

Fikih kerukunan dalam naskah *Serat Waosan Puji*

Zakiyah

Peneliti pada Balai Litbang Agama

Kementerian Agama Semarang

zaki_smart@yahoo.com, zaki_mcgill@yahoo.co.id

This paper focus on a manuscript entitled *Serat Waosan Puji*. This manuscript is saved at *Widya Budaya* library of Yogyakarta kingdom. Data is analyzed using reception theory and sociology of letter. Finding of this research shows that physically this manuscript is in a good condition and readable. This manuscript consists of several texts which tell about do'a (prayer), pillar of faith, pillar of Islam, theology, name of verses in the Quran, Ki Purwadaksina's teaching, *Serat Niti Sruti*, and *Serat Nitipraja*. Meanwhile, the teaching of harmony is stated in three pupuh (chapter) namely *pupuh dhandhanggula* consisting of Ki Purwadaksina's teaching, *pupuh dhandhanggula* consisting of *Serat Nitisruti*, *pupuh dhandhanggula* consisting of *Serat Nitipraja*. Among all of those harmonius teaching are (1) philosophy of life comprising *pandhita lami*, *pandhita boja karana*, and *pandhita umarshandu* or *pandhita gunung*, (2) things which should be avoided namely *pandhita sipat*, *limpad*, *prakken sang hyang*, *nggenthong umos* and *tawang brana*. (3) lesson of life interaction such as empathy, respecting others, humble and others, (4) *asthabrata*, (5) principle of king.

Keywords: *Serat waosan puji; Harmony; Islam; Java*

Pendahuluan

Jawa merupakan salah satu daerah dengan tradisi tulis yang sudah berumur ratusan tahun dan telah menghasilkan naskah dengan jumlah yang sangat banyak. Th. Pegued (1967-1980) mengatakan "sastra Jawa yang sampai kepada kita dalam bentuk naskah hanya merupakan sebagian kecil dari keseluruhan tulisan yang dihasilkan oleh para pengarang Jawa selama berabad-abad, mulai dari masa pra Islam sampai dengan abad ke-19 (Pigeaud, 1967-1980 II, 1 seperti dikutip oleh Loir dan Fathurahman, 1999: 95).

Naskah-naskah Jawa tersebut mengandung beragam ajaran di antaranya tentang kerukunan. Hal ini tidak terlepas dengan nilai-nilai ajaran yang ada pada masyarakat, di antara ajaran tersebut adalah *tepa selira*, yakni perasaan menghormati orang lain dan menghayati perasaan orang lain. Dengan *tepa selira* seseorang akan mengetahui *unggah ungguh* atau tata krama pergaulan dalam masyarakat. Di antara rasa hormat itu semestinya ditujukan kepada orang yang lebih tua, yakni tua dengan maknanya yang luas, tua umur, tinggi derajat-pangkat, kekayaan, lebih tinggi ilmunya (cendekiawan dan ulama) (Raqib, 2007: 57-58).

Ajaran *unggah-ungguh* tersebut tidak terbatas pada *unggah-ungguhing basa* (tata krama bahasa), tetapi juga berarti sopan santun. Dengan adanya *unggah ungguhing basa*, seseorang diharapkan untuk menggunakan bahasa yang sesuai dan tepat, sehingga tidak akan menimbulkan perasaan tidak enak saat berkomunikasi. Karena, penggunaan *ngoko-krama* dalam masyarakat Jawa merupakan bagian dari norma sosial, yang berfungsi untuk menunjukkan rasa hormat dan keakraban. Selain itu, *ngoko-kromo* juga berfungsi sebagai pengatur jarak sosial (Jandra, 2007: 50-51).

Salah satu naskah yang penting dan relevan dengan tema kerukunan untuk dikaji adalah naskah *Waosan puji*. Naskah ini disimpan di perpustakaan Widya Budaya Keraton Yogyakarta, diduga mengandung nilai-nilai luhur terkait dengan tema kerukunan kehidupan bermasyarakat. Berdasarkan pemikiran tersebut maka penelitian ini fokus kepada tiga masalah yaitu: (a) Bagaimana kondisi naskah *Serat Waosan Puji*, (b) Apa isi naskah *Serat Waosan Puji*, (c) Bagaimana nilai-nilai kerukunan bermasyarakat yang terkandung di dalam naskah *Serat Waosan Puji*.

Beberapa studi telah membahas tentang naskah-naskah keraton baik naskah *babad* maupun *serat* yang tersimpan di perpustakaan Widya Budaya keraton Yogyakarta. Syamsul Hadi, dkk. (2006) mengkaji empat *serat* yang ada di perpustakaan tersebut, meliputi *Serat Sittin* dengan kode W.306 atau C.59, *Serat Jasmaningrat* dengan kode koleksi C.65 atau BH. 277 dan nomor Girardet 43005, *Serat Sifatul Wijra*, dan *Serat Bustam*. Keempat naskah tersebut di alihaksarakan dari huruf Jawa ke aksara latin, diterjemahkan dari bahasa Jawa ke bahasa Indonesia, dan dianalisis dengan menggunakan konsep-konsep Islam. *Serat Sittin* dikaji dengan melihat aspek akidah dan aspek fikihnya. *Serat Jasmaningrat* dikaji dan dianalisis elemen tasawufnya. Sementara *Serat Sifatul Wijra* dikaji dengan menggunakan teori resepsi dan melihat aspek akidahnyanya.

Serat Ngabdul Suko koleksi Perpustakaan Widya Budaya telah dikaji oleh Djoko Suryo pada tahun 2007. Ia membahas ajaran nilai-nilai etika moral sosial keagamaan bagi calon raja dan pemimpin yang terkandung dalam *serat* tersebut. Naskah ini ditulis pada tahun 1847 oleh Sultan Hamengkubuwono ke-5, berisi tentang seorang tokoh bernama Ngabdul Suko dengan karakter murah hati, dermawan dan selalu memegang prinsip hidupnya. *Serat* ini merupakan jenis *piwulang* (Jawa). Ajaran-ajaran tersebut terbungkus dalam tiga bagian cerita, pertama kisah tentang Ngabdul Suko dan keluarganya. Kedua dan ketiga berisi kisah putra dari Ngabdul Suko bernama Raden Kasim yang diramal akan menjadi raja.

Suyami (2004) meneliti naskah *Serat Primbon* koleksi Keraton Yogyakarta dengan kode D6/M269/Bh139. Ia mengkaji isi dan membahasnya dari sisi mistiknya. Sebagian besar kandungan naskah bercerita tentang ramalan, di antaranya adalah ramalan/perwatakan alam berdasarkan perhitungan jatuhnya hari pada tanggal 1 Syura, ramalan/perwatakan wuku, ramalan perwatakan dan nasib baik manusia berdasarkan wuku saat kelahirannya, ramalan alam dan terjadinya gempa, ramalan/nahas pada setiap bulan, ramalan hari baik dan buruk, ramalan nasib manusia berdasarkan bulan pelaksanaan perpindahan rumah dan perkawinan, ramalan tentang rijal ghaib, ramalan tentang saat yang baik untuk melakukan sesuatu berdasarkan pada tiap hari, dan ramalan-ramalan lainnya. Di samping itu, terdapat pula kisah leluhur Nabi Muhammad sampai ke Nabi Adam serta keturunannya sampai Raden Muhammad Santri di Surabaya.

Marsono (2004) mengkaji *Serat Waosan Puji* kode W.322 yang disimpan di perpustakaan Widya Budaya Keraton Yogyakarta. Ia melihat aspek akulturasi Islam dan Jawa dalam isi teks *Waosan Puji*. Menurutnya, naskah ini mengandung beberapa ajaran Islam seperti, rukun iman, rukun Islam, dan surat-surat dalam al-Qur'an. Pun demikian, terdapat pula konsep-konsep Jawa Islam, misalnya tentang konsep *astabratha* dan *nitipraja*.

Djamil (2000) membahas beberapa karya sastra pesisiran Jawa yang paling mendapatkan pengaruh Islam seperti dalam naskah *Wejangan Syeh Bari*. Naskah tersebut diketahui berisi tentang ajaran tasawuf al-Ghazali dan Junaid al-Baghdadi yang bercorak sunni; inti dari wejangan/nasehat syeh Bari pada murid muridnya adalah untuk tidak mengikuti ajaran tasawuf falsafi. Sementara naskah sastra pedalaman lebih bercorak mistik seperti tergambarkan dalam *Serat Cebilek* karya Pujangga Yasadipura 1; dalam naskah ini disebutkan

bahwa untuk mencapai kebahagiaan hidup, manusia harus menyatu dengan Tuhan yang disebut dengan *Manunggaling Kawula Gusti*. Karya sastra Jawa lainnya misalnya adalah *Wirid Hidayat Jati* ditulis oleh R. Ngb. Ranggawarsita yang berisi tentang tata cara untuk mencapai kemanunggalan dengan Tuhan. Dalam karya ini terdapat elemen-elemen Islam yakni dapat dilihat dari penggunaan beberapa istilah tasawuf Islam seperti *wahdat al-wujud*, *ittihad*, *hulul* dan lainnya (Djamil, 2000: 162-167).

Dari beberapa hasil penelitian tersebut tidak terdapat kajian mengenai *Serat Waosan Puji* terkait dengan nilai-nilai kerukunan. Oleh karenanya, penelitian ini berbeda dengan kajian-kajian terdahulu.

Penelitian ini menggunakan framework sebagai berikut. Pertama, Untuk mendeskripsikan kondisi fisik naskah yang diteliti menggunakan ilmu bantu kodikologi, yaitu suatu ilmu yang membahas tentang buku tulisan tangan (naskah) (Dain, 2007), dengan melihat sisi fisik atau bentuknya yakni meliputi antara lain, nomor naskah, ukuran kertas/lontar atau alas tulis lainnya, jumlah halaman/lempir, jumlah baris per halaman, jenis aksara, iluminasi, warna tinta dalam naskah, kolofon dan lainnya (Kramadibrata, 2007).

Kedua, untuk mengungkap Isi atau materi dalam teks *Serat Waosan Puji* maka interpretasi adalah salah satu cara dalam mengungkapkan makna. Dalam hal ini akan dimanfaatkan teori resepsi, yakni yang memandang penting peran pembaca (peneliti) dalam memberikan makna teks sastra (Hadi dkk, 2005: 150). Interpretasi di sini dimaknai sebagai cara untuk melihat isi, membaca simbol-simbol dan memaknai isi pesan dalam teks. Teks ditempatkan pada posisi otonom di mana teks tersebut tidak lagi tergantung pada penggagas awalnya. Hal ini mengacu kepada pendapat Ricour (1981) yang mengemukakan tulisan karya sastra mampu melampaui situasi dan kondisi masa diproduksinya sebuah tulisan, serta mampu memasuki ruang dan waktu yang berbeda (Ricour, 1981, seperti dikutip oleh Faruk, 2010: 48). Namun demikian, pada saat yang sama, sebuah karya sastra tidak bisa dilepaskan dari dunia sosial yang melingkupinya. Dalam teori sosiologi sastra disebutkan, di dalam karya tulisan tersebut ditemukan gambaran mengenai manusia, relasi sosial, ruang dan waktu yang serupa dengan yang ada di dalam kenyataan (Faruk, 2010: 47).

Sebagaimana sosiologinya Weber tentang tindakan sosial, sastra juga paling tidak mengandung salah satu dari tindakan sosial berikut; (a) tindakan yang berorientasi tujuan

yakni sastra merupakan tindakan reflektif rasional dengan tujuan yang jelas, (b) tindakan berorientasi nilai, dan (c) tindakan berorientasi nilai tradisonal, maksudnya sastra merupakan tindakan yang dilakukan secara tradisional dan tujuannya sudah diterima secara tradisional (Faruk, 2010: 54-55).

Apabila melihat sebagian isi dari *Serat Waosan Puji*, naskah ini dapat dikategorikan sebagai sastra keagamaan dan lebih khusus lagi "sastra kitab". Merujuk pada pendapatnya Fang (1987) yang mengatakan, sastra keagamaan atau sastra Islam adalah karya sastra yang mengandung unsur Islam. Demikian pula Chamamah-Soeratna (1980) menyebutkan sastra keagamaan dibagi menjadi tiga corak, yaitu (a) sastra rekaan berupa cerita fiksi yang mengungkapkan tokoh-tokoh Islam rekaan, (b) sastra sejarah berisi tentang sejarah penyebaran Islam dan raja-raja Islam, dan (c) sastra kitab adalah karya sastra yang berisi tentang masalah keislaman (Hadi dkk, 2005, 151). Namun demikian, apabila melihat isinya secara keseluruhan, naskah ini dapat dikatakan sebagai kepustakaan Islam Kejawen yaitu salah satu kepustakaan Jawa yang memuat perpaduan tradisi Jawa dengan unsur-unsur Islam. Nama yang digunakan untuk menyebut kepustakaan Islam Kejawen ini adalah primbon, wirid dan suluk. Adapun wirid dan suluk merujuk pada naskah yang membahas ajaran tasawuf atau mistik Islam. Sedangkan primbon isinya mencakup berbagai macam ajaran yang berkembang dalam tradisi Jawa, seperti *ngelmu petung*, ramalan, *guna-guna*, juga memuat aspek ajaran Islam (Simuh, 1988: 2-3). Jadi naskah *Serat Waosan Puji* merupakan sebuah *primbon*.

Adapun untuk membahas fikih kerukunan di dalam teks digunakan konsep-konsep harmoni di dalam Islam dan Jawa. Hal ini penting karena *Serat Waosan Puji* mengandung tidak hanya ajaran Islam tetapi juga nilai-nilai Jawa. Di dalam Islam, terdapat konsep ukhuwah (persaudaraan), meliputi (a) *ukhuwah Islamiyyah* yakni persaudaraan sesama muslim, (b) *ukhuwah wat'aniyyah* yaitu kerukunan hidup sesama bangsa, (c) *ukhuwah bashariyah*, adalah kerukunan sesama manusia dimanapun ia berada, (d) *ukhuwah 'alamiyyah*, merupakan keharmonisan dengan sesama penduduk alam semesta seperti tumbuhan dan binatang, tanah, air dan lainnya (Roqib, 2007: 21-22). Kemudian isi teks tersebut dilihat dengan konsep-konsep kerukunan di dalam ajaran Jawa. Simpul-simpul kerukunan tersebut tercermin di dalam beberapa hal, misalnya (b) bahasa Jawa, di mana di dalam tuturan Jawa tersirat nilai-nilai kerukunan, (c) ajaran kearifan orang Jawa, (c) tradisi orang Jawa berupa beberapa upacara

atau *ceremony*, contohnya, *selamatan* dan acara yang lainnya (Roqib, 2007: 47-49).

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif. Dalam studi ini diteliti kondisi fisik naskah dan ditelusuri riwayat naskah dengan melihat kolofon serta catatan-catatan lainnya, kemudian dilakukan analisis terhadap isi teks terkait dengan nilai-nilai kerukunan dengan interpretasi dan sosiologi sastra. Sasaran penelitian adalah naskah *Serat Waosan Puji* yang tersimpan di Perpustakaan Widya Budaya Keraton Yogyakarta.

Deskripsi naskah *Serat Waosan Puji*

Naskah *Serat Waosan Puji* yang diteliti adalah naskah dengan kode D.10 / M259 / Bh.19 yang disimpan di perpustakaan Widya Budaya keraton Ngayogyakarta Hadiningrat. Menurut Lindsay dkk (1994), naskah ini diduga merupakan salinan dari naskah W.321 dengan judul "*Serat Kaklompokan*". Naskah lain yang serupa juga ada yakni koleksi pribadi T.E Behrend yang didapatnya dari Dr. Soebardi di Canberra, yang berasal dari kesultanan Hamengkubuwono ke-5.

Di dalam teks *pupuh* pertama disebutkan naskah mulai ditulis pada hari Selasa Kliwon, jam sebelas siang, tanggal 25 Jumadilakhir 1781, tahun Jimawal, musim Destha (kesebelas), wuku kurantil, lambang klawu, bersamaan dengan tahun masehi tanggal 5 April 1853. Disebutkan dalam naskah, saat serat ini ditulis yang sedang menjadi penguasa memakai bintang Leo dari Nederland, penguasa tersebut adalah raja dari Kraton Yogyakarta di Jawa. Naskah selesai ditulis pada hari Selasa Kliwon.

