dilaksanakan lewat peribadatan resmi (seperti shalat, syiam, zakat, infaq dan sebagainya dan akidah yang benar prinsipnya.[1819]

Sedangkan menurut K.H.Dja'far Sabran mengungkapkan sebagai langkah pertama bagi salik dalam memasuki pintu tasawuf harus menjauhi dan memelihara diri dari perbuatan maksiat baik maksiat lahir maupun maksiat batin, seperti ujub, sum'ah, kikir. Riya dan sebagainya. Maksiat menjadi perintang bagi salik, menambah tertutup rapat pintu hati, penghalang menembusnya pancaran Nur Ilahi ke dalam basyirah/ruangan hati.[1820]

Karena itu seorang salik harus berusaha melatih diri membersihkan hati dari segala hal yang bisa menjadi perintang dalam masa perjalanannya. Diantara perintang-perintang salik adalah: *Kasal, futur, malal, Syirik Khafi, Sum'ah, riya, wuquf, hajib* dan masih banyak hal-hal yang *daqiq* (halus) yang menjadi perintang salik.[1821]

Lebih jauh lagi K.H Dja'far Sabran menjelaskan,apabila seorang Salik (Orang yang berjalan menuju kepada Allah SWT) telah mampu mengatasi perkara-perkara yang merintangi tersebut di atas yaitu perkara dalam membersihkan hati untuk bertaqarrub kepada Allah, maka usaha tersebut bisa mengantarkannya mereka kepada peringkat-peringkat (maqam) yang beliau sebut dengan maqam Fana melalui empat tingkatan tauhid yaitu Tingkat pertama Tauhidul Afal (mengesakan perbuatan). Tingkat kedua Tauhidul Asma (Mengesakan nama) Tingkat Ketiga Thuhidus Sifat (Mengesakan Sifat) dan Tingkat keempat Tauhiduz Zat (Mengesakan Zat). Berakhirnya perjalanan salik pada tingkat yang keempat yaitu Tauhiduz Zat (mengesakan zat Allah) yang Wajibal wujud dengan sifat kesempurnaanNYa.[1822] Adapun

1817 H. Djafar Sabfan, *Miftahul Ma'rifah*, Samarinda, Risalah, 1982. h.64
1818 Ibid. h. 38–39
1819 Hamka, *Op Cit*, h.181
1820 H. Dja'far Sabran. *Miftahul Marifah*. Op Cit. h 3
1821 *Ibid*, h. 4
1822 *Ibid*, h. 11

uraian K.H.Dja'far Sabran secara terperinci satu persatu sebagai berikut:

1) Tauhidul Af'al

Pokok bahasan yang diuraikan K.H.Dja'far Sabran pada pasal ini Bahwa salah satu jalan untuk menghindari hal-hal yang menjadi perintang salik dalam masa perjalannya ialah syuhud dalam basyirah hati. Bahwa segala yang terjadi, baik atau gerak, baik dan buruk, segala gerak dan diam, gerak mubasyirah (langsung) atau gerak tawallud.(tidak Langsung) segala yang terjadi dan berlaku dialam ini dalam pandangan haqiqat atau dalam pandangan bashirah (bukan pada pandangan lahir) semuanya dan Allah SWT.

Bagi setiap manusia ada terdapat dua macam pandangan, pandangan lahir ialah pandangan mata kepala dan pandangan batinilah pandangan bashirah hati.

Seorang salik memandang sesuatu bukan saja dan sudut lahir, tetapi selalu disertai dengan pandangan batin, dengan pandangan batin ini dapat menembus kepada hakikat sesuatu yaitu dengan pengertian bahwa dibalik sesuatu ada Pengatur Yang Maha Teliti yaitu Zat Allah yang Maha Sempurna. Dan dengan pandangan inilah bashirah hati dapat melihat dengan tampak bahwa segala perbuatan tidak ada yang terlepas dan ketentuan Allah SWT

Tiada ada perbuatan seorang hamba yang terjadi karena kebetulan semua telah terdahulu dalam ilmu Tuhan, tidak menyimpang dari qada' dan qadar Nya.

Untuk memiliki pandangan seperti ini seorang salik harus melatih diri sedikit demi sedikit, melakukan riadhah setiap waktu agar lebih banyak mempunyai pandangan musyahadah yang tidak samar-samar dan tidak ragu-ragu, pandangan tahkiq yang tidak terpengaruh oleh keadaan-keadaan lahir, bahwa semua perbuatan pada lahirnya dan makhluk tetapi pada hakikatnya dari Allah SWT.

Jika selalu berpandangan demikian maka menurut K.H.Dja'far anda telah berada pada suatu martabat tauhidul af'al sesuatu kedudukan yang tidak memandang dalam akwan ini adanya suatu perbuatan selain Allah SWT. Disini beliau contohkan Makhluk dengan gerak dan harakatnya adalah umpama permainan sandiwara yang dilakukan oleh beberapa orang pemain dan disaksikan oleh para penuntun. Permainan sandiwara indah dan menakjubkan, membuat penuntun riang gembira, kadang-kadang sedih dan duka. seolah-olah mereka menyaksikan yang sebenarnya. Dibalik layar permainan sandiwara tersebut duduk seseorang dengan buku catatannya sambil memperhatikan dengan seksama jalannya permainan itulah sutradara.