Keterangan waktu selesai penulisan terdapat pada bagian akhir naskah yang menyebutkan naskah diselesaikan pada hari Selasa kliwon jam sembilan pagi, tanggal 5 Rabiulawal tahun Je 1782. Lambangnya Klawu, musim keenam, wuku Julungwangi. Bertepatan dengan bulan belanda, Desember 1851 tanggal 6. Kemungkinan tentang tahun tersebut telah terjadi kesalahan penulisan karena naskah mulai ditulis tahun 1853, bisa jadi tahun yang seharusnya tertulis adalah 1854.

Naskah dalam kondisi baik, teks dapat dibaca dengan jelas. Teks ditulis di atas bahan kertas eropa, terdapat cap kertas dan laid lain di dalamnya. Sampul naskah dari kertas tebal warna coklat. Teks ditulis dengan tinta hitam, dengan aksara dan bahasa Jawa. Teks berupa tembang *macapat*. Ukuran naskah; panjang 33,6 cm, lebar 20,5 cm. Pada halaman 1 dan 2

teks ditulis di dalam bingkai selebar 8,6 cm dengan margin luar, margin dalam 3 cm, margin bawah dan atas masing-masing 10 cm. Sedangkan pada halaman 3 sampai halaman 127 teks ditulis tanpa bingkai dengan margin luar 5,2 cm, margin dalam 1,8 cm, margin bawah 4,5 cm, dan margin atas 5,5 cm. Jumlah halaman naskah 127.

Naskah *Serat Waosan Puji* berisi beberapa macam teks. Nampaknya naskah ini merupakan kumpulan beberapa nukilan teks dari beberapa naskah lain. Hal ini terlihat dari beragamnya tema yang dikandung dan isi cerita tidak berkaitan antara satu teks dengan teks lainnya. Masing-masing teks diawali dengan sub judul berupa nama tembang dan beberapa di antaranya disebutkan tentang judul teks tersebut. Dari penyebutan judul tersebut dapat dilacak bahwa teks yang dimaksud diduga bersumber dari naskah lain misalnya, naskah *Nitipraja* dan naskah *Nitisruti*, kedua teks tersebut dipaparkan secara singkat di dalam *Serat Waosan Puji*. Di dalam buku *Kitab Jawa Kuno* juga dimuat dua terjemah naskah *Serat Nitiparaja* dan naskah *Serat Nitisruti*. Secara umum isi kedua naskah, baik yang ada di dalam *Serat Waosan Puji* maupun yang ada di dalam buku, memiliki kemiripan (Purwadi 2009). Namun sayangnya buku tersebut tidak menyebutkan sumber serta asal naskah, sehingga sulit untuk melacak naskah aslinya.

Sementara teks yang memuat tentang hari-hari baik, sifat-sifat baik perempuan, waktu-waktu yang baik, watak hari dan lainnya mempunyai kemiripan dengan naskah-naskah lain seperti naskah *primbon*, salah satunya adalah *Kitab primbon Betaljemur adammakno* (Noeradyo 1994).

Semua teks dalam naskah *Serat Waosan Puji* ini dibingkai dengan nama tembang *macapat* dengan urutan sebagai berikut; *mijil, dhandhanggula, asmaradana, dhandhanggula, asmaradana, dhandhanggula, sinom, dhandhanggula, asmaradana, kinanthi, asmaradana, sinom, pangkur, dhandhanggula, asmardana, maskumambang, mijil, pucung, asmaradana, sinom, asmaradana, sinom, asmaradana, dhandhanggula, dhandhanggula, dan dhandhanggula*.

Berikut ini adalah isi ringkas dari *Serat Waosan Puji*; tentang doa-doa; rukun iman, rukun Islam dan tauhid; nama-nama surat dalam al-Qur'an; ajaran Ki Purwadaksina; nasehat Rasulullah kepada putrinya, ramalan-ramalan, firasat dan watak manusia, nama-nama makhluk halus, hari-hari baik, serat *Niti Sruti*, dan *Serat Nitipraja*.

Pesan keagamaan dalam *Serat Waosan Puji*

Aspek ajaran keagamaan yang ada di *Serat Waosan Puji* lebih banyak kepada ajaran-ajaran ke-Islaman. Ajaran tentang ketuhanan (tauhid) dengan jelas digambarkan di dalam teks *Serat Waosan Puji*. Disebutkan rukun Iman yang pertama adalah percaya kepada Allah. Kemudian dijelaskan tentang beberapa sifat Allah yaitu *ahad* (satu), *hayy* (hidup), *qadir* (berkuasa), *murid* (berkehendak), *'alim* (mahatahu), *sami'* (mendengar), *basir* (maha melihat), *mutakallim* (berbicara), *baqa* (kekal). Berikut ini adalah nukilan dari isi naskah, *pupuh* kedua:

Sipat pan amantu bilahi, tegesipun angandel ing Allah, nora na pangeran maneh, among Alah kang Agung, ingkang murba misesa nenggih, angganjar pan aniksa, ing sakathahipun, tan liyan karsaning Pangran, pan asipat kanawadidan anenggih, pan sira Ywang Suksma.

(*sifat amantu billahi*, artinya percaya kepada Allah. Tidak ada Tuhan selain Allah. Dialah yang Maha Agung, Maha Pemberi dan yang berkuasa menyiksa orang yang tidak taat terhadap apa yang diperintahkan oleh Allah. Dia itu Maha Esa atau *ahad*. *Alladu sahadat wakidun*).

.... ing sipat iku tegese, sipat kayun puniku, ingkang ngurip tegese nenggih, kadirun kang kuwasa, muridun karseku, ngalimun ngawekanana, pan samingun miarsa tegese nenggih, basirun kang tumingal. ... mutakalimun ngandika nenggih, baka iku langgeng tegesira, tan owah-owah karsane ...

(... Dia bersifat *hayun* yang artinya hidup, *qadirun* yang artinya berkuasa, *muridun* yang artinya berkehendak, *'alimun* artinya maha tahu, *sami'un* artinya maha mendengar, *basirun* artinya maha melihat, *mutakalimun* artinya berbicara, *baqa* artinya kekal,)

Pada *pupuh* kedua *Serat Waosan Puji* juga mengandung ajaran rukun iman dan rukun islam. Adapun rukun Islam meliputi; membaca syahadat, shalat, puasa, zakat dan haji. Sementara rukun iman meliputi percaya pada Allah, Malikat, kitab rasul, nabi dan rasul, hari kiamat, dan takdir. Dijelaskan di dalam teks bahwa kitab seluruhnya berjumlah 104, yang diberikan kepada nabi Adam, nabi Syist, Nabi Idris, Nabi Ibrahim, Nabi Daud, Nabi Isa, Nabi Musa, dan Nabi Muhammad. Jumlah rasul terdapat 311 dan semuanya membawa *syariah*, sedangkan jumlah nabi ada empat ribu dua laksa. Berikut petikan teksnya:

....tegesipun pracaya ing kitab, tinurunaken nabine, satus papat kehipun, apan bangsa suwara nenggih, Nabi Adam sadaya, Nabi Sis punika, tinurunan seket kitab, Nabi Idris tigang dasa kitab nenggih, Nabi Brahimi sadasa. Nabi Dawud kitab Jabur nenggih, kitab

Injil ya ta Nabi Ngisa, Toret Nabi Mungsa mangke, miwah Nabi Panutup, tinurunan dening Ywang Widi, kitab Kuran punika

(...percaya kepada kitab yang diturunkan kepada para nabi. Seluruh kitab itu berjumlah 104 buah. Nabi Adam hanya diberi firman suara. Nabi Syits diberi 50 kitab. Nabi Idris diberi 30 kitab. Nabi Ibrahim diberi 10 kitab. Nabi Dawud diberi kitab Zabur. Nabi Isa diberi kitab Injil. Nabi Musa diberi kitab Taurat. Nabi penutup, yaitu Nabi Muhammad diberi kitab Alquran sebagai penutup kitab....)

Selanjutnya, penjelasan mengenai al-Qur'an terdapat pada *pupuh* ketiga. Disebutkan tentang nama-nama surat dalam al-Qur'an serta jumlah surat, ayat, dan *ruku*. Berikut petikan teksnya:

"...cacahé surating kur'an / satus patbelas kathahe...."

(... jumlah surat al-Qur'an seratus empat belas)

"...kehe ayat Kur'an nenggih, nemewu nematus iku, sawidak nenem kathahe, mangkana klimah ing Kur'an, sangang legsa punika, pitungewu pitungatus, tigangdasa langkung sanga. Kathahe aksara nenggih, tigang kethi tigang nembang, patangatus punjul mangke, neptuning Kur'an punika, salegsa ewu ika, sangangatus tigangpuluh, kang kocap ing dalem Kur'an...."

(... Lengkap sudah 114 surat dalam al-Qur'an. Banyaknya ayat ada 6666. Kalimat al-Qur'an ada 97.739. Banyaknya huruf ada 330.400. Banyaknya *naptu* ada 10.930. Banyaknya jus ada 11.410. Surat sajadah ada 14 yang dipakai sebagai ayat shalat subuh malam Jumat Banyaknya kitab ada 5.440. Banyaknya *rukuk quran* ada 40.940. *Sumun* ada 245.200).

Fikih kerukunan dalam *Serat Waosan Puji*

Di dalam beberapa *pupuh Serat Waosan Puji* mengandung ajaran tentang kerukunan di dalam hidup bermasyarakat. Nilai-nilai harmoni tersebut terangkum di dalam alur cerita dan atau tersirat di dalam uraian mengenai falsafah hidup.

Ajaran tentang kerukunan terdapat pada tiga *pupuh* yaitu; *pupuh dhandhanggula* yang membahas ajaran Ki Purwadaksina, *pupuh dhandhanggula* yang berisi *Serat Nitistruti*, dan *pupuh dhandhanggula* yang memuat *serat Nitipraja*. Di dalam ketiga bab tersebut terkandung nilai-nilai harmoni, meskipun tidak secara langsung dikatakan bahwa isinya mengenai kerukunan.

Nasehat Ki Purwadaksina kepada istrinya tentang falsafah hidup tersebut mencakup tiga hal utama dan baik yaitu; (a) *pandhita lami* maksudnya halus budi dan berucap lemah lembut,

Dia tidak pernah menyombongkan diri dan mau bekerja keras. Dia juga bukan seorang munafik. Semua perkataannya menenteramkan hati, (b) *pandhita boja karana*, adalah mencegah hawa nafsu, tidak berbuat dosa dan selalu mendekatkan diri kepada Tuhan. Tidak pernah berhenti melakukan semedi, semua yang dilihat hal yang baik. Tidak ada kawula dan gusti, keduanya telah lebur, dan (c) *pandhita umarsandhu* atau *pandhita gunung*, yaitu berhati bersih dan selalu berdoa kepada Tuhan selama hidup di alam dunia ini. Dia tidak pernah berhenti bertapa dan berdoa mengheningkn cipta. Semua yang dilihatnya nampak indah. Berikut petikan dari teksnya:

" *kang utama iku, ngulatana kang prayoga, ing jenenge kang tigang prakara gusti, iku pagurokena. Kang rumiyin pandhita kang lami, kaping kalih amboja karana, ping tigane iku angger, pandhita umarsandhu*"

(... Belajarlah kamu pada tiga hal utama dan baik. Pertama yaitu *Pandhita Lami*, kedua yaitu *Pandhita Boja Karana*, dan ketiga yaitu *Pandhita Umarsandhu* atau *Pandhita Gunung*....)

" *pandhita lami iku, ingkang sareh wuwuse yayi, tan muruk sudi karya, barang lakonipun, tan apadudon karsanira, sawuwuse raharja teka lestari, satuhuning pandhita....*"

(... *Pandhita Lami* itu halus budi dan berucap lemah lembut serta penyabar. Dia tidak pernah menyombongkan diri dan mau bekerja keras. Dia juga bukan seorang munafik. Semua perkataannya menenteramkan hati. Inilah yang dinamakan *pandhita* yang sebenarnya....)

" *miwah pandhita marsandhu iki, padhangena kula dereng wikan, kang raka alon delinge, pandhita lami iku, ingkang sareh wuwuse yayi, tan muruk sudi karya, barang lakonipun, tan apadudon karsanira, sawuwuse raharja teka lestari, satuhuning pandhita.*"

(... *Pandhita Umarsandhu* itu berhati bersih dan selalu berdoa kepada Tuhan selama hidup di alam dunia ini. Dia tidak pernah berhenti bertapa dan berdoa mengheningkn cipta. Semua yang dilihatnya nampak indah. Tidak ada yang dinamakan kawula dan gusti lagi).

"*Pandhita Bojakrana ta yayi, datan pegat anggung mangun tapa, amadhangi sarirane, anyegah nepsonipun, datan pegat amangun sepi, sasiptane wus nyata, tan ana kadulu, sampun waluya sadaya, pangestune tan ana kawula gusti, wus karem marang ora.*"

(... *Pandhita Boja Karana* itu mencegah hawa nafsu, tidak berbuat dosa dan selalu mendekatkan diri kepada Tuhan. Tidak pernah berhenti melakukan semedi, semua yang dilihat hal yang baik. Tidak ada kawula dan gusti, keduanya telah lebur).

Prinsip-prinsip *pandhita lami*, *pandhita umarsandhu* dan *pandhita boja karena* tersebut sangat kaya makna. Ajaran tersebut merupakan norma-norma etik dalam pergaulan antar umat manusia yang dapat melahirkan harmoni. Karakter halus budi dan berucap lemah lembut adalah prinsip dasar saat seseorang berinteraksi dan berkomunikasi dengan orang lain. Hal ini mirip dengan ajaran Jawa yang lain yakni *ajining diri saka ing lathi*, yang mengandung makna harga diri seseorang tergantung kepada mulut, ucapan dan bahasanya. Oleh karenanya berucap dengan lemah lembut menjadi salah satu prasarat terjadinya dialog yang baik.

Di dalam pupuh yang sama juga dijelaskan tentang lima hal yang harus di jauhi yakni *pandhita sipat*, *limpad*, *prakken sang hyang*, *nggenthong umos* dan *tawang brana*. Maksudnya adalah; seseorang yang hanya mau hasilnya, gemar bertandang, gemar menggunjingkan orang lain, mempunyai pamrih, dan gemar berhutang. Perilaku yang tidak baik ini tentu saja harus dihindari, apabila tidak maka dikhawatirkan bisa menimbulkan disharmoni di dalam masyarakat. Hubungan antar manusia secara umum menjadi dasar terciptanya harmoni maupun disharmoni di masyarakat.

Di bagian selanjutnya yang memuat *Serat Nitistruti* disebutkan beberapa prinsip dalam berinteraksi antar sesama umat manusia. *Serat* ini berisi *piwulang* berikut ini:

- a. Berkata-kata dan menjawab pertanyaan dengan sopan dan ramah. Hati harus dijaga supaya selalu bersih seperti bersihnya rumah yang bercahaya karena semua kotoran yang ada di dalamnya dibersihkan. Demikianlah ibaratnya orang yang telah awas pandangannya terhadap apa-apa yang dapat menyebabkan rusaknya kesejatan. Maka dari itu hati harus tenang, jernih, dan kokoh menghadapi semua tantangan.
- b. Tenggang rasa atau tidak melakukan perbuatan yang tidak baik.
- c. Dapat memperhitungkan kekuatan diri sendiri. Maksudnya adalah bisa menjaga dirinya agar jangan sampai tergelincir ke hal-hal yang salah. Dia harus mampu menimbang mana yang baik dan mana yang buruk sebelum bertindak. Jangan sampai hidup terombang-ambing ke sana ke mari tanpa pendirian.
- d. Jika sudah mengetahui ilmunya harus hidup rukun. Demikian itu tadi lebih baik.
- e. Mau menimba ilmu dari hidup sampai mati. Semua dilaksanakan dengan tekad dan kesungguhan hati tanpa ragu-ragu. Semua dilaksanakan dengan semangat juang yang tinggi, ibarat orang yang maju ke medan laga, berani mengorbankan jiwa dan raga.

f. Kecerdasan jangan hanya dipakai untuk menyombongkan diri. Semua perkataannya mengada-ada dan sok pintar.

Ajaran *nitistruti* selanjutnya adalah tentang sifat luhur. Di antaranya yaitu membuat senang hati orang lain, cinta dan kasih pada orang tua, anak yatim, dan fakir miskin, memberi pengampunan pada orang yang telah berbuat salah. Jika bicara tidak ceriwis dan ribut, agar tidak mengganggu orang lain, serta sesuai antara perkataan dan perbuatan.