Sutradara yang menyusun dan mengatur permainan, alam pikiran dan kehendak sutradara yang dinampakan di zhahirkannya oleh para pemain sandiwara, cara bergerak, berdiri, berduduk, lagak bicara, ketawa dan menangis, tidak dibolehkan seorang pemain menyimpang dan apa dan bagaimana yang dikehendaki oleh sutradara.

Tetapi sedikit sekali diantara penuntun yang menyadari, bahwa penuntun yang arif memandang bahwa kedudukan semua pemain adalah mazhar/kesandaran kehendak sutradara, gerak dan harakat mereka majazi dan khayali, gerak yang sebenarnya dan yang hakiki adalah di dalam alam pikiran sutradara.

Begitu juga makhluk dengan segala perbuatan dan gerak harkatnya, tidak ada pada makhluk daya dan kekuatan semua daya dan kekuatan dan Allah. Disebut hamba yang berbuat adalah sebutan majaz (pinjaman) sesuai dengan pandangan lahir, tetapi pandangan batin atau pandangan hakikat yang terletak didalam bashirah itu adalah perbuatan Tuhan yang disandarkan pada hamba.

Beliau tegaskan lagi bahwa dalam kedudukan tauhidul afal ini terdapat khatar/bahaya bagi yang memulai dalam perjalanannya, karena bisa menyebabkan gugurnya hukum-hukum syara. Ia lupa bahwa

pada manusia harus ada usaha dan ikhtiar, meskipun tidak memberi bekas.[1823]

Sekalipun K.H.Dja'far Sabran menyebutkan bahwa segala berbuatan pada hakikatnya adalah perbuatan Allah (Afal Allah) namun dapat dipahami hal ini bukan berarti bahwa kita terlepas dan kewajiban melaksanakan ketentuan hukum Tuhan atau menjalani syari'at. Selanjutnya apabila memandang tauhidul Afal yakni memandang hakikat perbuatan hanya satu yaitu perbuatan Allah lalu ia meninggalkan kewajiban syariat atau hukum Islam maka ia tergolong kafir Zindik. Tegasnya menurut beliau hakikat tidák boleh merusak pandangan syariat. Paandangan wahdatul afal tidak berarti terlepas dan kewajiban melaksanakan syari'at. Manusia masih diberi Tuhan kebebasan untuk berbuat berusaha. Namun usaha manusia itu tidak menentukan pada usaha ikhtiar inilah berlaku ketentuan hukum syara atau berlakunya perintah atau larangan Tuhan yang harus dipertanggung jawabkan oleh manusia.

K.H.Dja'far Sabran mengingatkan untuk tidak tergelincirnya kedalam kesesatan dan untuk mewujudkan kesempurnaan Etika/Akhlak kita kepada Tuhan dan berlakunya tertib hukumnya maka kita dituntut untuk mengakui bahwa perbuatan baik berasal dan Allah dan sebaliknya perbuatan jelek dan diri kita sendiri sesuai dengan firman Allah didalam al qur'an surat an-Nisa ayat 79 yaitu:

مَآ اَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللّٰهِ وَمَآ اَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَّفْسِكَ ۗ وَاَرْسَلْنٰكَ لِلنَّاسِ رَسُوْلًا ۗ وَكَفٰى بِاللّٰهِ شَهِيْدًا ﴿٧٩﴾

Artinya: Apa saja nikmat yang kamu peroleh adalah dari Allah, dan apa saja bencana yang menimpamu, Maka dari (kesalahan) dirimu sendiri.[1824]

Dan uraian diatas dapat dipahami bahwa manusia itu mempunyai kewajiban atau tanggung jawab, manusia adalah sebagai Mukallaf (orang yang dibebani tanggung jawab) dan sekaligus dituntut untuk selalu beribadah kepada Allah SWT.

2) Tauhidul Asma

Menurut K.H.Djafar Sabran pengertian dan tauhidul Asma adalah bahwa Segala sesuatu ada padanya nama, baik sesuatu yang bergerak atau sesuatu yang berdiam, diberi nama atau disebut menurut hikmah atau mampaatnya sesuatu itu. misalnya api diberi nama atau disebut menurut hikmahnya yang kita ketahui pemanas atau pembakar, air pendingin atau penyembuh dahaga, cahaya penerang dan sebagainya.

Dengan pengertian bahwa Tuhan telah memberitahukan kepada Nabi Adam as. segala nama sesuatu menurut hikmat, manpaat dan sifatnya.

Semua nama itu dipinjamkan kepada semua yang ada dan pada makhluk ini, baik makhluk berupa benda atau manusia, hewan atau malaikat ini semua adalah sebutan majazi bukan sebutan hakiki, karena adanya makhluk ini khayali dan wahmi bukan ada yang sebenarnya, maka kembalilah semua asma itu kepada yang ada hakiki, kembali kepada musamma atau yang empunya nama sebenarnya yaitu zat wajibal wujud Allah SWT.

Dalam pandangan lahir obat adalah penyembuh tetapi dalam pandangan hatin Tuhanlah yang menyembuhkan dialah yang mustahak benama penyembuh. Karena itu semua nama adalah mazhar asma Allah SWT dan tidak ada yang mustahak bernama hanya Allah SWT. Bukanlah nama Allah SWT, terbatas pada sembilan puluh sembilan nama, tetapi baginya nama yang banyak sekali tidak terhitung dan tidak terkira.