Serat Nitisruti juga membahas tentang bagaimana seharusnya menjadi raja yang bijaksana, yang tentunya akan dapat menciptakan kerukunan di dalam masyarakat. Disebutkan di dalam teks bahwa menjadi raja yang bijaksana harus bisa menghimpun kasih sayang dan membuat orang lain senang. Selain itu harus bisa mencegah kehendak pribadi dan menciptakan ketenteraman dunia. Menjadi raja juga harus dapat mengupayakan keselamatan orang di dunia, dapat menguasai dan memerintah seluruh rakyatnya. Apabila ada orang yang melakukan kejahatan, raja harus dapat memberikan hukuman supaya mereka jera melakukan kejahatan. Lagi pula caranya menerapkan hukuman haruslah seadil-adilnya.

Menjadi seorang raja juga harus mengerti ajaran *Asthabrata*, yaitu ajaran Prabu Ramawijaya kepada Gunawan Wibisana. Prabu Ramawijaya menuturkan bahwa ada delapan manfaat yang harus dipelajari, dan tidak boleh dilupakan:

- a. Meneladani tingkah laku bumi yang selalu menyebarkan tata krama pada manusia.
- b. Meneladani tingkah laku angin yang selalu memberi hukuman pada orang yang melakukan kejahatan. Semua penjahat di dunia dihukum tanpa pandang bulu, walaupun itu keluarganya sendiri.
- c. Meneladani tingkah laku matahari yang selalu menuntun hati manusia. Seperti jika menghisap air, diminum pelan-pelan. Jika ada musuh, didekati dengan cinta, diberitahu secara hati-hati dan sopan supaya hilang rasa takutnya.
- d. Meneladani tingkah laku rembulan yang selalu menyenangkan semua keinginan manusia dengan kehalusan budinya. Caranya yaitu dengan bercanda tetapi tetap sungguh-sungguh. Perkataannya enak didengar dan memakai pikiran yang halus.
- e. Meneladani tingkah laku ombak, yaitu mengingatkan orang lain dengan suara yang berwibawa.
- f. Meneladani tingkah laku logam, yaitu mencegah orang yang berbuat jahat.

- g. Meneladani tingkah laku air, yaitu memberi kesejahteraan bagi orang sedunia. Dia tidak lalai dari kewajibannya sebagai raja.
- h. Meneladani tingkah laku api yaitu berani maju ke medan perang menghadapi musuh.
- i. Sementara di dalam bab selanjutnya, *serat nitipraja* diterangkan tentang bagaimana perilaku seorang raja terhadap rakyatnya. Dikatakan di dalam teks *Serat Waosan Puji* berikut ini;
- j. Apabila kamu diangkat menjadi raja, jadilah raja yang selalu ingat pada kewajiban. Raja itu seperti matahari yang menerangi, atau air jernih yang mengalir di batu, selalu mencari tumbuh-tumbuhan untuk dihidupkan.
- k. Seorang raja harus tahu kapan dia memberi perintah kepada punggawanya (bawahannya). Perintah raja itu seperti mendung dan petir pada musim keempat, yang ditunggu oleh para rakyatnya, bagaikan tumbuh-tumbuhan yang menunggu turunnya hujan dan tetesan embun. Para raja harus seperti itu. Yaitu memberi hadiah bagi orang yang setia dan memberi hukuman untuk orang yang berbuat salah.

Dari ajaran-ajaran yang telah disebutkan di atas, dapat diketahui beberapa norma perilaku baik hubungan antar manusia secara umum, maupun tatakrama dan sifat-sifat yang semestinya ada bagi seorang raja atau pemimpin. Bila hal itu dipatuhi dan atau dilaksanakan dalam kehidupan, maka akan tercipta kehidupan yang tenteram dan baik. Misalnya, tenggang rasa atau *tepa selira* adalah ajaran yang kelihatannya sederhana, namun sebenarnya kaya makna. Dengan bertenggang rasa maka masyarakat akan saling mengerti dan menghormati, sehingga friksi-friksi akan dapat dihindarkan. Hal ini juga ditopang dengan tatakrama yang lain yakni “ketika berbicara dengan bahasa yang halus dan sopan”, ini menjadi kunci bagi komunikasi yang baik di dalam masyarakat, dalam istilah Jawa ini disebut *Unggah Ungguh* (tata krama).

Ajaran tentang perilaku raja juga dapat menjadi pendukung bagi terciptanya kerukunan, misalnya, “raja harus bisa mencegah kehendak pribadi dan menciptakan ketenteraman dunia,” *piwulang* ini secara jelas mengamanatkan kepada para pemimpin untuk mengutamakan kepentingan rakyatnya dan menjadi motor penggerak kedamaian. Selain itu, simbol-simbol dalam ajaran *astabrata* tersebut juga merupakan jalan lahirnya masyarakat yang tenteram.

Kerukunan antar sesama umat manusia ini dalam istilah Islam disebut *ukhuwah bashariyah*, merupakan satu di antara empat jenis kerukunan yang ada. Sedangkan di dalam Islam Kejawaen terdapat istilah *ngelmu* dan *laku*, maksudnya peraturan tingkah laku yang yang baik dan mulia

yang harus menjadi pedoman hidup manusia. Tujuan dari *ngelmu* dan *laku* ini adalah terciptanya hubungan yang selaras antar sesama makhluk hidup di sekitarnya, dengan keluarga, tetangga, dan sesama bangsa. Dasar dari *ngelmu* dan *laku* adalah ajaran-ajaran agama (Hariwijaya, 2004, 204). Dengan demikian, dapat dimengerti bahwa ajaran keagamaan yang ada di dalam teks dan juga nilai-nilai kerukunan tersebut menjadi bagian yang tak terpisahkan di dalam konsep masyarakat Islam Jawa.

Integrasi nilai Islam dan Jawa dalam *Serat Waosan Puji*

Menilik isi dari *Serat Waosan Puji* yang beragam sebagaimana telah disebutkan dalam bab sebelumnya, maka naskah ini dapat dikatakan sebagai naskah campuran antar bermacam teks, pun demikian pula dengan pesan-pesan yang dikandungnya. Terdapat beberapa teks yang membahas ajaran-ajaran keagamaan, adapula yang memaparkan tentang falsafah Jawa, serta ada yang menggabungkan antar keduanya yakni antara pesan Islam dan Jawa menyatu di dalamnya.

Ketiga hal tersebut menjadi pertanda bahwa pesan di dalam naskah ini merupakan wujud akulturasi antar dua norma besar yakni Islam dan Jawa. Wujud integrasi tersebut terlihat di dalam penggunaan doa dan tradisi pembuatan makanan tertentu, juga tradisi mempersembahkan makanan bagi para nabi dan wali, serta yang lainnya. Hal ini dapat dipahami bila merujuk sejarah masuknya Islam ke tanah Jawa yang dibawa walisongo dengan jalan damai dan melalui pintu budaya, maka *Serat Waosan Puji* ini menjadi salah satu cermin tentangnya. Berikut ini beberapa petikan teksnya:

"... Pan punika wonten puji mali, apan winiraos, den tulis ing apem wiyose, bakda salat nulya binukti, sawabipun ugi, bagus cahyanipun. Assalamu."

(... Selanjutnya ada suatu doa lagi. Jika doa ini ditulis di atas kue apem, kemudian dimakan sesudah mengerjakan shalat, akan mendapatkan manfaat yang besar dan bersinar cahaya mukanya. Doanya yaitu : *As salamu*)

"Al-alimu. pan punika wonten asma malih, kalamun punang wong, nandhang sakit barang sakite, panas adhem lawan ngilu nenggih, anulisa aglis, ing gadhongan mau."

(Apabila ada orang yang terkena penyakit panas, tulislah doa berikut ini di atas daun. Kemudian rendamlah daun itu ke dalam air secukupnya. Lalu percikkan air itu kepada si

sakit ke seluruh badannya sambil memohon kepada Tuhan. Insya Allah akan segera hilang penyakitnya. Adapun doanya yaitu : *Al 'Alimu.*)

Pembacaan *asmaulhusna* (nama-nama baik Allah) yaitu *al-salamu*, *al-alimu* dan *ya ghafuru* merupakan tradisi bagi umat muslim, namun menuliskan *asmaul husna* tersebut di atas kue apem atau daun adalah tradisi Jawa. Di sini terlihat adanya dua nilai yang saling bertemu dan bahkan saling menyatu menjadi satu ritual. Selain itu, di dalam teks *Serat Waosan Puji* juga terdapat anjuran mempersembahkan jenis makanan tertentu kepada para nabi dan wali pada hari-hari tertentu. Berikut ini petikan teksnya:

"Dina akat pinujia riyin, pujenira ya Kayumu ika, angsal limangatus mangke, lelema uripipun, Nabi Adam ingkang darbeni, lakune cegah kinang, sadinten sadalu, yen Akad lakune surya, kang rumeksa sadina lawan sawengi, malekat limang leksa."

"Dina akat ing aturan bukti, sega golong pecelipun ayam, lisir wetan ing wancine, yen luwungan puniku, poma-poma ja nganti lali, yen kasah lelisaha, sawabe pan agung, rahayu sabarang karsa, aneng marga panca baya wus kawuri, sangking pangreksaning wang."

(Hari yang pertama yaitu Hari Minggu. Hari ini mempunyai pahala limaratus banyaknya. Hari Minggu adalah hari kepunyaan Nabi Adam. Pada hari ini terdapat pantangan makan sirih sehari semalam. Hari ini dijaga oleh 50.000 malaikat.)

(Pada hari Minggu dianjurkan menyajikan makanan yang berupa nasi golong dan *pecel* ayam di waktu subuh. Jika bepergian di hari itu harus dengan cepat-cepat supaya terhindar dari mara bahaya).

Tradisi mempersembahkan makanan adalah tradisi Jawa yang memang sudah ada sebelum Islam masuk ke wilayah tersebut dan terus berlangsung hingga waktu sekarang. Namun pada perkembangannya telah dimodifikasi dengan ajaran Islam. Misalnya tradisi selamatan dengan menyediakan makanan dan di tutup dengan doa-doa.

Serat waosan puji ini telah berupaya menyandingkan dua ajaran Islam (syariah) dan Jawa dalam satu kumpulan teks. Tidak ditemukan pertentangan di dalamnya, bahkan lebih cenderung kepada saling melengkapi. Hal ini nampak pula pada satu *pupuh* yang menampilkan "*Kidung Rumeksa ing Wengi*", dikatakan kalau kidung ini dibaca akan mendapatkan manfaat seperti lepas dari penyakit, lepas dari celaka gangguan setan, lepas dari pencuri, lepas dari semua perbuatan jelek, lepas dari penjarahan pencuri dan semua orang akan berbelas kasih.

Kidung ini menyebutkan beberapa nama nabi sebagai penunggunya, di antaranya adalah nabi Ibrahim, Nabi Isa, Nabi Muhammad, Nabi Ismail, Nabi Luth, Nabi Idris, Nabi Khidzir dan lainnya.

Islam Jawa yang berpusat pada ajaran sufi bahwa antara kemanusiaan dan ketuhanan antara hamba (kawula) dan Tuhan (gusti) diterangkan di dalam cerita Ki Purwadaksina berikut ini:

Kata Ki Purwadaksina, "Maskawin Allah itu artinya bertemu dengan *rohullah*, yaitu hidup dalam rasa sejati. Maskawin *aras* dan *kursi* itu artinya Nur Muhammad. Maskawin pria dan wanita, itu bertemunya jasad dengan nyawa. Maskawin cahaya-bintang, itu bertemunya sumsum dan tulang. Maskawin ilmu, yaitu bertemunya daging dan darah, yang menyebabkan jantung berdetak. Maskawin bumi-langit, itu bertemunya otak dengan *sirullah*, Maskawin siang-malam yaitu bertemunya hitam dan putih mata. Itu tadi dinamakan ru'yat, seperti bertemunya kawula dan gusti yang menjadi satu dalam rasa dan wawasan. Maskawin surga-neraka itu bertemunya nafsu dan budi. Ini dinamakan manunggalnya pengetahuan baik dan buruk. Semua menjadi satu rasa."

Nyi Purwadaksina bertanya, "Bagaimana semua menyatu dalam rasa?" "Semua menyatu dalam *suhut*, satu pandangannya. Banyak wujud yang memperoleh kemuliaan sejati di sana," kata Ki Purwaduksina.

Penutup

Dari pemaparan pada bagian sebelumnya dapat disimpulkan bahwa Naskah *Serat Waosan Puji* dalam kondisi baik, teks dapat dibaca dengan jelas, ditulis dengan huruf dan bahasa Jawa. Naskah ini berisi beberapa macam teks, merupakan kumpulan beberapa nukilan teks dari beberapa naskah lain (semacam primbon). Berisi tentang doa-doa; rukun iman, rukun Islam dan tauhid; nama-nama surat dalam al-Qur'an; ajaran Ki Purwadaksina; nasehat Rasulullah kepada putrinya, ramalan-ramalan, firasat dan watak manusia, nama-nama makhluk halus, hari-hari baik, serat *Niti Sruti*, dan *Serat Nitipraja*. Ajaran tentang kerukunan terdapat pada tiga *pupuh* yaitu; *pupuh dhandhanggula* yang membahas ajaran Ki Purwadaksina, *pupuh dhandhanggula* yang berisi *Serat Nitisruti*, dan *pupuh dhandhanggula* yang memuat *serat Nitipraja*.

Di antara ajaran tersebut adalah; (1) falsafah hidup mencakup tiga hal utama; *pandhita lami*, *pandhita boja karana*, dan *pandhita umarshandu* atau *pandhita gunung*; (2) lima hal yang harus di jauhi yakni *pandhita sipat*, *limpad*, *prakken sang hyang*, *nggenthong umos* dan *tawang brana*. (3) ajaran dalam *Serat Niti Sruti*; Berkata-kata dan menjawab pertanyaan dengan sopan dan ramah, tenggang rasa, tidak sombong dan lainnya, (4) ajaran *asthabrata*, (5) prinsip-prinsip bagi seorang raja. Di dalam serat Waosan Puji terdapat integrasi dan akomodasi antara nilai-nilai Islam dan Jawa.

Daftar Pustaka

- Abdullah, I. *Konstruksi dan Reproduksi Kebudayaan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.
- Amin, D, "Sinkretisme dalam Masyarakat Jawa," dalam Amin, D. (ed.). *Islam dan Kebudayaan Jawa*. Yogyakarta: Gama Media, 2000.
- Daeng, H.J. *Manusia, Kebudayaan dan Lingkungan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- Damami, Mohammad dkk. *Kanjeng Kyai Surya Raja, Kitab Pusaka Kraton Ngayogyakarta Hadiningrat*. Yogyakarta: YKII bekerjasama dengan IAIN Sunan Kaligaja, 2002.
- Damami, Mohammad, "Islam dan Keraton Yogyakarta; Aspek Normatif dan Historis Islam dalam Naskah", dalam Damami, Mohammad dkk. *Kanjeng Kyai Surya Raja, Kitab Pusaka Kraton Ngayogyakarta Hadiningrat*. Yogyakarta: YKII bekerjasama dengan IAIN Sunan Kaligaja, 2002.
- Departemen, Agama. *Kompilasi Peraturan Perundangan-Undangan Kerukunan Hidup Umat Beragama edisi ketujuh*. Jakarta: Departemen Agama dan Badan Litbang Agama dan Diklat Keagamaan Puslitbang Kehidupan Beragama Bagian Proyek Peningkatan Pengkajian Kerukunan Hidup Umat Beragama, 2003.
- Farida, Jauharatul, "Internalisasi Islam dalam Arsitektur Jawa", dalam Amin, D. (ed.). *Islam dan Kebudayaan Jawa*. Yogyakarta: Gama Media, 2000..
- Faruk. *Pengantar Sosiologi Sastra, dari Strukturalisme Genetik sampai Post Strukturalisme*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.
- Geertz, Clifford. *Politik Kebudayaan*. Yogyakarta: Kanisius, 1992.
- Geertz, Clifford. *Pengetahuan Lokal*. Yogyakarta: Merapi, 2003.
- Hanafi, Hasan, "Etika Global dan Solidaritas Kemanusiaan Sebuah Pendekatan Islam", dalam Hanafi, Hasan dkk. *Islam dan Humanisme, Aktualisasi Humanisme Islam di Tengah Krisis Humanisme Universal*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.
- Hanafiah, D. *Melayu-Jawa; Citra Budaya dan Sejarah Palembang*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1995.