K.H.Dja'far Sabran menganjurkan, pahamilah dan muzakkirahlah baik-baik tentang tauhidul asma ini, jika sudah berhasil maqam ini maka tajalli Haq Ta'ala disela-sela dinding mazharnya dengan dua isim (nama) pertama Jami' (menghimpunkan) dan kedua Mani' (mencegah) kedua isim ini menunjukkan atas binasanya semua mazhar didalam Ahadiyatullah (Keesaan Allah SWT).

1823 *Ibid*, h. 12-15

1824 Departemen Agama, *Alqur'an dan Terjemahnya*,Jakarta, CV Atlas, 2000. h. 132

Jami' artinya menghimpunkan dengan pengertian bahwa semua makhluk seluruhnya datangnya dan Allah SWT. Sesuai dengan pandangan *syuhudul kastrah filwahdah, pa*ndangan pada yang banyak dari yang satu.

Mani' artinya menegahkan dengan pengertian menegah adanya makhluk datangnya selain dan Allah SWT. Sesuai dengan pandangan *syuhudul wahdah fil katsrah* pandangan pada yang satu dari yang banyak.

Cara melaksanakan/mengamalkan pandangan tauhidul asma ini K.H.Djafar Sabran adalah: bilamana kita melihat seseorang yang pemurah hendaklah kita tanggapi/pandang bahwa pemurah itu hanya suatu mazhar dan nama Allah Al Karim, zahir sifat Tuhan pada hamba. Engkau lihat seorang hamba yang sabar atas segala penderitaan ini adalah mazhar dan nama tuhan As-Shabur yang zahir pada hamba. Begitu juga seorang hamba yang memudaratkan orang lain ini adalah mazhar asma Tuhan Ad-Dharru dan sebagainya.

Menurut K.H.Dja'far Sabran maqam tauhidul Asma merupakan peringkat kedua, setelah memahami betul-betul pada maqam peringkat pertama yaitu maqam tauhidul afal. Kematangan setiap jenjang tersebut harus dipandang sebagai anugerah Allah kepada mereka yang tekun sebagai salik dan makam ini pulalah yang akan menyampaikan salik kepada maqam yang ketiga yaitu maqam tauhidus Sipat.

3) Tauhidus Sifat

Yang dimaksud K.H. Dja'far Sabran dengan tauhidus sifat atau mengesakan sifat Allah adalah fananya semua sifat-sifat makhluk di dalam sifat Allah SWT. Yang berdiri pada ZatNya.

Dan beliau tegaskan lagi coba pandanganlah dengan segala syuhud mata hati dan I'tiqatmu bahwa segala sifat yang berdiri pada zat seperti sifat qudrat, Iradat, ilmu,Hayat, Sama', Basar dan Kalam semua adalah sifat-sifat Allah SWT. Karena tidak ada zat yang bersifat dengan sifat-sifat itu pada hakikatnya Zat Allah SWT. Dinisbahkan sifat-sifat itu pada makhluk hanya atas jalan majaz bukan pada hakikat, Engkau lihat sifat-sifat itu berdiri pada makhluk adalah mazhar sifat-sifat Allah SWT.

Menurut beliau yang dimaksud dengan tajalli sifat, yaitu engkau pandang, bahwasanya hamba mendengar dengan Allah dan fanalah keadaan hamba mendengar dengan dirinya. Dan apa bila telah tajalli satu sifat pada hatimu, engkau pandang pula sifat-sifat yang lainnya dengan jalan tadrij (satu demi satu) misalnya bashar, kalam, iradat, Iimu, "atha, mana' dan sebagainya. Tidak ada pada hamba sifat-sifat tersebut hanya ia menerima dari sifat Allah SWT.

Tatkala sudah hapus semua sifat-sifat yang lainnya pada dirimu maka tajalli pula Allah SWT. Padamu bahwa hanya Dialah yang bersifat Hayyun dan fanalah sifat hayat yang ada pada dirimu.

Apabila telah berhasil maqam fana ini bagimu berarti engkau telah sampai pada maqam Baqa Bil Sifatillah dan engkau telah mencapai suatu keberhasilan, karena mempunyai pengenalan kepada Allah dengan pengenalan yang layak dan sempurna.

K.H. Djafar Sabran tegaskan lagi maka beradalah seorang hamba dimaqam Fana Fi Sifatillah dan Baqa bi Sifatillah, disaat itulah Allah memberi tahu kepadamu rahasiaNya yang Mulia. Makam bi sifatillah inilah kesudah-sudahan yang diharapkan dan dimaksud, dan maqam inilah kesudah-sudahannya kebanyakannya para Nabi-nabi dan Aulia, tidak ada yang dapat melampaui maqam ini kecuali Nabi Muhammad SAW serta Anbiya dan Aulia yang berada dibawah qadarnya.[1825]

Menurut K.H.Dja'far sabran mereka yang berada pada maqam Tauhidus shifat mempunyai pandangan tembus (Kasfy), maka ia melihat sesuatu sama ada lahir dan batin, terbuka baginya segala hakikat sesuatu dengan Nur yang dianugerahkan Allah SWT dan tidak terlindung atasnya sekalian alam ini meskipun sebesar zarrah, tiada ada siapapun yang dapat mencegahnya seperti yang ditegaskan dalam

1825 *Ibid*, h. 31-32

Alqur'an surat Al-Isra. Ayat 20. Dan pada maqam ini pula ia mendengar semua seruan baik seruan dengan lidah lahir atau bathin pada khatar hatinya, semua yang jauh menjadi dekat, semua yang susah menjadi mudah.