- Hariwijaya. *Islam Kejawaen*. Yogyakarta: Gelombang Pasang, 2004.
- Harrison, L.E & Huntington, S.P. (ed.). *Kebangkitan Peran Budaya; Bagaimana Nilai-nilai Membentuk Kemajuan Manusia*. Jakarta: LP3ES, 2006.
- Ismawati, "Budaya dan Kepercayaan Jawa Masa Pra-Islam", dalam Amin, D. (ed.). *Islam dan Kebudayaan Jawa*. Yogyakarta: Gama Media, 2006.
- Jandra, "Model Pergaulan dalam Masyarakat pada Serat Sangulara dan Serat Joko Pengasih", dalam Jandra dan Suryo, Joko. *Model Kehidupan Bermasyarakat dalam Khasanah Budaya Keraton Yogyakarta*. Yogyakarta: YKII bekerjasama dengan UIN Sunan Kalijaga, 2007.
- Kaplan, D & Manners, R.A. *Teori Budaya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- Kodiran. *Kebudayaan Jawa. Dalam Koentjaraningrat. (Ed). Manusia dan Kebudayaan di Indonesia*. Yogyakarta: Djambatan, 1993.
- Koentjaraningrat. *Javanese Culture*. Singapore: Oxford University Press, 1985.
- Koentjaraningrat (ed). *Manusia dan Kebudayaan di Indonesia*. Yogyakarta: Djambatan, 1993.
- Kuntowijoyo. *Budaya dan Masyarakat*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1987.
- Madjid, Nurcholis. *Islam Agama Kemanusiaan, Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia*. Jakarta: Paramadina, 1995.
- Mudzhar, Muhammad Atho', "Tantangan Kontribusi Agama dalam Mewujudkan Multikulturalisme di Indonesia", *Jurnal Harmoni*, Volume III, Nomor 11 Juli-September 2004.
- Muhaimin, AG. *Damai di Dunia Damai untuk Semua Perspektif Berbagai Agama*. Jakarta: Puslitbang Kehidupan Beragama Badan Litbang dan Diklat Keagamaan Depag RI, 2004.
- Munawar, S.A.H. *Fikih Hubungan Antar Agama*. Jakarta: Ciputat Press, 2005.
- Noeradyo, Siti Woerjan Soemadiyah. *Kitab Primbon Betaljemur Adammakna*. Yogyakarta: CV Buana Raya, 1994.
- Purwadi. *Kitab Jawa Kuno*. Yogyakarta: Pinus book publisher, 2009.
- Purwadi. *Filsafat Jawa; Refleksi Butir-butir Kebijaksanaan Hidup untuk Mencapai Kesempurnaan Lahir Batin*. Yogyakarta: Cipta Pustaka, 2007.
- Purwadi. *Ramalan Zaman Edan Ronggowarsito*. Yogyakarta: Media Abadi, 2004.
- Purwadi. *History of Java; Local Wisdom Description Since Ancient Mataram to Conemprary Era*. Yogyakarta: Tanah Air, 2007.
- Rahardjo, T. *Menghargai Perbedaan Kultural; Mindfulness dalam Komunifikasi Antar Etnis*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- Renard, John. *Dimensi-Dimensi Islam*. Depok: Inisiasi Press, 2004.
- Roqib, Moh. *Harmoni dalam Budaya Jawa, Dimensi Edukasi dan Keadilan Gender*. Purwokerto: STAIN Purwokerto Press, 2007.

- Sachedina, A. *Beda tapi Setara; Pandangan Islam tentang Non-Islam*. Jakarta: Serambi, 2004.
- Simuh. *Sufisme Jawa; Transformasi Tasawuf Islam ke Mistik Jawa*. Yogyakarta: Bentang Persada, 1999.
- Soekanto, S. *Beberapa Teori Sosiologi tentang Struktur Masyarakat*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1993.
- Sofwan, R. & Wasit & Mundiri (ed). *Islamisasi di Jawa, Walisongo, Penyebar Islam di Jawa, menurut Penuturan Babad*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
- Sofwan, R., "Interelasi Nilai Jawa dan Islam dalam Aspek Kepercayaan dan Ritual", dalam Amin, D. (ed). *Islam dan Kebudayaan Jawa*. Yogyakarta: Gama Media, 2000.
- Steenbrink, K. *Kawan dalam Pertikaian; Kaum Kolonial Belanda dan Islam di Indonesia 1596-1942*. Bandung: Mizan, 1995.
- Sudharto, "Interelasi Nilai Jawa dan Islam dalam Pewayangan", dalam Amin, D. (ed.). *Islam dan Kebudayaan Jawa*. Yogyakarta: Gama Media, 2005.
- Suharso & Retnoningsih. *Kamus Besar Bahasa Indonesia edisi Lux*. Semarang: CV.Widya Karya, 2005.
- Suryo, Djoko, "Serat Ngabdul Suka sebuah Ajaran Nilai-Nilai Etika Moral Sosial-Keagamaan bagi Calon Raja dan Pemimpin Masyarakat", dalam Jandra dan Suryo, Joko. *Model Kehidupan Bermasyarakat dalam Khasanah Budaya Keraton Yogyakarta*. Yogyakarta: YKII bekerjasama dengan UIN Sunan Kalijaga, 2007.
- Usman, Fathimah. *Wahdat al-Adyan; Dialog Pluralisme Agama*. Yogyakarta: LkiS, 2002.
- Veeger, K.J. *Realitas Sosial; Refleksi Filsafat Sosial atas Hubungan Individu-Masyarakat dalam Cakrawala Sejarah Sosiologi*, 1986.
- Woodward, Mark. R. *Islam Jawa, Kesalehan Normatif versus Kebatinan*. Yogyakarta:LkiS, 1999.

Fikih Melayu Nusantara era pra kolonial

Mahdalena Nasrun

STAIN Malikussaleh Lhokseumawe

Email: mahdalena_nasrun@yahoo.co.id

Fiqh is often perceived as Islam itself. This is because the growth of *fiqh* involves the integration of followers from different backgrounds, languages, cultures and places where human live. Syekh Abdurrauf Syah Kuala mentioned that language he used in his books was Jawi Pasai language. Aceh pronunciation and writing were conducted in two language, they were Acehnese language and Malay language, because besides Arabic, both languages are official languages in the kingdom of Aceh Darussalam. So, as the product of thought, *fiqh* does not admit boundaries of space and time. That's why, the *fiqh* would be undergoing a process "to become" change according to needs.

Keywords: *Malay; Pre-colonial; Fiqh; Islamic law*

Pendahuluan

Hukum Islam senantiasa berintegrasi dengan situasi dan lingkungan yang mengitarinya. Perbedaan lingkungan budaya dan struktur masyarakat serta sosio-historis menyebabkan hukum Islam menampilkan ciri dan karakternya di masing-masing wilayah budaya dan setiap *offshoot* sejarah yang ia lalui, seperti dalam konteks Indonesia dikenal dengan Fikih Indonesia.

Ide Hasbi Ash Shiddieqy tentang Fikih Indonesia atau dalam istilah yang diberikannya sendiri disebut "*Fikih yang berkepribadian Indonesia*" telah dirintisnya sejak tahun 1940 adalah berlandaskan pada konsep bahwa fikih yang diberlakukan terhadap Muslim Indonesia adalah hukum yang sesuai dan memenuhi kebutuhan mereka. Di samping itu, adat kebiasaan di luar Indonesia yang tidak cocok dengan kultur masyarakat Indonesia tidak perlu terus dipertahankan sebagai fikih yang wajib ditaati oleh muslimin Indonesia (Shiddiqi, 1997: 236). Atas pertimbangan ini menjadi penting dan signifikan untuk menguraikan keberadaan fikih Melayu era pra kolonial di Indonesia.

Masa Kesultanan

Kerajaan Peureulak

Islam mulai bertapak di bumi Aceh pada akhir abad pertama Hijriyah. Keberadaan Islam di Aceh akhirnya membentuk kerajaan Islam pertama di Asia Tenggara yang terletak di Bandara Khalifah-Peureulak, Aceh Timur. Kerajaan Islam ini didirikan pada tanggal 1 Muharram 225 H. Konon silsilah raja pertama hingga ke sahabat dan menantu Rasulullah Ali bin Abi Thalib yang beraliran Syi'ah. Kemudian pada masa sultan yang keempat, yaitu sultan Makhдум Alaidin Malik Abdul Kadir Syah Jihan Berdaulat (306-310H) aliran Syi'ah ini (adanya bubur Syura dan peringatan 10 syura, adanya Tabut Syura tentang Hasan dan Husein di Bengkulu, menurut Yahya Harun). Eksistensi mazhab Syi'ah tidak bertahan lama di Aceh. Aliran ini pudar sejak runtuhnya kerajaan Peureulak diganti dengan Ahlusunnah waljama'ah yang dalam pengamalan syari'ah ditetapkan mazhab Imam Syafi'i sebagai pegangan utama (Syaukani, 2006: 68).

Sebelumnya, kerajaan Peureulak didirikan oleh dinasti Sayid Azizah. Perlak asal katanya Peureulak, yaitu sebutan selama dinasti itu berkuasa. Raja yang pertama adalah Alaidin Sayyid Maulana Aziz Syah. Dinasti ini mempunyai lima generasi yang menguasai daerah Peureulak. Rajanya yang terakhir adalah Sultan Abdul Kadir Syah Johan, berkuasa pada tahun 918-922 M. Pada waktu itu terjadi perebutan kekuasaan antara dinasti Azizah dengan dinasti Meurah (Makrat). Dinasti Makrat adalah dinasti Aceh asli yang sudah memeluk Islam yang kemudian mendirikan kerajaan Peureulak baru yang beribukota di Tonang, yaitu daerah di hulu sungai Tuwon yang terkenal subur. Peristiwa ini terjadi pada tahun 922M.

Setelah itu, kerajaan Peureulak yang semakin kecil itu tidak lagi disebut sebagai kerajaan dan pengaruhnya pun semakin pudar. Baru pada tahun 1225-1263 M, raja Muhammad Amir Syah mengawinkan puterinya yang bernama Ganggang Sari dengan Marah Silu (Malik Saleh) kemudian Marah Silu mendirikan kerajaan baru yang bernama Samudera Pasai di Teluk Lhokseumawe (Harun, 1995: 6).

Kerajaan Samudera Pasai

Sultan yang pertama yaitu Al Malik as Shaleh atau menantu raja Peureulak. Dalam kehidupan perekonomiannya, kerajaan maritim ini, tidak mempunyai basis agraris. Basis perekonomiannya adalah perdagangan dan pelayaran. Tome Pires menceritakan, di Pasai ada mata uang dirham.

Setiap kapal yang membawa barang-barang dikenakan pajak 6%. Adanya mata uang ini membuktikan bahwa kerajaan ini pada saat itu merupakan kerajaan yang makmur.

Selain itu, mata uang tersebut menggunakan nama-nama Sultan Alauddin, Sultan Manshur Malik al-Zahir, Sultan Abu Zaid, dan Abdullah. Pada tahun 1073 ditemukan lagi 11 mata uang dirham diantaranya bertuliskan nama Sultan Muhammad Malik az Zahir, Sultan Ahmad, Sultan Abdullah, semuanya adalah raja-raja Samudera Pasai pada abad ke 14 M dan 15 M.

Atas dasar mata uang emas itu, dapat diketahui nama-nama raja dan urutan-urutannya sebagai berikut; Sultan Malik as Saleh yang memerintah sampai tahun 1207 M, Muhammad Malik az Zahir (1297-1326), Mahmud Malik az Zahir (1326-1345), Manshur Malik az Zahir (1345-1346), Ahmad Malik az Zahir (1346-1383), Zain al-Abidin Malik az Zahir (1383-1405), Nahrasiyah (1402-?), Abu Zaid Malik az Zahir (?-1455), Mahmu Malik az Zahir (1455-1477), Zain al-Abidin (1477-1500), Abdullah Malik az Zahir (1501-1513), dan sultan yang terakhir Zain al-Abidin (1513-1524) (Harun, 1995: 7).

Pada akhirnya, kerajaan Samudera Pasai berlangsung sampai tahun 1524 M. Pada tahun 1521 M, kerajaan ini ditaklukan oleh Portugis yang mendudukinya selama tiga tahun, kemudian tahun 1524 M disatukan oleh raja Aceh, Ali Mughayat Syah. Selanjutnya kerajaan Samudera Pasai berada di bawah pengaruh kesultanan Aceh yang berpusat di Bandar Aceh Darussalam (Yatim, 2004: 224).

Kerajaan Aceh Darussalam

Berdirinya kerajaan ini pada tanggal 12 DzulQa'idah 916 H/1511 M dan pada saat itu juga Malaka jatuh ke tangan Portugis. Raja pertamanya adalah Sultan Ali Mughayat Syah yang memerintah selama empat belas tahun (1516-1530 M) telah mampu mempersatukan Kerajaan Islam Aceh Darussalam lebih kurang dari Kutaraja (Banda aceh sekarang) sampai ke Tamiang. Ketika kerajaan Islam Aceh Darussalam dipimpin oleh Sulthan Alaidin Ri'ayat Syah AL-Qahar (1537-1568 M), kerajaan Aceh telah meluas sampai ke Sumatera Barat.

Dalam kerajaan Aceh Darussalam terdapat lembaga ilmu pengetahuan seperti; a) Balai Sertia Ulama (jawatan pendidikan), b) Balai Jama'ah Himpunan Ulama', c) Balai Sertia Hukama' (lembaga pengembangan ilmu pengetahuan).

Di samping itu, ada juga lembaga pendidikan dalam tingkat; a) Meunasah (ibtida'iyah), b) Rangkang (Tsanawiyah), c) Daya (Aliyah), tingkat ini berpusat di Mesjid besar dan di sekitarnya terdapat balai-balai tempat para santri, d) Daya Teuku cik (perguruan tinggi).

Mengenai Mazhab Syafi'i juga diterapkan di kerajaan Samudera Pasai, dan beberapa kerajaan Islam lainnya yang berada di tanah Aceh. Setelah kerajaan-kerajaan itu dipersatukan Ali Mughayatsyah, dan menjadi kerajaan Islam Aceh, yang ibu kotanya Bandar Aceh Darussalam pada tahun 1511 M.

Pada masa sultan Iskandar Muda (1607-1636) hukum Islam dengan mazhab Syafi'i diterapkan secara kaffah, yang meliputi bidang ibadah, ahwal syakhsyah, mu'amalah maliyah, jinayah, 'uqubah, murafa'ah, iqtishadiyah, dusturiyah, akhlaqiyah dan 'alaqah dauliyah, yang akhirnya dikodifikasikan menjadi *Qanun al-Ashyi* (adat *meukuta alam*) yang ditulis dalam huruf Arab Melayu. Qanun ini ditetapkan oleh Sultan Iskandar Muda sebagai Undang-Undang Dasar Kerajaan (Tim, 2003: 25).

Pada saat itu di Aceh terdapat ulama-ulama yang terkenal antara lain; Syekh Hamzah Fansuri, Syekh Syamsuddin Al-Sumatrani (w.1040/1630), Syekh Nuruddin ar Raniri (w.1068), Syekh Abdurrauf (w.1105/1693), Syekh Bukhori al-Jauhari (Yahya, 1995: 8).

Dari uraian di atas, dapat diambil empat tema pokok awal kedatangan Islam ke Nusantara. *Pertama*, Islam dibawa langsung dari Arabia. *Kedua*, Islam diperkenalkan oleh para guru dan penyiar "profesional"-yaitu mereka yang memang khusus bermaksud menyebarkan Islam. *Ketiga*, yang mula-mula masuk Islam adalah para penguasa, dan ke empat kebanyakan para penyebar Islam datang ke Nusantara pada abad pertama Hijrah atau 7 Masehi dengan adanya naskah-naskah tua, *Idharul Haqq fi Mamlakat Ferlak* karangan Abu Ishak Makarani, *Tazkirah Tabaqat Salatin* karangan Syekh Syamsul Bahri Abdullah al-Asyi yang disalin kembali oleh Said Abdullh Ibn Said Habib Safuddin dalam tahun 1275H, atas titah Sulthan Alaidin Mansyur Syah. *Keurukon Katibu Muluk* (sekretaris negara) dari kerajaan Darussalam.