Menurut beliau orang yang benar-benar dapat meraih tajalli al shifat tampaknya semakin tekun dalam menjalankan ibadahnya dan senantiasa melaksanakan perintah serta menjauhi larangan Allah sesuai ketentuan Hukum syara', ia laksanakan semua itu bukan karena terpaksa atau dipaksa-paksa dan tidak pula mengharapkan apa-apa.

4) Tauhidul Zat

K.H.Dja'far Sabran menjelaskan pengertian maqam keempat yaitu Mengesakan Allah SWT. Pada ZatNya adalah maqam yang paling tinggi, disitulah tempat perhentian perjalanan seorang salik, kesudah-sudahan musyahadah dan pandangan orang arief-billah, batas terakhir sampainya pengetahuan semua makhluk, maka diperolehnya kelezatan kenikmatan yang tidak tertlintas didalam hati manusia.

Kemudian beliau menjelaskan cara mengesakan Allah SWT pada ZatNya yaitu bahwa engkau pandang dengan mata kepala serta pandangan mata hati, bahwa tidak ada yang maujud hakiki hanya wujud Allah SWT, dengan pengertian bahwa semua zat makhluk yang hayali dan fana dibawah zat Allah swt, semua zat makhluk ini menempati tiada, karena ia bukan maujud sendirinya, tetapi Qaim (berhajat) kepada yang mewujudkannya, segala wujud yang qaim kepada yang lainnya adalah maujud khayali dan maujud yang khayali itu sama hukumnya dengan ma'dum (tiada ada) waham dan batal jika dinisbahkan kepada wujud Allah SWT. Sebagaimana firman Allah dalam Alqur'an surat Al Baqarah ayat 115:

وَلِلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَاَيْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ ۗ اِنَّ اللّٰهَ وَاسِعٌ عَلِيْمٌ ﴿١١٥﴾

Artinya: Kemanapun kamu menghadap di situlah wajah Allah.[1826]

Adapun Wujud Allah SWT bukan ittihad, dan bukan pula hulul, bukan Ia Jauhar dan bukan jisim dan bukan 'aradh tidak berjihad dan tidak baharu, tetapi ia belainnan dengan segala yang baharu sebagimana firman Allah dalam Alqur'an surat Asy-Syura ayat 11:

قَوْمَ فِرْعَوْنَ ۗ اَلَا يَتَّقُوْنَ ﴿١١﴾

Artinya: Tidak ada sesuatupun yang serupa dengan Dia, dan Dia-lah yang Maha mendengar dan melihat.[1827]

Dari uraian diatas dapat disimpulkan bahwa menurut beliau alam semesta ini fana dan hakikatnya tidak ada yang ada hanya wujud Allah, Wujud Allah meliputi segala sesuatu Allah tidak ada persamaan/ seumpama dengan sesuatu (Lihat ayat diatas) tidak ada maujud pada hakikatnya hanya Allah, fana segala perbuatan hamba pada perbuatan Allah, Fana segala asma' hamba pada asma'Allah, fana pula sifat-sifat hamba pada sifat Allah dan akhirnya fana segala zat hamba pada zat Allah ta'ala, segala apa yang ada pada makhluk ini hilang sirna dan semata-mata khayal dan wahm (dugaan), lenyap segala ketentuan pada Yang Maha Mengetahui, terlihat oleh hamba segala perbuatan yang pada hakikatnya adalah perbuatan Allah SWT.

Kemudian dari penjelasan beliau dapat disimpulkan bahwa jalan yang ditempuh oleh para sufi adalah jalan yang tidak dapat digapai oleh panca indera, tetapi jalan yang dapat dicapai melalui keyakinan hati dan perasaan. Dan mereka yang sampai mencapai ketingkat terakhir ini hampir tidak bisa memegangi ketentuan hukum syara', dan kadang-kadang keluar dan mulut mereka seuntai kata perkataan yang tidak bisa diterima oleh ketentuan hukum, sehingga ulama syara' menuduh sufi yang demikian sebagai kafir zindiq. Tuduhan ulama syara' tersebut dengan maksud menjaga keutuhan Syari'at Rasulullah SAW.

1826 Departemen Agama. *Op Cit*. h. 31
1827 *Ibid* h.784

Di dalam masalah ini kalau kita lihat dan uraian diatas nampaknya K.H.Dja'far Sabran mengikuti pendapat Syekh Muhammad Nafis bin Idris Al-Banjarie dalam kitabnya Ad-Durunnafis. Dan menurut Abu alWafa al-ghamini Al-Thaftazanni dalam buku sufi dan zaman kezaman pengantar tentang Tasawuf juga mengungkapkan bahwa hal ini mengikuti pendapat Junaid al bagdadi sesuai dengan pengakuan Muhammad nafis yang mengatakan bahwa dia adalah pengikut ajaran tasawuf Junaid AlBagdadi, Tokoh sufi yang selalu mendahulukan syari'at dan hakikat, dan dia termasuk kelompok sufi yang tidak suka menggunakan ungkapan-ungkapan yang aneh-aneh, bahkan dia lebih mendahulukan kesadaran ketimbang ketidaksadaran.[1828]

Dan uraian diatas dapat penulis fahami bahwa Ajaran Tasawuf K.H. Dja'far Sabran ini adalah penganut aliran tasawuf Akhlaki karena hampir semua pembahasan selalu berisi tentang sistem pembinaan kepribadian yang menuju kepada Akhlakul Karimah.

Dan kalau kita fahami ajaran tasawuf K.H.Djafar Sabran tentang konsep Tuhan dan manusia serta hubungan keduanya, dimana ia jelaskan bahwa Tuhan itu sebagai Zat yang mutlak yang tidak dapat diketahui melalui akal, indera maupun dugaan dan akal tidak mampu mencapai pengetahuan tentangNya, namun bagi manusia wajib mengetahui bahwa Dia itu ada, Esa dalam uluhiyahnya tanpa hakikat, Karena hakikat Tuhan itu tidak mungkin dikenal oleh siapapun, dan hakikat Tajalli (penampakkan Tuhan) itu adalah supaya Tuhan bisa dikenal melalui Afal, asma dan sifat-sifatNya.

Sedangkan manusia sebagai makhluk (Sebagai seorang hamba) Hamba sebagai seorang Abdun wajib melaksanakan ubudiyahnya kepada Tuhan (Al-Ma'bud) sebagaimana halnya Allah adalah Rabbun Ia melaksanakan RububiyahNya kepada hamba Al Marbub. Bagi hamba tidak ada sifat-sifat Rubuhiyah (Sifat-sifat Ketuhanan) atau salah satu dan sifat keTuhanan seperti mulia, kuat, pemurah dan sebagainya. Pada hamba ada sifat mulia, kuat dan pemurah tetapi sifat-sifat itu hanya majazi, khayali dan wahmi tidak pada hakiki.[1829]

Dari uraian tersebut diatas maka dapat penulis katakan Ajaran Tasawuf K.H.Djafar Sabran kalau dilihat dari segi konsep Tuhan dan Manusia serta hubungan antara keduanya adalah pengikut aliran Tasawuf Sunni karena beliau memberi garis pemisah/pembeda antara manusia dengan Tuhan, beliau berusaha membawa tasawuf kepada sisi yang lebih manusiawi dan Ilahi, memberikan tempat dan porsi yang jelas antara khalik dan makhluk, serta menandaskan perlu usaha dan ikhtiar manusia untuk mencapai tujuan yaitu membersihkan hati dalam mengenal Allah Yang Maha Mengetahui, Menyelamatkan diri dan menentramkan jiwa untuk meraih kebahagian dan Ridha Allah.

4. Ajaran Tasawuf KH. Dja'far Sabran di Kota Samarinda yang Multikultur

Secara geografis Kota Samarinda terletak di antara 0021 81-1009 16 LS dan 1160 15 16-1170 24 16 BT, dan memiliki luas wilayah 718,23 Km^2. Perbatasan wilayahnya adalah di sebelah utara, selatan, barat, dan timur berbatasan dengan Kabupaten Kutai Kartanegara, wilayah ini terbagi atas 6 Kecamatan dan 53 Desa.

Kota Samarinda adalah salah satu kota sekaligus merupakan ibu kota Provinsi Kalimantan Timur, Indonesia. Seluruh wilayah kota ini berbatasan langsung dengan Kabupaten Kutai Kartanegara. Kota Samarinda dapat dicapai dengan perjalanan darat, laut dan udara. Dengan Sungai Mahakam yang membelah di tengah Kota Samarinda, yang menjadi "gerbang" menuju pedalaman Kalimantan Timur. Kota ini memiliki luas wilayah 718 kilometer persegi dan berpenduduk 726.223 jiwa (hasil Sensus Penduduk Indonesia 2010), menjadikan kota ini berpenduduk terbesar di seluruh Kalimantan

Kota Samarinda penduduknya mayoritas adalah Muslim Suni yang bermazhab Syāfi'ī tentunya

1828 Abu al-wafa al-Ghamini Al-Taftazanni, *Sufi dan Zaman ke Zaman*, Pengantar Tentang Tasawuf Bandung, Pustaka, 1985 h. 113

1829 H.Dja'far Sabran. *Miftahul Ma'rifah*. Op Cit. h. 57–64

tidak lepas dari peran para guru dan alim ulama yang membawanya di *Tanah Etam* (Kalimantan Timur) ini. Perjalanan dakwah serta peran mereka di tengah masyarakat begitu besar, sehingga banyak tercatat di buku-buku tentang sepak terjang para ulama penyebar Islam tersebut.

Sebagai makhluk sosial, manusia menyukai kehidupan bersama dan membentuk lingkungan sosialnya. Dari hubungan sosial sesama manusia biasanya lahirlah berbagai macam karya yang sangat berkaitan dengan kehidupan mereka. Aneka ragam karya manusia baik sebagai individu maupun sebagai masyarakat, seperti tekhnologi, alat-alat yang diperlukan untuk mencukupi hidupnya, sampai pada perangkat lunak berupa bahasa, tatanan sosial dan adat kebiasaan. Para ahli kebudayaan mengidentifikasi bahwa manusia sangat bergantung hidupnya pada tiga potensi yang dimiliki yaitu karya, cipta dan rasa senantiasa mengarahkan tingkatan kehidupan manusia dalam merefleksikan kebudayaanya.