Buku-buku fikih berbahasa Melayu

Satu hal yang berbeda nyata antara ulama di zaman kesultanan dengan ulama Aceh masa-masa terakhir, adalah dalam hal keaktifan tulis menulis. Ulama Aceh masa kesultanan begitu gemar dan memiliki hasrat yang tinggi untuk menghasilkan karya tulis. Mereka seolah belum

sempurna hidup dalam tugas keulamaannya sebelum menghasilkan sejumlah karya tulis untuk menjadikan warisan intelektual yang akan ditinggalkan bagi generasi mendatang (Muchsin, 2007: 45).

Lebih lanjut mengenai doktrin-doktrin mazhab Syafi'i, bagi kaum Muslim Indonesia, dikenal dengan bahasa Arab melalui pelbagai penjelasan abad ke-16 tentang fikih, khususnya yang dibuat oleh Ar Ramli (*Nihayah*) dan Ibn Hajar (*Tuhfah*). Karya-karya tersebut dan yang lainnya juga telah banyak diterjemahkan, baik secara keseluruhan ataupun sebagian. Lebih jauh dan sekali lagi merujuk kepada teks, orang-orang Melayu dan Jawa abad ke-17 membuat teks-teks cangkakan yang di dalamnya unsur-unsur fikih bercampur baur dengan aturan-aturan lokal. Teks-teks undang-undang ini begitu kompleks dan mengekspresikan definisi orang Indonesia mengenai masalah abstrak seperti ini sebagai "kewajiban", "aturan", "kekuasaan", dan "otoritas". Karya-karya ini merupakan adaptasi atau salinan dari bahasa Arab, tetapi merupakan karya orisinal yang mengekspresikan pemahaman lokal mengenai Islam. Teks-teks tersebut, yang kemunculannya berkisar dari pertengahan sampai akhir abad ke-17, adalah bagian dari tatanan baru keadaan kaum muslim dan muncul, pada saat yang sama, sebagai karya teologis, dan filsafat yang rumit. Pelajaran dari kita adalah, bahkan dalam aspek-aspek paling teknis dari gambaran karya-karya Indonesia itu, tidaklah menunjukkan sekedar salinan dari sumber-sumber asli berbahasa Arab. Keseimbangan antara yang asli dan ekspresi pandangan Indonesia yang baru berbeda dari waktu ke waktu dan tempat ke tempat. Bagaimana hal ini berkembang pada akhirnya, tidak pernah diketahui. Kedatangan Belanda secara efektif menghentikan perkembangan tersebut sejak akhir abad ke-18 dan seterusnya (Hooker, 2003: 31).

Terkait dengan buku fikih berbahasa melayu, ulama-ulama Acehlah yang mula-mula menulis kitab fikih dengan huruf Arab-Melayu. Ulama-ulama itu sebagai berikut:

1. Nuruddin Al-Raniry dengan judul bukunya *Al-Stratjal-Mustaqim, Jawahir al-'Ulum fi Kashf al Ma'lum* berisi perpaduan antara fikih dan tasauf, *Kaifiyah al-Salab* dan *Tanbihjal-Sunnah*.
2. Karya Syekh Abdurrauf berjumlah dua puluh satu buah. Ada yang mengatakan 23 kitab (menurut Wan Mohd Saghir Abdullah). Hasil penelitian ada 36 buah (Al-Yasa Abubakar). Menurut Voorhoeve ketika Abdurrauf Singkil pulang ke Aceh ia langsung menuju Bandar Aceh Darussalam. Pada waktu diperintah oleh seorang wanita yaitu Sultan Tajul

Alam Safiyatuddin Syah, didampingi oleh Syaiful Rijal, seorang ulama asal Minangkabau yang mendapat kepercayaan menduduki jabatan mufti (*Qadi Malik al-Adil*). Sebagai ulama yang baru datang Abdurrauf mendapat penghargaan yang layak, namun ia mendapat ujian sebagai kealimannya. Telah datang kepadanya seorang utusan sultanah *Katib Seri Raja bin Hamzah al-Ashiy*, ia datang dengan kitab berbahasa melayu, dan menanyakan kepada Syekh Abdul Rauf tentang keadaan seseorang ketika menghadapi sakaratul maut seperti yang diceritakan dalam kitab tersebut.

Untuk itu, dalam menghadapi ujian ini Abdurrauf cukup hati-hati dalam memberikan jawaban. Abdurrauf memberikan jawaban terhadap pertanyaan ini bahwa isi buku tersebut tidak ia temukan dalam kitab-kitab hadis ataupun tulisan ahli sufi. Sebagai koreksi terhadap buku yang dianggapnya tidak betul ia menyusun tiga risalah.

Setelah itu, Sultanah meminta Syekh Abdurrauf untuk menulis kitab fikih dalam bidang muamalat, guna melengkapi kitab fikih ibadah yang telah disusun oleh Nuruddin Al-Raniry yang berjudul *Sfat al-Mustaqim*. Syekh Abdurrauf pada mulanya agak keberatan memenuhi permintaan Sultanah karena bahasa Melayu Pasai yang akan digunakan untuk menulis kitab tersebut tidak lagi dikuasai Abdurrauf dengan baik. Mendengar keluhan ini Sultanah menunjuk Katib Seri Raja (sekretaris sultan) dan Faqih Indera Shalih untuk membimbing Abdurrauf dalam bahasa Melayu. Dengan usaha tersebut lahirlah kitab fikih dengan judul *Mir'at Tulab fi Tasjib Ma'rifat al-Ahkam al-Shari'at li al-Malik al-Wahhab*.

Syekh Aburrauf Syi'ah Kuala menyebutkan bahwa bahasa yang dipakainya untuk menulis kitab ini ialah bahasa Jawi Pasai. Pengucapan dan penulisan Aceh di lakukan dalam dua bahasa, yaitu bahasa Aceh dan bahasa Melayu, karena dalam kerajaan Aceh Darussalam kedua bahasa itu adalah bahasa resmi, di samping bahasa Arab yang juga dipelajari secara umum sebagai bahasa agama, sehingga dalam karangan-karangan karya sastra dan karya ilmiah ketiga bahasa itu telah bercampur baur menjadi satu (Soelaiman, 2003: xii).

Pada dasarnya, pendapat yang penting dalam kitab ini adalah dibolehkannya wanita menjadi hakim, hal ini berbeda dengan kitab fikih Syafi'i lainnya yang tidak membolehkan wanita menjadi hakim. Syekh Abdurrauf tidak mencantumkan laki-laki sebagai salah satu syarat untuk menjadi hakim. Ia tidak menterjemahkan kata *zakarun* (laki-laki) ke

dalam kitab *Mir'at al-T{ullab*. Padahal mengenai syarat-syarat hakim, Abdurrauf mengutip dari kitab *Fath} al-Wahhab* yang di dalamnya tercantum ketentuan laki-laki sebagai salah satu syarat hakim.

Oleh sebab itu, berdasarkan fakta ini dapat dianalisa bahwa tindakan atau pendapat Abdurrauf paling tidak agaknya akan menimbulkan dua macam penafsiran. *Pertama* mungkin tindakannya dapat ditafsirkan hanyalah untuk memuaskan penguasa yang ketika itu adalah seorang wanita. *Kedua*, mungkin sebaliknya, pendapat dan tindakannya ini karena Abdurrauf menghargai wanita lebih tinggi dari umumnya kitab fikih yang bermazhab Syafi'i, sehingga mengizinkan mereka menjadi hakim. Dugaan sementara dalam hal ini menurut penulis lebih cenderung untuk memilih yang terakhir, karena fakta sebenarnya ketika Abdurrauf menjadi mufti kerajaan dia memiliki sikap toleran dan juga tentunya tidak terlepas dari kondisi sosial saat itu.

Karyanya yang lain adalah *Hidayat al-Balighah*, kitab yang isinya mengenai pembuktian dalam peradilan, kesaksian dan sumpah. Kitab ini ditulis untuk memberi bimbingan praktis kepada hakim-hakim.

Karya-karyanya yang lain adalah; a) *Al-Faraid* merupakan risalah tentang hukum kewarisan Islam, b) *Bayan Tajalli*, yang berisi penjelasan Abdurrauf tentang zikir yang utama dibaca ketika sakaratul maut, c) *Bayan al Arkan*, merupakan pedoman dalam melaksanakan ibadah, terutama shalat, d) Risalah *Mukhtasarah fi Bayan al-Syaikh wa al-Murid*. Ke dua karangan ini berisi kewajiban-kewajiban murid terhadap guru mereka. Terutama dalam metode zikir tarekat Syatariyah, e) *Lubb al-Kashf wa al-Bayan li ma Yarabu al-Muntaqar bi al-'Aiyah*, isinya menjelaskan tentang sakarat al maut. Kitab ini ditulis Abdurrauf dalam bahasa Arab, dan diterjemahkan ke dalam bahasa Melayu oleh Katib Seri Raja. Ia menyatakan bahwa zikir yang paling utama pada saat *sakarat al maut* adalah *la ilaha illa Allah*, f) *Sabit al-Muhtadin*. Buku ini menjadi pegangan dalam menyelesaikan sengketa antara umat Islam di daerah kesultanan Banjar.

3. Syaikh Yusuf al Makasari dengan judul bukunya *Asrar al-S{alah* dan *Safinat al-Najah* yang juga menghukum orang yang menggunakan opium.
4. Al-Nawawi al-Bantani (1813-1897 M) mengarang buku dalam bidang fikih sekitar sepuluh buah; *al-Tausiyah ibn Qasim*, *Sulaim al-Munajat*, *Niihayah al-Zain*, *Mirqat al-Shu'ud al-Tasdiq*,

Suluk al-Jadah, Al-'Aqd al-Thamin, Fathal-Majid, Uqud al-Lujain fi Bayan Hquq al-Zaujain, Qutul Habib al-Gharib, Kasifat al-Shaja.

5. Sayyid Usman, yang mengarang banyak buku, sebagian tulisannya juga untuk menjawab persoalan konkret yang dihadapi umat Islam (Sunanto, 2005: 163).

Pada hakikatnya dari uraian di atas, terlihat bahwa fikih Melayu telah berkembang, dimana buku-buku tersebut dikarang untuk menjawab persoalan yang ada di tengah-tengah masyarakat. Tambahan lagi karangan ulama dahulu (buku-bukunya) tentu saja tidak terbatas pada persoalan fikih.

Ijtihad khas Melayu Nusantara

Ada tiga cara bagaimana untuk mengetahui Islam di Indonesia. *Pertama*, pelbagai metode pengambilan hukum, yakni bagaimana fatwa-dengan otoritasnya mencapai suatu keputusan. Fatwa di sini maksudnya sebagai metode; metode merupakan hal utama, karena melalui inilah diketahui logika internal. *Kedua*, untuk mengetahui Islam dari doktrin-doktrin tertulis. Fatwa memperlihatkan bagaimana problematisnya batas-batas antara "Islam" dan "bukan Islam". Jika individu (kepada Tuhan) merupakan teori, maka secara praktik adalah masalah lain. *Ketiga*, representasi dalam Islam sangat penting untuk mengetahui bagaimana orang memandang, mengenali, dan memahami agama. Larangan terhadap patung dan pembuatan patung merupakan contoh pembuatan representasi yang paling sensitif dari segi doktrin (M.B. Hooker, 2003: 77). Dalam hal ini penulis hanya mengemukakan dua contoh ulama serta fatwa/kebijakan yang diambil;

1. Al-Raniry

Tidak ada informasi kapan Al-Raniry mengadakan perjalanan untuk pertama kalinya ke, dan menetap di, wilayah Melayu. Tetapi ada kemungkinan, selama masa antara selesainya dia menjalankan ibadah haji pada 1029/1621 dan 1047/1637, dia tinggal selama beberapa tahun di kepulauan Nusantara, barangkali di Aceh atau Pahang di jazirah Melayu atau kedua-duanya. Kenaikannya secara mendadak ke jabatan Syaikh al Islam di Kesultanan Aceh pada 1047/1637 mengisyaratkan bahwa dia dikenal sebelumnya di lingkungan elit politik Melayu, terutama dari Kesultanan Pahang.

Setelah mendapatkan pijakan kuat di istana Sultan Aceh, Al-Raniry mulai melancarkan pembaharuan Islamnya di Aceh. Menurut pendapatnya, Islam di wilayah ini telah dikacaukan kesalahpahaman atas doktrin sufi. Al-Raniry hidup selama tujuh tahun di Aceh sebagai seorang alim, mufti dan penulis produktif, yang mencurahkan banyak tenaga untuk menentang doktrin wujudiyah. Beliau mengeluarkan fatwa yang keras, antara lain; perburuan terhadap orang-orang sesat; membunuh orang-orang yang menolak melepaskan keyakinan dan meninggalkan praktek-praktek sesat, dan membakar hingga jadi abu seluruh buku mereka. Dia berhasil mempertahankan kedudukannya di istana sampai 1054/1644. Al-Raniry meninggalkan pengaruh penting di Nusantara ini, dengan karya-karyanya.

2. Abdurrauf Singkil (w.1690)

Al-Singkili dikenal dengan julukan Syaikh Kuala lahir di Singkil diperkirakan sekitar tahun 1615-1693. Ayahnya seorang ulama yang memiliki dayah sendiri. Setelah menamatkan sekolah di dayah ayahnya ia melanjutkan ke dayah tinggi di Barus yang dipimpin oleh Hamzah Fansuri. Selanjutnya belajar kepada Syaikh Syamsuddin Al-Sumatrani diperkirakan dayahnya di wilayah Pase. Kemudian belajar di Timur Tengah, meliputi; Dhuha (Doha), Qatar, Yaman, Jeddah dan akhirnya Mekah dan Madinah, selama 19 tahun. Ada 19 orang guru yang ia belajar langsung dalam bermacam disiplin ilmu. Selain itu juga mempunyai hubungan pribadi dengan ulama lain yang merupakan teman diskusi dalam ilmu-ilmu tertentu.

Beberapa guru yang disebutkan al-Singkili adalah Abd Al-qadir Al-Mawwir (Qatar). Ibrahim bin Abdullah bin Jaman Qhadi Ishaq ahli hadis dan fikih (Yaman). Ahmad Qusyasyi dan Ibrahim Kurani (Amiruddin, 2004: 29), Syaikh Hayya al Sindi dan Shah Waliyullah tokoh pembaru terkemuka dari anak benua India. Sehingga bias dilihat bahwa al-singkili mempunyai jaringan keilmuan yang luas baik di dalam maupun di luar negeri, sehingga menunjang pengembangan Islam dan gagasan-gagasan mereka sendiri (Azra, 2000: 33). Adapun murid-murid Abdurrauf antara lain; Burhan al Din asal Minangkabau, Abd al Muhyi asal Jawa Barat dan al Malik bin Abdullah dari Trengganu.

Al-Singkili meninggal dunia tahun 1693 dan dikuburkan di dekat kuala atau mulut sungai Aceh. Tempat itu juga menjadi kuburan untuk isteri-isterinya. Dawud al jawi al Rumi, dan murid-murid lainnya. Karena tempat ia dikuburkan itulah, maka Al-Singkili di kemudian

hari dikenal dengan Syekh di Kuala (Azra, 2004: 259).

Ada fenomena menarik dalam silsilah para sultan Aceh setelah wafatnya Iskandar Muda. Pada paruhan kedua abad ke 17 (1641-1699), berkuasa empat raja wanita di Aceh, yaitu Taj al-Alam Safiyyat al-Din Syah (1675-1678), Nur al-Alam Naqiyyat al-Din Syah (1675-1678), Inayat Syah Zakiyyat al-Din Syah (1678-1688), dan Keumalat Syah (1688-1699). Lantaran masalah politis, yakni keuntungan yang dituai para Uleebalang lewat peningkatan otoritas mereka di masa kekuasaan para raja perempuan itu, pada 1699 Sayyid Ibrahim Habib mengupayakan suatu fatwa dari Makkah yang menegaskan bahwa pemerintahan wanita tidak dibolehkan oleh Islam. Ia memakzulkan Ratu Kamalat Syah dengan cara mengawini dan mengambil alih kekuasaannya (Amiruddin, 2007: 11).