Manusia dengan kekuatan karya itu bisa melahirkan kebudayaan bersifat kebendaan yang diperlukan dan dipergunakan oleh manusia untuk menguasai alam sekitar. Cipta merupakan kemampuan mental, kemampuan berpikir dari manusia antara lain menghasilkan filsafat dan ilmu pengetahuan. Sedangkan rasa yang meliputi jiwa manusia mewujudkan segala kaidah dan nilai-nilai kemasyarakatan yang diperlukan untuk mengatur masyarakat sehingga timbulnya sinergi yang baik antara masyarakat dan lingkungan hidup.[1830]

Kota Samarinda yang terdiri dari berbagai macam suku bangsa tentu saja terdapat berbagai macam adat kebiasaan menurut suku bangsa itu. Namun demikian, karena mereka menganut agama yang sama yaitu Islam, adat kebiasaan yang dilakukan tidak jauh banyak perbedaan. Apalagi di antara mereka telah terjadi proses interaksi sosial selama bertahun-tahun. Penerapan hukum agama dan adat kebiasaan dalam ranah Kota Samarinda dilakukan tanpa ada gejolak atau cukup tenang. Mungkin hal itu terjadi karena secara ideologi masyarakat di Kota Samarinda relatif homogen.

K. H. Dja'far Sabran dipandang sebagai seorang ulama yang berpengetahuan dan berwawasan luas, baik dalam bidang-bidang ilmu agama maupun bidang ilmu-ilmu umum dan kemasyarakatan. Dengan demikian kehandalannya dalam menyampaikan ajaran-aaran Islam ke tengah-tengah masyarakat tak diragukan lagi. Dengan ditunjang oleh berbagai metode yang ia gunakan dalam penyampaian dakwah ilmu-ilmu keislaman, serta kharisma yang dia miliki sehingga dianggap telah mampu dan berjasa dalam upaya penyebaran ajaran-ajaran dan pembinaan umat lslam yang ada di Samarinda Kalimantan Timur. Keberadaan K. H. Dja'far Sabran sebagai seorang pengemban amanat Allah swt. sangat dirasakan manfaatnya oleh masyarakat. Karena dia mampu dan bersedia memecahkan berbagai problema yang dialami masyarakat. Setiap ada masyarakat yang datang ke rumahnya atau berjumpa dengannya di mana saja dan mengadukan berbagai problema yang dihadapi, ia selalu bersedia untuk melayaninya sekalipun sangat menyita waktu.

K. H. Dja'far Sabran merupakan ulama yang produktif. Banyak buku yang bersifat '*amaliyah* maupun tasawuf yang telah ia tulis, sebagaimana yang telah dipaparkan di atas. Secara historis, kiprahnya di bidang dakwah telah memberikan pengaruh bagi Kota Samarinda. Ia pernah menjadi salah seorang anggota DPRD Samarinda yang sangat dekat dengan rakyat dan setelah itu lebih dikenal di masyarakat sebagai salah seorang ulama

K. H. Dja'far Sabran dipandang sebagai seorang ulama yang berpengetahuan dan berwawasan luas, baik dalam bidang-bidang ilmu agama maupun bidang ilmu-ilmu umum dan kemasyarakatan. Dengan demikian kehandalannya dalam menyampaikan ajaran-aaran Islam ke tengah-tengah masyarakat tak diragukan lagi. Dengan ditunjang oleh berbagai metode yang ia gunakan dalam penyampaian dakwah ilmu-ilmu keislaman, serta kharisma yang dia miliki sehingga dianggap telah mampu dan berjasa dalam upaya penyebaran ajaran-ajaran dan pembinaan umat lslam yang ada di Samarinda Kalimantan Timur.

1830Sudirman Tebba, *Tasawwuf Praktis.* (Jakarta: Prenada Media, 2003), h. 93.

Ia sangat aktif dalam melaksanakan pengajian-pengajian di rumah-rumah, baik di rumah sendiri yang dilaksanakan pada hari Sabtu dan Minggu juga di rumah-rumah orang lain (rumah H.A. Gani di Karang Mumus) dan di langgar-langgar seperti pengajian rutin di langgar At-Takwa dan juga pada masjid-masjid seperti pada Masjid Raya Darus Salam dan Masjid Baiturrahim Sungai Pinang.

Ajaran tasawuf K. H. Dja'far Sabran ini adalah penganut aliran tasawuf akhlaki karena hampir semua pembahasan selalu berisi tentang sistem pembinaan kepribadian menuju kepada akhlak mulia dengan penekanan pada aspek-aspek amali melalui *riyāḍah* (latihan) sehingga bisa juga dikatakan sebagai penganut tasawuf Suni amali.

Dilihat tentang konsep Tuhan dan manusia serta hubungan keduanya, K. H. Dja'far menjelaskan bahwa Tuhan sebagai zat yang mutlak yang tidak dapat diketahui melalui akal, indera maupun dugaan. Akal tidak mampu mencapai pengetahuan tentangNya, namun manusia wajib mengetahui bahwa Dia itu ada, Esa dalam *ulūhiyah*nya tanpa hakikat, karena hakikat Tuhan itu tidak mungkin dikenal oleh siapapun, dan hakikat *tajallī* (penampakkan Tuhan) itu adalah supaya Tuhan bisa dikenal melalui *af'āl, asmā'* dan sifat-sifatNya.

Sedangkan manusia sebagai makhluk (sebagai seorang hamba), hamba sebagai seorang '*abdun* wajib melaksanakan '*ubūdiyah*nya kepada Tuhan (*al-ma'būd)* sebagaimana halnya Allah adalah *Rabb.* Ia melaksanakan *Rubūbiyyah*Nya kepada hamba *al-marbūb*. Bagi hamba tidak ada sifat-sifat *ulūhiyyah* (sifat-sifat ketuhanan) atau salah satu dari sifat ketuhanan seperti mulia, kuat, pemurah dan sebagainya. Pada hamba ada sifat mulia, kuat dan pemurah tetapi sifat-sifat itu hanya *majāzī, khayalī* dan *wahmi* tidak pada hakiki.[1831]

buku-buku yang ia tulis sangat cocok diterima oleh berbagai kalangan karena bahasa yang digunakan begitu ringan dan bersifat inklusif, diterima semua kalangan baik Muhammadiyah atau NU, baik terpelajar atau orang awam, pedagang/pengusaha, pegawai negeri atau rakyat biasa. Hal ini sangat sesuai dengan kondisi masyarakat Samarinda yang heterogen begitu pula anjuran-anjuran ibadah yang disampaikannya merupakan anjuran yang sudah sangat familiar di tengah masyarakat.[1832] ia menerangkan sesuai dengan budaya masyarakat yang sedang berkembang. Tasawufnya berusaha meninggikan kepekaan sosial dalam diri seseorang.

Ajaran tasawuf K. H. Dja'far Sabran sudah sangat membumi di masyarakat khususnya di Samarinda. Tasawwuf merupakan pencapaian kesucian jiwa, baik lahir maupun batin. Suci lahir dengan membersihkan diri dari segala najis dan hadas, jika ada najis dibuang dan dibersihkan dan jika dalam keadaan hadas besar mandi dan jika hadas kecil berwudhu, jadi selalu menjaga wudhu jika batal berwudhu kembali

C. Penutup

Sebagai penutup dari penelitian ajaran tasawuf K.H.Djafar Sabran maka peneliti rangkumkan kesimpulan sebagai berikut:

Ajaran tasawuf K.H,Djafar sabran tentang Tuhan beliau kemukakan bahwa Tuhan itu adalah Zat Yang Mutlak yang tidak dapat diketahu melalui akal dan indra serta dugaan, Namun bagi hamba wajib mengetahui bahwa Dia itu ada, Esa dalam uluhiyahnya tanpa pengetahuan tentang hakekatNya, karena hakekat Zat Tuhan itu tidak mungkin dikenal oleh siapapun juga, Tujuan tajallinya Tuhan (penampakan diri) adalah supaya dapat dikenal melalui Af'alNya, AsmaNya serta sifatNya dan ini merupakan inti dari ajaran K.H.Ja'far Sabran mengenai Tauhid (pengesaan) dalam memandang sifat, nama, perbuatan dan zat Allah SWT sebagai proses untuk mendekatkan diri kepada Tuhan.

1831K. H. Dja'far Sabran, *Miftahul Makrifah*, h. 57-64.

1832H. Helmi Nizami, wawancara oleh penulis di rumahnya Jl. Pangeran Suryanata Samarinda, 12 September 2012.

Pemikiran tasawuf K. H. Dja'far Sabran bagi masyarakat Kota Samarinda dilihat dari pemikiran sufistiknya yang bercorak ke depan, yaitu menggabungkan antara pendekatan agama dan pendekatan rasional dalam membahas masalah-masalah kehidupan baik dalam masalah pendidikan, politik, ekonomi, lingkungan, kesehatan dan budaya masyarakat memberikan keseimbangan antara peran akal dan agama dalam kehidupan jasmani dan rohani. Maka pemikiran sufistik K. H. Dja'far Sabran memberikan warna tersendiri yang membekas khususnya di hati para muridnya dan masyarakat Kota Samarinda serta memberikan kontribusi yang sangat berarti bagi pengembangan akhlak bangsa dan negara ini dalam rangka membangun manusia Indonesia seutuhnya yang beradab sesuai dengan cita-cita bangsa Indonesia.

DAFTAR KEPUSTAKAAN

Abu bakar jabir al-Zajairy, *Minhajul Al-Muslim*, Beirut Dar Alfikr. 1964

Abu baker Aceh, *Pengantar ilmu Tarekat, kajian histories tentang mistik*, Ramadhani, Solo, 1994

Al-Ghazali,Abd Hamid Muhammad, *Ihya Al-ulumiddin*, alih bahasa H.Moh.Zuhri dkk, CV Asy syifa', Semarang, 1413 H.

-----, *Fi Bayan Ma'rifatillah*, Maktabah Aljundi, Mesir tth.