Semasa berkuasa keempat sultanah Aceh tersebut, yang menjabat sebagai *mufti* dan *qadli malik al-adil* adalah Syekh Abd al-Rauf Singkel (w.1690), salah satu ulama besar Aceh yang berasal dari Singkel. Sekalipun terjadi perdebatan tentang kepemimpinan politik wanita ketika itu, Singkel berhasil meredamnya. Ia, meski tidak secara tertulis, tampaknya menjustifikasi kepemimpinan wanita. Lantaran kharisma serta pengaruhnya yang luar biasa, tidak satupun kelompok oposan di Aceh yang mampu menyingkirkan sultanah semasa hidupnya. Baru beberapa saat setelah meninggalnya singkel (w.1690), upaya pendongkelan kepemimpinan wanita di Aceh berhasil dilakukan (Amal dan Panggabean, 2004: 16).

Setelah membaca dan memahami pertentangan ide dan kondisi politik Aceh ketika itu, akhirnya Abdurrauf dapat mengendalikan dan merendam pergolakan yang terjadi dengan jalan mengkompromikan kedua belah pihak. Syekh Abdurrauf tetap berpendapat bahwa Tajul Alam Safiyatuddin dapat diangkat menjadi Sultanah, sebagai ganti suaminya Iskandar Tsani, namun pengangkatan tersebut harus dibatasi dengan syarat: urusan nikah, fasakh dan hal-hal yang berhubungan dengan hukum agama tetap dipegang oleh ulama yang bergelar Qadi Malik al 'Adil (Syahrizal, : 40).

Setidaknya ada dua kasus internal dalam kerajaan Aceh. *Pertama*, mengenai konflik aliran agama di mana Nuruddin Ar-raniry memberikan fatwa sesat terhadap ajaran *wahdatul wujud* Hamzah Fansuri dan Syamsuddin As-Sumtrani. Karena itu ajaran ini dilarang dan pengikutnya yang tidak mau taubat dibunuh, kitab-kitab karangan Hamzah Fansuri di bakar di depan mesjid Baiturrahman. Konflik ini termasuk berat karena tidak hanya pada tingkat saling

curiga dan saling benci tetapi juga sampai pada tingkat pembunuhan. Al-Singkili menjawab atas pertanyaan sultanah dengan sangat bijaksana bahwa dia sebenarnya tidak banyak tahu dengan ilmu tersebut, tetapi dia dapat bertanya kepada gurunya yang lebih ahli yaitu Syeikh Ibrahim al Qurani. Setelah mendapat balasan Al-Singkili menjawab bahwa umat Islam dilarang mengkafirkan orang lain karena akibatnya bila orang lain tidak kafir maka orang tersebut sendiri akan menjadi kafir. *Kedua*, kebolehan wanita sebagai pemimpin menurut hukum Islam, pendapatnya ini dilihat dari kitabnya *Mir'ah Thulab*, ketika membahas syarat-syarat untuk menjadi hakim (yang di dalamnya ada pengertian penguasa) dengan mencantumkan syarat laki-laki. Azyumardi Azra (dalam Amiruddin, 2007) menafsirkannya sebagai indikasi lebih jauh dari toleransi pribadi al-Singkili.

Abdurrauf sama sekali tidak melihat keganjilan wanita menjadi sultan, dan menempatkannya sebagai "ulil amri" yang harus dipatuhi perintahnya. Untuk jelasnya dikuti kalimatnya, "Setelah lebih dulu menyusun panjang puji-pujian kepada Allah SWT, Nabi Besar Muhammad SAW, dan segala sahabat beliau, demikian juga para amirul mukminin yang merampungkan tugasnya sebagai khalifah sesuai dengan hukum-hukum" (Said, 1981: 416).

Al-Singkili adalah seorang evolusioner, bukan radikal. Lebih suka mendamaikan pandangan-pandangan yang saling bertentangan dari pada menolak salah satu dari padanya. mengingat kelembutan sikap dan tolerasinya Johns dengan tempat menyimpulkan dia merupakan cerminan citra gurunya Ibrahim al Kurani (Azra, 2004: 225).

Melalui dua pemikiran/fatwa uraian di atas dapat dipahami bahwa Al-Raniry lebih radikal dibanding dengan Al-Singkili. Sikap Al-Raniry ini tidak terlepas dari pengaruh lingkungan di mana dia tinggal sebelumnya yaitu India; yang penduduknya sering terjadi konflik; Hindu-Islam.

Penutup

Sejarah di Aceh memperlihatkan bahwa ulama telah memainkan peran aktifnya sejak awal masa kesultanan. Pada abad ke 17, ulama sebagai kelompok intelektual, menjadikan Aceh sebagai pusat keagamaan bagi dunia Islam. Peran ulama sebagai penasehat yang setia tidak dapat diabaikan. Pada masa kejayaan Islam Aceh ulama banyak menghasilkan karya-karya ilmiah dalam berbagai bidang, dan ini juga diikuti oleh daerah lain. Adanya pengaruh sosial politik hingga Syeikh Abdurrauf tetap berpendapat bahwa Tajul Alam Safiyatuddin dapat

diangkat menjadi Sultanah, namun pengangkatan tersebut dibatasi dengan syarat: urusan nikah, fasakh dan hal-hal yang berhubungan dengan hukum agama tetap dipegang oleh ulama yang bergelar *Qadl Malik al-Adil*.

Dua pemikiran/fatwa uraian di atas dapat dipahami bahwa Al-Raniry lebih radikal dibanding dengan Al-Singkili. Sikap Al-Raniry ini tidak terlepas dari pengaruh lingkungan di mana dia tinggal sebelumnya yaitu India; yang penduduknya sering terjadi konflik; Hindu-Islam.

Terkait dengan uraian di atas sebagai kesimpulan bahwa ide Hasbi Ash Shiddieqy mengemukakan fikih berkepribadian Indonesia bukanlah suatu hal yang baru, sebaliknya ulama dahulu telah merintisnya. Sehubungan dengan ini bisa dikemukakan faktanya yaitu berkembangnya buku fikih berbahasa melayu. Buku fikih berbahasa melayu itu sendiri dikarang untuk menjawab persoalan yang ada di tengah masyarakat.

Daftar pustaka

- Amal, Taufik Adnan dan Samsu Rizal Panggabean. *Politik Syariat Islam; dari Indonesia Hingga Nigeria*. Jakarta: Pustaka Alvebet. 2004
- Amiruddin, Hasbi. *Ulama Dayah; Pengawal Agama Masyarakat Aceh*. Banda Aceh: Nadiya. 2007.
- Amiruddin, Hasbi. *Perjuangan Ulama Aceh; di Tengah Konflik*. Yogyakarta: CENINETS. 2004.
- Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama; Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII Akar Pembaharuan Islam di Indonesia*. Jakarta: Prenada Media. 2004.
- Azra, Azyumardi. *Renaissans Islam Asia Tenggara*. Bandung: Remaja Rosdakarya. 2000
- Harun, Yahya. *Sejarah Masuknya Islam di Indonesia*. Yogyakarta: Kurnia Alam Semesta. 1995.
- Hooker, M.B.. *Islam Mazhab Indonesia; Fatwa-Fatwa dan Perubahan Sosial*. Bandung: Teraju Mizan. 2003
- Muchsin, Misri A. *Potret Aceh dalam Bingkai Sejarah*. Banda Aceh: Al-Raniry Press. 2007
- Said, Mohammad. *Aceh Sepanjang Abad*. Medan: Waspada. 1981.
- Shiddiqi, Nourouzaman. *Fikih Indonesia; Penggagas dan Gagasannya; Biografi, Perjuangan dan Pemikiran Tengku Muhammad Hasbi Ash Shiddieqy*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar 1997
- Soelaiman, Darwis A. (ed). *Warisan Budaya Melayu Aceh*. Banda Aceh: Pusat Studi Melayu-Aceh (PUSMA). 2003.
- Sunanto, Musyrifah. *Sejarah Peradaban Islam Indonesia*. Jakarta: Raja Grafindo Persada. 2005
- Syaukani, Imam. *Rekonstruksi Epistemologi Hukum Islam Indonesia dan Relevansinya bagi Pembangunan Hukum Indonesia*. Jakarta: Raja Grafindo Persada. 2006.

- Tim. *Kontekstualisasi Syari'at Islam di Nanggroe Aceh Darussalam*. Banda Aceh: Al-Raniry Press. 2003.
- Tim. *Islam di Asia Tenggara: Perspektif Sejarah*. Jakarta: LP3S. 1989.
- Tim. *Peranan Ulama dalam Pelaksanaan Syari'at Islam di Propinsi NAD*. Banda Aceh: tp., 2006.
- Yatim, Badri. *Sejarah Peradaban Islam; Dirasah Islamiyah II*. Jakarta: Raja Grafindo Persada. 2004.

Gerakan penegakan syariah: studi gerakan sosial Hizbut Tahrir Indonesia di DIY

Ilyya Muhsin

*Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Salatiga
Jl. Tentara Pelajar No.2 Salatiga, Jawa Tengah
Ilyya_muhsin@yahoo.com*

After the new order (ORBA) has collapsed, HTI is the most solid and has the widest network among the other new Islamic movements that always struggle to implement the Sharia. Furthermore, HTI is the most radical movement because HTI does not only have aims to implement the Sharia but to build Islamic caliphate as well. How the Sharia concept in caliphate frame and the HTI effort in realizing the aims is the focus of this qualitative research. To answer this question, the researcher interviews some HTI activists and attends in some HTI activities in Yogyakarta. According to HTI, the Sharia encompasses every life aspect; such as worship, ethic, food, drink, dress or *mu'amalah* (government, economy, education, justness. Etc). The Sharia can only be applied perfectly (*kaffah*) in the Islamic caliphate system. The efforts of HTI in implementing the Sharia in the system of caliphate country are explained by using the Doug Macadam's theories of social movement; those are 1) political opportunities 2) mobilizing structures; either internal, by *tathqif*, or external, by *tathqif-jama'i* and *talab al-nusrah*, 3) framing process by *sira' al-fikri*, *kifah siyasi* and *tabanni masalah-ummah*. Referring to the social movement, HTI is a revolutionary movement which aims to replace the old social order at all by a new system. This movement tries to save and free *the ummah* from the broken and kufr system along with social critics to some social troubles which create crisis in life. Therefore, HTI will grow widely in social order which is full of poverty, injustice, corruption and all arbitrariness. Otherwise, HTI will be difficult to be big movement in the prosperous and just countries.

Keywords: *Sharia; Islamic Chalipate; Social movement; HTI*

Pendahuluan

Berbagai gerakan Islam yang giat memperjuangkan penegakan syariah Islam di Indonesia marak kembali pada era reformasi, setelah hampir 30 tahun mengalami mati suri akibat represi rezim ORBA. Perjuangan memberlakukan syariah Islam di Indonesia bukan barang

baru lagi karena telah menjadi perdebatan sejak menjelang kemerdekaan pada sidang BPUPKI dan awal pemerintahan Sukarno di konstituante. Tuntutan semacam ini masih lantang disuarakan oleh sebagian umat Islam di awal pemerintahan Soeharto meskipun akhirnya harus tenggelam karena kebijakan Soeharto yang sangat represif dan militeristik terhadap umat Islam (Usman, 2006).

Era reformasi, yang ditandai dengan euphoria politik dan terbukanya kran-kran kebebasan berekspresi dimanfaatkan oleh berbagai gerakan Islam yang menuntut kembali penegakan syariah Islam. Aktor gerakan yang muncul pada masa ini berbeda dengan aktor gerakan Islam lama, seperti NU, Muhammadiyah, Persis, al-Irsyad, al-Wasliyyah dan lainnya. Gerakan mereka berada di luar kerangka *mainstream* proses politik, maupun wacana dalam kelompok Islam dominan. Kelompok-kelompok HTI, MMI, FPI, dan Lasykar Jihad merupakan representasi generasi baru gerakan Islam di Indonesia.

Kelompok-kelompok Islam baru ini memiliki basis ideologi, pemikiran dan strategi gerakan yang berbeda dengan kelompok-kelompok Islam lama. Mereka ditengarai berhaluan puritan, memiliki karakter yang lebih militan, skripturalis, konservatif dan eksklusif. Hizbut Tahrir Indonesia, selanjutnya disingkat HTI adalah yang paling solid dan memiliki jaringan paling luas (internasional) di antara gerakan-gerakan baru yang giat menegakkan syariah Islam tersebut. Bahkan, HTI juga yang paling radikal, dalam arti, HTI tidak hanya bercita-cita menegakkan syariah Islam tapi juga mendirikan Khilafah Islam. Menurut HTI penegakan syariah Islam secara total (*kaffah*) hanya dapat diwujudkan dalam kerangka negara khilafah Islam, bukan dalam sistem kerajaan, parlementer, federal, imperium ataupun NKRI.

Cita-cita HTI untuk mewujudkan tegaknya syariah Islam, bukanlah masalah sederhana dan mudah untuk diwujudkan. Di kalangan umat Islam sendiri terjadi perdebatan sengit mengenai apa yang dimaksud dengan syariah dan cara mewujudkannya. Syariah tidak bisa hanya disederhanakan sebagai nash al-Qur'an dan Sunnah karena keduanya *multi interpretative* dan oleh karenanya melahirkan berbagai mazhab yang sangat bervariasi, terutama mazhab hukum yang akan menjadi pedoman penegakan syariah Islam. Aliran-aliran politik dan teologi dalam Islam seperti ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah, Syi'ah, Khawarij dan mu'tazilah, masing-masing mengembangkan mazhab hukum yang juga bervariasi. Sebagai contoh, *ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* terbagi ke dalam empat mazhab hukum yang terkenal yaitu Mazhab Hanafi,

Maliki, Syafi'i dan Hanbali.

Belum lagi ditambah oleh satu cita-cita yang tidak kalah beratnya dibanding dengan penegakan syariah Islam yaitu penegakan khilafah Islam. Penegakan negara khilafah di tengah-tengah kondisi sosial politik dunia yang saat ini terkotak-kotak dalam entitas negara bangsa (*nation state*), bagi kalangan di luar HTI dianggap suatu utopi. Namun bagi HTI cita-cita tersebut meskipun tidak mudah diwujudkan, dapat diwujudkan dengan metode (*tarīqah*) yang sistematis dan usaha keras sebagaimana telah dicontohkan oleh Rasulullah. Bagaimana konsep syariah dalam bingkai khilafah dan upaya HTI dalam mewujudkan cita-cita tersebut menjadi fokus dari tulisan ini.

HTI: partai Islam ideologis

Sebelum mengupas konsep syariah HTI dan upaya mewujudkannya dalam kehidupan sehari-hari, akan dijelaskan terlebih dahulu tentang profil HTI, struktur organisasi dan sejarah masuknya ke Indonesia dan Yogyakarta. HTI merupakan bagian dari Hizbut Tahrir (HT) pusat (internasional) yang didirikan oleh Taqiyuddin al-Nabhani, ulama berkebangsaan Palestina, pada tahun 1953 di al-Quds, Yordania (Afadlal, 2005: 265). Dalam buku yang berjudul *Mengenal Hizbut Tahrir: Partai Islam Ideologis* (2002: 1), dijelaskan bahwa HT adalah partai politik (parpol) yang berideologikan Islam. Politik merupakan aktivitasnya dan Islam adalah ideologinya. Sebagai sebuah parpol, jelas bahwa politik merupakan aktivitas utama HT. Menurut Yoyok, humas HTI DPD I DIY (wawancara pada tanggal 10 Januari 2007), aktivitas politik adalah memperhatikan urusan masyarakat sesuai dengan hukum dan pemecahan yang *syar'i*. Politik bagi HT pada dasarnya adalah bagaimana mengatur dan memelihara urusan masyarakat sesuai dengan hukum dan pemecahan Islam. HT mendefinisikan dirinya sebagai parpol dengan menegaskan bahwa dirinya bukan kelompok yang hanya berdasarkan pada kerohanian semata, bukan lembaga ilmiah, bukan lembaga pendidikan, dan bukan pula lembaga sosial (Anonim, 2002: 1).