Al-Taftazanni, Abu al-wafaAl-ghamini, *Sufi dari zaman ke zaman*, terj.Rofai Usmani, Pustaka, Bandung 1995

An-Naisyaburi, Abu Qasim Abd Karim Hawazin Al-Qusyairi, *Risalah Qusyairiyah, Sumber kajian ilmu Tasawuf*, Penyadur Umar Faruqi, Pustaka Amini, Jakarta. 1998.

-----, *Risalah Qusyairiyah,* alih bahasa Muhammad Likman Hakim, Risalah Gusti, Surabaya, 2000

Asmaran, As, *Pengantar Studi Tasawuf*, Rajawali Pres, Jakarta, 1994

A.j.Alberry, *Sufism An Accoaun Of Islam*, Annir Paper Books, London, 1979

Annemari Shehenmel, *Maytical Dimension Of Islam*, Terj Supardi Joko (Dimensi Mistik Dalam Islam) Pustaka Firdaus, Jakarta, 2000

Asywadi Syukur,M, *Ilmu Tasawuf I,II*, Bina Ilmu, Surabaya, 1980

-----, *Sejarah Perkembangan Dakwah Islam dan Filsafat Tasawuf di Indonesia*, IAIN Antasari Fak. Dakwah, Banjarmasin, 1982g

Al-Hujwiri, *Kasyful Mahjub,* Alih Bahasa, Suharjo Muthahhari, dan Abd. Hadi, W.M. Mirzan, Bandung, 1993

At-Thaillah, Syeh Ahmad, *Mutu Manikam Dari Matan Al-Hikam*, Mutiara Ilmu, Surabaya, 1995

Al-Jawziyah, Ibnu Qayyim, *oll*, Dar al Fikr, Kairo, 1959

Azra, Azyumardi, *Jaringan Ulama Timur Tengah Dan Kepulauan Nusantara* Abad XVII dan XVIII, Mizan, Bandung, 1995.

Brunessen, Martin Van, *Kitab Kuning, Pesantren dan Terekat*, Mizan, Bandung, 1995

Burckhardi, *Titus An-Introduction To Sufisme Doctren*, Aquqrium Press Englan, 1990. Terj. Azyumardi Azra, Mengenal Ajaran Kaum Sufi, Pustaka, Jakarta, 1994

Fazlur Rahman, *Islam*, Chicago University, New Yurk, 1968, Terj. Senoaji Saleh, Bumi aksara, Jakarta 1987

-----, *Mayor Themes Of The Qur'an*, alih bahasa, Anas Mahyudin (Tema Pokok Alqur'an) Pustaka

Bandung, 1983

Hamka, *Tasawuf Perkembangannya dan Pemurniannya*, Pustaka panjimas, Jakarta, 1884.

-----, *Renungan Tasawuf*, Pustaka Panjimas, Jakarta, 1985

Isa, Ahmadi, *Ajaran Tasawuf Muhammad Nafis Dalam Perbandingan*, Srigunting, Jakarta, 2001

Jalaluddin Rahmat,dkk, *Kuliah-kuliah Tasawuf*, Pustaka Hidayah, Bandung, 2000

Muhsin Labib, *Mengurai Tasawuf Irfan & Kebatinan*, Lentera basritama, Jakarta, 2005.

Muslim,Imam, *Shahih Muslim*, Juz I, Isa Baby Al-Halaby, Mesir, tt

Moh. Damani, *Tasawuf Positif Dalam Pemikiran Hamka*, Fajar pustaka baru, Yogyakarta, 2000.

Reynold A. Nicholson, *The Misties Of Islam*, Arkhana, London, 1989

Riva'I Siregar, *Tasawuf dari Sufisme Klasik ke Neo Sufisme*, Raja Grafindo Persada, Jakarta, 1999

Said Hawwa, Mencapai *Maqam Siddiqun Dan Rabbaniyun Dalam Perspektif Al-Qur'an dan As-Sunnah,* Syarah Al Hikam Ibnu Atthaillah As Saukandari, Rabbani Pres, Jakarta, 2000

Syahrin Harahaf, *Metodologi Studi dan Penelitian Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, Pt. Raja Grafindo Persada, Jakarta, 2000

Syukur, M. Amin, *Tasawuf dan Tanggung Jawab Sosial* Pada Abad XX, IAIN Walosongo Semarang 1996

Taufiq At-Thawil, *Pertentangan Agama Dan Filsafat,* Asshirru Baina Ladin Wal Falsafah, Kairo, 1949

Taqiyuddin Ibn Taimiyah, *Tasawuf dan Kritik Terhadap Filsafat Tasawuf*, alih Bahasa Asywadie Syukur, Bina Ilmu Surabaya, 1986

Wahid. *Tasawuf Dan Transformasi Sosial*, Study Atas Pemikiran Tasawuf Hamka, IAIN Sunan Ampel, Surabaya, 1997

Yayasan Penyelenggara penterjemah/penafsir Al-Qur;an, *Alqur'an Dan Terjemahnya*, Inter Massa, Jakarta, 1993

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 keberagamaan 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 mengkampayekan "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 978-602-7774-41-4
9 786027 774414

Direktorat Pendidikan Tinggi Islam, Ditjen Pendidikan Islam
Kementerian Agama Republik Indonesia
Jl. Lapangan Banteng Barat No. 3-4 Jakarta
Telp. (021) 3812344