Dalam buku tersebut, telah disebutkan pula tujuan HT yaitu:

“...melaksanakan kehidupan Islam dan mengemban dakwah Islam ke seluruh penjuru dunia. Ini berarti mengajak kaum Muslim untuk hidup secara Islami di *dar-al Islam* dan di dalam masyarakat Islam. Seluruh aktivitas kehidupan di dalamnya diatur sesuai dengan hukum syara'. Pandangan hidup yang akan menjadi pusat perhatiannya adalah halal dan

haram, di bawah naungan *Daulah Islamiyah*, yaitu *Daulah Khilafah*, yang dipimpin oleh seorang khalifah yang diangkat dan dibaiat oleh kaum Muslim untuk didengar dan ditaati, dan agar menjalankan pemerintahannya berdasarkan Kitabullah dan Sunnah Rasul-Nya. Juga untuk mengemban risalah Islam ke seluruh penjuru dunia dengan dakwah dan jihad" (anonim, 2002: 19).

Dengan redaksi yang sederhana tapi dapat mewakili kandungan makna yang tercakup dalam rumusan tujuan tersebut, dapat dikatakan bahwa tujuan HT adalah menegakkan syariah Islam secara total dalam bingkai khilafah di muka bumi.

Meskipun HT menyebut dirinya sebagai partai politik, namun HT bukanlah partai politik sebagaimana parpol pada lazimnya yang menjadi bagian dari sistem politik modern dalam fungsi-fungsi politik. HT memiliki pengertian sendiri tentang politik dan parpol seperti dijelaskan di atas. Oleh karena itu, HTI tidak ikut bergabung dengan partai-partai lainnya yang ada di Indonesia untuk merayakan pesta demokrasi dalam pemilu. Bahkan menurut HTI, demokrasi merupakan sistem kufur.

Struktur organisasi Hizbut Tahrir

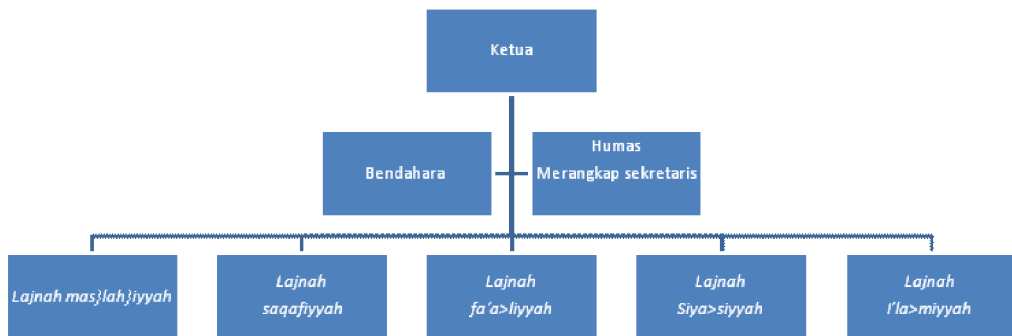
Secara struktural, menurut Ismail Yusanto, Juru bicara DPP HTI (wawancara pada tanggal 10 Maret 2007), HT yang berada di berbagai negara merupakan bagian dari HT di negara lainnya. Adapun HTI, di satu sisi merupakan salah satu wilayah bagian dari HT pusat (internasional), namun di sisi lain, HTI merupakan Dewan Pimpinan Pusat (DPP) untuk wilayah Indonesia. DPP HTI kemudian mengembangkan kepengurusannya ke berbagai level di bawahnya, yaitu Dewan Pimpinan Daerah I (DPD I) di tingkat propinsi, DPD II di tingkat kabupaten dan yang paling bawah adalah cabang setingkat dengan kecamatan.

Menurut Yoyok, pemimpin atau ketua umum HT pusat disebut Amir. Pemilihan Amir HT tidak dilakukan melalui proses pemilihan oleh semua anggota secara langsung dan juga tidak melalui wakil-wakilnya di berbagai wilayah (negara). Amir dipilih oleh *Diwan Mazalim* HT dan pengurus di tingkat wilayah hanya menyetujuinya. Jabatan amir tidak dibatasi oleh periode waktu. Selama amir masih bisa mengemban tugasnya, dia akan terus menjadi amir sampai akhir hayatnya. Hal ini dapat dilihat dari sistem pergantian pemimpin yang sudah mengalami pergantian amir 3 kali. Al-Nabhani memegang jabatan amir dari pertama kali HT didirikan sampai meninggal pada tahun 1977 (anonim, t.th.a.). Begitu pula Abdul Qadim

Zallum menggantikan al-Nabhani pada tahun 1977 sampai meninggal pada tahun 2003 (anonim, t.th.b), dan akhirnya diganti oleh 'Atha Abu ar-Rasytah Abu Yasin sampai sekarang (anonim, 2007).

Adapun susunan kepengurusan HTI DPD I DIY dan kemungkinan besar juga berlaku di DPD I lainnya dan juga di DPP, meskipun dengan beberapa perbedaan, adalah sebagaimana tabel berikut (wawancara dengan Rasyid, ketua HTI DPD I DIY pada tanggal 11 Januari 2007):

Bagan 1
Struktur Kepengurusan HTI DPD I DIY



Dalam struktur kepengurusan HTI DPP, tidak terdapat jabatan humas, namun yang ada adalah jubir (juru bicara). Tetapi, menurut Yoyok, jabatan jubir dalam HTI sebenarnya berada di luar struktur kepengurusan. Jubir yang sekarang ini dipegang Ismail Yusanto, ditunjuk langsung oleh amir HT dengan masa jabatan yang tidak terbatas, tergantung kehendak amir.

Sejarah masuknya HT ke Indonesia dan Yogyakarta

Menurut M. Imdadun Rahmat (2005: 97-99), proses masuknya HT ke Indonesia terjadi pertama kali pada tahun 1982 melalui M. Mustofa dan Abdurrahman al-Bagdadi. Mustofa adalah putra Abdullah bin Nuh, pengasuh pesantren al-Gazali Bogor, seorang ulama dan sekaligus dosen fakultas sastra UI. Mustofa adalah alumnus Perguruan Tinggi di Yordania. Dia berkenalan dan bergabung dengan HT ketika menjadi mahasiswa di Yordania. Sedangkan Abdurrahman berasal dari Libanon yang bermigrasi ke Australia dan kemudian tinggal di

Indonesia atas permintaan Abdullah bin Nuh untuk membantu dia mengajar di pesantren. Abdurrahman menjadi aktivis HT sejak dia berumur lima belas tahun.

Keduanya, M. Mustofa dan Abdurrahman al-Bagdadi, adalah aktivis HT yang pertama kali mengenalkan pemikiran-pemikiran HT di Indonesia melalui para mahasiswa IPB yang juga santri ayah Mustofa di al-Gazali. Fathul Hidayah adalah mahasiswa yang pertama kali dikenalkan dengan pemikiran-pemikiran HT yang kemudian menjadi penggerak HT pada masa-masa awal.

Fathul Hidayah beserta teman-temannya seperti Asep Saifullah, Adian Husaini, Hasan Rifai al-Faridi dan lainnya meneruskan kegiatan-kegiatan *h}alaqah*, sosialisasi dan pembangunan jaringan di bawah bimbingan Abdurrahman dan Mustofa. Pemikiran-pemikiran HT ini kemudian mereka sebarkan ke berbagai daerah melalui jaringan kampus termasuk ke Yogyakarta.

Adapun masuknya HT ke Yogyakarta, menurut Rasyid, terjadi pada tahun 1992, 10 tahun setelah masuk pertama kali ke Indonesia yaitu ke Bogor. HT pertama kali masuk ke Yogyakarta melalui organisasi mahasiswa yang bernama santer (santri terbang) yang pada saat itu dikoordinir oleh Rasyid.

Santer merupakan sebuah wadah bagi mahasiswa-mahasiswa yang belajar di Perguruan Tinggi umum seperti UGM, UPN, UNY, dll. Mereka adalah para mahasiswa yang di satu sisi haus akan pengetahuan agama tapi di sisi yang lain sangat minim akses untuk memperolehnya. Mereka merasa pengetahuan agama yang mereka dapat di bangku kuliah sangat minim. Oleh karena itu, pada tahun 1986 mereka mendirikan santer sebagai wadah bagi mereka untuk belajar ilmu agama Islam.

Menurut Rasyid, wadah ini dinamakan santer karena mahasiswa yang tergabung dalam santer memanfaatkan waktu libur mereka untuk belajar ke pesantren (*nyantri*). Karena *nyantri*-nya hanya sebentar dan seringnya mereka pulang pergi antara pesantren dan kampus, mereka menamakan diri mereka "santer" yang merupakan kepanjangan dari santri terbang.

Santer yang awalnya hanya sekedar ingin mendalami ilmu agama mulai berpikir untuk mengubah masyarakat agar sesuai dengan kehidupan Islam. Mereka tidak hanya sekedar ingin mempelajari agama sebagai sebuah pengetahuan saja, namun lebih dari itu ingin mewujudkan masyarakat Islam atau menerapkan syariah Islam dalam kehidupan sehari-

hari, tidak hanya syariah yang mengatur hukum privat tapi juga hukum publik.

Untuk mewujudkan cita-cita tersebut, pengurus santer mencoba merancang yang namanya *manhaj* santer, mulai dari dasar pemikiran sampai tujuan yang ingin dicapai serta melakukan kajian secara intensif. Namun demikian, mereka tidak berhasil merumuskan sebuah konsep dan gerakan mewujudkan masyarakat Islam.

Setelah menemui jalan buntu, mereka mendapatkan informasi bahwa ada salah satu alumni jamaah salahuddin UGM yang menjadi aktivis di Bogor yang memiliki pandangan jelas tentang cara mewujudkan syariah Islam secara total di muka bumi ini. Dia adalah Ismail Yusanto, alumni UGM yang pada saat itu berdomisili di Bogor dan sekarang menjabat sebagai juru bicara HTI.

Pada tahun 1990 beberapa pengurus santer memutuskan untuk melakukan studi banding ke Ismail Yusanto. Dari kunjungan selama dua hari tersebut, delegasi santer merasa bahwa cita-cita yang dimiliki santer sejalan dengan ide-ide yang dibawa Ismail. Untuk menindaklanjuti kunjungan tersebut, santer mengundang Ismail ke Yogyakarta secara rutin sebulan sekali untuk menyampaikan ide-idenya kepada pengurus santer yang berjumlah sekitar dua puluh orang. Dari dua puluh orang tersebut, hanya dua belas pengurus santer yang pada akhirnya bergabung dengan HTI dan membentuk kepengurusan HTI yang pertama di Yogyakarta. Dari kedua belas orang inilah HTI menyebar ke seluruh kampus-kampus di DIY dan juga ke masyarakat umum.

Konsep HTI tentang penegakan syariah Islam dalam bingkai khilafah

HTI memiliki konsep yang paling jelas di antara gerakan penegak syariah Islam lainnya. Menurut Ismail Yusanto, syariah Islam adalah perundang-undangan yang diturunkan Allah Swt. melalui Rasulullah Muhammad Saw. untuk seluruh umat manusia baik menyangkut ibadah, akhlak, makanan, minuman, pakaian maupun muamalah (pemerintahan, ekonomi, pendidikan, peradilan, dll) guna meraih kehidupan di dunia maupun di akhirat. Jadi, syariah menurut HTI mencakup semua aspek kehidupan.

Di samping syariah Islam memiliki cakupan yang sangat luas sebagaimana definisi di atas, hukum-hukum syara' juga memiliki varian yang sangat beragam terutama yang tidak diatur secara tegas dalam nash Al-Quran maupun Sunnah. Hukum-hukum yang tidak diatur

dalam nash secara tegas telah melahirkan *multi-interpretatif* dan karenanya melahirkan berbagai mazhab yang sangat bervariasi, terutama mazhab hukum yang akan menjadi pedoman penegakan syariah Islam. Berbagai varian hukum dalam Islam memunculkan pertanyaan di kalangan umat Islam, yaitu hukum-hukum syara' manakah yang akan dijadikan peraturan (UU) oleh negara yang keberadaannya mengikat semua warga negara? Belum lagi pertanyaan yang berkaitan dengan dikotomi warga negara Muslim dan non-Muslim, yaitu apakah warga non-Muslim juga harus melaksanakan syariah Islam dalam beribadah dan berakidah yang berarti pula bahwa non-Muslim harus menjadi Muslim?

Untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan tersebut, sebagaimana penjelasan Yoyok, HT membedakan antara hukum privat dan hukum publik. Hukum privat adalah hukum yang mengatur perbuatan individu yang tidak ada hubungannya dengan individu lainnya, seperti hukum yang mengatur persoalan ibadah, minuman, makanan dan akidah. Sedangkan hukum publik adalah hukum yang mengatur perbuatan manusia yang ada hubungannya dengan manusia lainnya seperti hukum-hukum pidana (*'uqubat*) dan hukum-hukum muamalah yang mencakup sistem ekonomi, budaya, pendidikan, sosial, dan pemerintahan.

Menurut Hizbut Tahrir, negara tidak akan mengadopsi (melegalisasi) hukum privat. Pelaksanaan hukum privat diserahkan kepada individu masing-masing sesuai dengan agama masing-masing dan bagi orang Islam sesuai dengan mazhab atau ijtihadnya (bila mampu melakukannya). Non-Muslim memiliki kebebasan untuk berakidah dan beribadah sesuai dengan ajaran agama mereka. Oleh karenanya, menurut Yoyok, jika syariah Islam ditegakkan dalam bingkai khilafah, non-Muslim akan dijamin kebebasan beragama mereka, dilindungi jiwa, harta dan kehormatannya bahkan dapat hidup harmonis dan sejahtera sebagaimana umat Islam.

Menurut yoyok, kaum Muslim juga diberikan kebebasan untuk beribadah sesuai dengan mazhab mereka, misalnya, orang Nahdhatul Ulama (NU) di Indonesia biasa melakukan *qunut* dalam salat subuh, sedangkan orang Muhammadiyah berpendapat bahwa *qunut* subuh tidak ada ajarannya. Dalam hal ini, keduanya baik NU ataupun Muhammadiyah diberi kebebasan. Begitu juga dalam masalah ibadah-ibadah lainnya.

Sedangkan hukum publik akan diatur oleh negara dan mengikat bagi semua warga negara

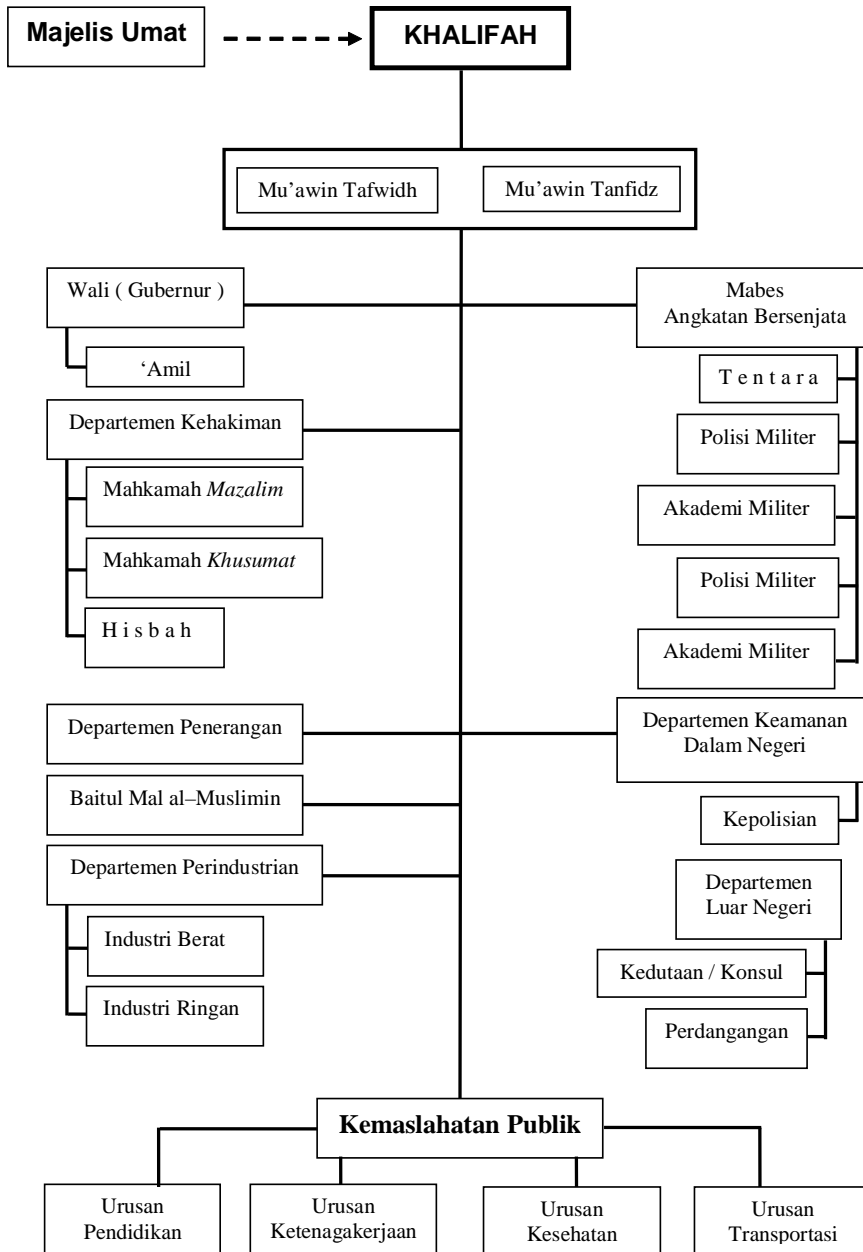
baik Muslim maupun non-Muslim. Adapun yang berwenang mengadopsi (men-*tabanni*) hukum syara' menjadi hukum negara, menurut Yoyok, adalah khalifah. Dalam mengadopsi hukum syara', khalifah bisa mengambil langsung dari nash Al-Quran, Al-Hadis, ijma dan qiyas atau menetapkan salah satu hasil ijtihad mujtahid atau mazhab yang sudah ada untuk ditetapkan sebagai hukum yang harus diikuti oleh semua warga negara tanpa kecuali, baik non-Muslim maupun Muslim termasuk khalifah sendiri.

Karena syariah Islam memiliki cakupan sangat luas yang tidak hanya mengatur urusan individu tetapi juga mengatur urusan yang bersifat publik seperti penerapan sistem ekonomi, pendidikan, keuangan, sistem sosial kemasyarakatan dan juga peradilan beserta persanksian, maka penerapan syariah Islam hanya bisa dilaksanakan oleh sistem pemerintahan. Satu-satunya sistem pemerintahan yang telah ditetapkan dan dihendaki oleh Islam dan yang bisa menjamin tegaknya syariah Islam, menurut HT adalah kekhalifahan atau khilafah Islamiyah, bukan pemerintahan monarkhi, republik, kekaisaran, federasi ataupun yang lainnya (an-Nabhani, 1996: 31-36).

Adapun sistem pemerintahan Islam yang berbentuk khilafah Islamiyah, dibangun di atas empat pilar, yaitu: *pertama*, kedaulatan milik syara' yang diatur oleh Allah dengan seluruh perintah dan larangan-Nya; *kedua*, kekuasaan atau pemerintahan berada di tangan umat, berdasarkan tata cara yang ditentukan syara' dalam mengangkat khalifah yang dipilih oleh kaum Muslim, yaitu melalui baiat; *ketiga*, kewajiban mengangkat hanya seorang khalifah untuk seluruh kaum Muslim sebagai wakil mereka dalam pemerintahan; *keempat*, khalifah berhak menetapkan hukum-hukum syara' yang akan dilaksanakan dalam pemerintahan dan berhak menentukan konstitusi (UUD) serta perundang-undangan (anonim, 2002: 79-82).

Untuk mempersiapkan berdirinya khilafah Islamiyah, HT telah menawarkan susunan struktur pemerintahan khilafah Islamiyah. Struktur negara khilafah diambil (ditetapkan) dari struktur negara yang ditegakkan oleh Rasulullah di Madinah setelah beliau hijrah ke Madinah dan mendirikan *daulah* Islam di sana. Hizbut Tahrir menawarkan rumusan struktur negara khilafah dalam bidang pemerintahan dan administrasinya yang disusun dalam buku *Struktur Negara Khilafah* (Hizbut Tahrir, 2006). Adapun ringkasan struktur negara terdapat dalam bagan sebagai berikut:

Bagan 2 Struktur Pemerintahan dan Administrasi Negara Khilafah



Kontrol terhadap penguasa (khalifah beserta aparatnya) agar tidak menyalahgunakan wewenang yang dimilikinya, telah diatur oleh Islam. Menurut Hafidz Abdurrahman (2002: 240), dalam melakukan kontrol terhadap khalifah dan aparatnya harus dibedakan dalam dua hal: 1) jika khalifah dan aparatnya melakukan pelanggaran syariah (kemaksiatan) sebagai pribadi, mereka bisa diperlakukan sama dengan anggota masyarakat yang lain. Mereka bisa dijatuhi hukuman yang sama dan 2) jika khalifah atau aparat melakukan penyelewengan dalam kedudukannya sebagai penguasa, maka ada 3 lembaga yang akan mengontrolnya: *pertama* adalah majelis umat, *kedua* adalah *mah}kamah maza>lim* yang merupakan bagian dari institusi peradilan, dan *ketiga* adalah *partai politik*.

Kedua lembaga pertama adalah bagian dari struktur (institusi) dalam negara khilafah, sedangkan partai politik merupakan lembaga independen yang ada di luar pemerintahan. Jika kontrol majelis umat dan keputusan pemecatan yang dilakukan *mah}kamah maza>lim* tidak mampu menghadapi kezaliman atau ancaman penyalahgunaan wewenang yang dilakukan khalifah dan aparat pemerintahannya, maka partai politik menjadi penjaga syariah dan khilafah terakhir. Partai politik dapat menggalang umat untuk menurunkan khalifah secara paksa dengan *people power*.

Gerakan sosial HTI dalam mewujudkan syariah Islam

Kerangka teori gerakan sosial digunakan untuk membaca metode dan strategi HTI dalam mewujudkan cita-cita ideologinya yaitu menegakkan syariah Islam dalam bingkai khilafah Islamiyah. Teori gerakan sosial yang relevan untuk melihat aktivitas sosial-keagamaan dan politik HTI adalah teori yang dikembangkan Sidney Tarrow dan juga Doug McAdam, dkk. Doug McAdam dkk. mengemukakan tiga kerangka strategis dalam membentuk sebuah gerakan sosial, yakni memanfaatkan peluang politik (*political opportunities*), memobilisasi struktur (*mobilizing structures*), dan melakukan penyusunan proses gerakan (*framing process*) (McAdam, McCarty dan Zald, 1996: 2). Strategi atau metode HTI dalam menegakkan syariah dalam sistem negara khilafah bisa dibaca dengan menggunakan ketiga kerangka strategis tersebut.

Pemanfaatan peluang politik

Pemanfaatan peluang politik dilakukan setelah munculnya era reformasi yang ditandai dengan berakhirnya rezim Orde Baru. Sebab, dari sinilah muncul kebebasan berpendapat, berideologi,

berserikat, berorganisasi, dan mendirikan partai. Dengan adanya kebebasan berekspresi dan beraktivitas politik –berserikat dan berkumpul- di era reformasi, HTI sangat leluasa dalam mengadakan berbagai aktivitasnya untuk berdakwah mewujudkan tegaknya syariah Islam dan khilafah dan juga melakukan rekrutmen anggota secara terbuka.

Menurut Yoyok, peluang emas tersebut hanya ada di Indonesia dan oleh karenanya HTI adalah satu-satunya yang legal di satu negara di dunia dan memiliki perkembangan yang paling pesat. Di samping memiliki peluang politik yang sama dengan wilayah lain di Indonesia, HTI yang ada di DIY, diuntungkan dengan keberadaannya sebagai kota pelajar yang memiliki ribuan mahasiswa. Sudah jamak diketahui bahwa mahasiswa adalah agen perubahan sosial yang paling potensial. Pesatnya perkembangan HTI di DIY juga dikarenakan peran aktivis HTI dari kalangan mahasiswa.

Mobilisasi struktur

Dalam kerangka memobilisasi struktur, HTI mempunyai metode tersendiri dalam melakukan mobilisasi organisasi baik secara internal maupun eksternal. HTI melakukan mobilisasi internal dengan melakukan pembinaan dan pengkaderan secara intensif dan sistematis (*tathqif*) yang bertujuan untuk melahirkan orang-orang yang meyakini *fikrah* Islam yang diadopsi HTI dan juga membentuk kerangka sebuah partai. Mobilisasi ini menjadi satu-satunya kegiatan HTI yang dapat dilakukan pada era ORBA karena kebijakan ORBA yang represif dan otoriter. Meskipun di era reformasi ini HTI sudah mulai melakukan mobilisasi eksternal, namun mobilisasi internal masih terus dilakukan.

Mobilisasi internal

Mobilisasi internal berupa pembinaan dan pengkaderan dalam HTI dilakukan secara intensif dalam tiga jenjang *halaqah* yang meliputi *halaqah 'am*, *halaqah daris* dan *halaqah hizb*. Menurut Bukhori (wawancara pada tanggal 25 Desember 2006), materi *halaqah 'am* meliputi keislaman secara umum, terutama tentang urgensi dan kewajiban umat Islam menegakkan khilafah Islam dan syariah Islam. Referensi berupa kitab atau buku dalam *halaqah 'am* tidak ditetapkan oleh HT, tetapi berdasarkan kreativitas *mushrif* (aktivis Hizbut Tahrir yang membina *halaqah*). Yang terpenting, ide-ide yang disampaikan tidak keluar dari ide-ide HT.

Secara ideal, *hālaqah 'am* maksimal terdiri dari 5 orang, namun pada praktiknya bisa lebih dari 5 orang. *Hālaqah 'am* ini dilakukan secara rutin setiap minggu sekali, dan setiap pertemuan berlangsung antara 1 sampai 2 jam. *Hālaqah 'am* ini bertujuan untuk menggugah ketertarikan seseorang terhadap ide-ide HT dan diharapkan pada akhirnya akan bergabung dengan HT. Bisa dikatakan bahwa *hālaqah 'am* merupakan kegiatan awal merekrut anggota.

Untuk bisa menjadi anggota HTI, tidak cukup hanya berhenti mengikuti *hālaqah 'am*, tapi juga harus terlebih dahulu menjadi *darīs* (kader) dengan mengikuti *hālaqah darīs*. *Hālaqah 'am* merupakan tahapan pengkondisian atau standarisasi seseorang untuk menjadi *darīs*. Untuk menjadi *darīs*, seseorang harus memenuhi standar dalam pengetahuan syariah, *thaqafah*, akidah, dan perilakunya mencerminkan ketiga hal tersebut. Baru setelah *mushrif* menganggap calon *darīs* memenuhi standar tersebut, dia bisa menjadi *darīs*.

Sebagaimana dalam *hālaqah 'am*, seorang *darīs* (kader) juga harus mengikuti kajian dalam *hālaqah* yang dibina oleh seorang *mushrif*. Pembinaan *darīs* oleh *mushrif* dalam *hālaqah* ini sama dengan *hālaqah 'am*. Hanya saja dalam *hālaqah darīs*, materi *hālaqah* sudah ditentukan oleh Hizbut Tahrir yang terdiri dari empat kitab, yaitu *Nizām al-Islām*, *at-Takattul al-Hizbi*, *Mafāhim Hizb al-Tahrir* dan *Min Muqawimat al-Nafsiyyah al-Islamiyyah*.

Selain mendalami keempat kitab di *hālaqah*-nya masing-masing yang hanya terdiri dari maksimal 5 orang, *darīs* juga harus mengikuti *hālaqah* sebulan sekali yang disebut *hālaqah murakkazah*. *Hālaqah* ini dihadiri oleh semua *darīs* yang bertujuan mendalami materi Hizbut Tahrir. *Hālaqah* ini merupakan forum tanya jawab dan semua *darīs* dipersilakan menanyakan apa saja yang ingin diketahui berkaitan dengan ide-ide Hizbut Tahrir.

Setelah keempat kitab tersebut selesai dikaji oleh *darīs* di bawah bimbingan *mushrif*, dan *mushrif* sudah menganggap bahwa *darīs* sudah layak untuk menjadi anggota HT, maka *darīs* akan ditanya oleh *mushrif* tentang kesediaannya untuk menjadi anggota partai (*hizb*). Menurut Yoyok, seorang *mushrif* menilai bahwa seorang *darīs* layak untuk menjadi anggota berdasarkan pada beberapa hal, seperti: 1) seorang *darīs* benar-benar memahami dan menyerap ide-ide Hizbut Tahrir secara mendarah daging, 2) seorang *darīs* memperlihatkan perilaku yang sesuai dengan ajaran Islam baik dalam beribadah maupun dalam pergaulan sehari-hari, 3) seorang *darīs* menunjukkan kesungguhan dalam mengemban dakwah dan merekrut anggota baru.

Menurut Yoyok, komitmen *daris* untuk bergabung dengan HTI dinyatakan dalam bentuk *qasam* (sumpah) yang diucapkan di depan ketua DPD 1 dan 2 pengurus lainnya berdasarkan rekomendasi *mushrif* dengan menyebut nama Allah berjanji untuk 1) menjalankan perintah syariah, 2) mengadopsi dan menetapkan ide-ide HT, dan 3) mengemban dakwah Islam.

Setelah seseorang menjadi anggota HTI, proses belajar terus berlanjut dengan mempelajari kitab yang telah di-*tabanni* (ditetapkan) dalam *halaqah-halaqah* HTI. Hanya saja kitab yang dipelajari di *halaqah hizb* (anggota) berbeda dengan kitab yang dipelajari dalam *halaqah daTiris*. Kitab tersebut sebanyak 19 buah. Dengan demikian, semua kitab yang di-*tabanni* HT berjumlah 23 judul yang terdiri dari 4 kitab untuk *halaqah daris* dan 19 kitab yang harus dipelajari oleh seseorang setelah menjadi anggota dalam *halaqah hizb* (anggota).

Sistem *halaqah* yang selalu berkembang dengan sistem sel mulai dari *halaqah 'am*, *halaqah da>ris*, sampai *halaqah hizb* memiliki fungsi yang sangat potensial bagi sebuah gerakan, di antaranya adalah: *pertama*, sebagai kawah candradimuka bagi pembinaan anggota secara efektif. Proses pembinaan yang dilakukan secara intensif dengan waktu yang sangat lama menyebabkan ide-ide HTI tidak hanya dipahami tapi juga diinternalisasi oleh anggota dan akhirnya menjadi semangat (motor penggerak) untuk berdakwah (eksternalisasi) dalam mewujudkan ide-ide HTI menjadi tatanan universal (objektivasi). *Kedua*, untuk menjaga ide, *thaqafah*, dan ideologi HTI agar selalu tertanam dalam diri anggota, bahkan ketika berdakwah di tengah-tengah pemikiran dan ideologi sekuler. *Ketiga*, sebagaimana layaknya sel yang selalu memperbanyak diri, *halaqah* seperti ini akan selalu berkembang tanpa henti.

Mobilisasi eksternal

Mobilisasi eksternal ini mulai dilakukan pada tahun 2000, setelah HTI mengadakan *Konferensi Internasional Khilafah Islamiyah* di Jakarta yang menandai berakhirnya gerakan bawah tanah HTI menjadi gerakan yang mengusung penegakan syariah Islam dalam bingkai khilafah secara terbuka.

Mobilisasi eksternal dilakukan dengan melakukan beberapa aktivitas, yaitu, *pertama*, *tathqif-jama'ah* (pembinaan umum) untuk membina umat Islam secara umum melalui pengajian umum, seminar, dialog di berbagai tempat dan juga melakukan audiensi di beberapa kampus di Yogyakarta. Tujuannya adalah untuk mewujudkan kesadaran tentang pentingnya dan wajibnya

penegakan syariah Islam dalam bingkai khilafah bagi masyarakat umum dan sekaligus sebagai sosialisasi ide-ide HTI dengan harapan bisa mengajak kepada masyarakat luas yang tertarik dengan HTI untuk bergabung.

Pembinaan kolektif yang paling semarak dan sering dilakukan adalah pembinaan di tingkat mahasiswa. HTI sudah menyebar ke hampir seluruh perguruan tinggi di Yogyakarta. Aktivistis HTI yang terdiri dari mahasiswa di beberapa kampus seperti UGM, UII, UMY dan UNY, mengadakan kajian rutin di kampus mereka masing-masing.

Kegiatan mahasiswa HTI di kampus-kampus tidak hanya melakukan pembinaan kolektif dengan hanya mengadakan kajian rutin. Mereka sangat kreatif dan pro-aktif menyosialisasikan gagasan-gagasan yang diusung HTI dengan mengadakan berbagai acara dan kegiatan sebagaimana yang dilakukan oleh mahasiswa HTI UII. Pada tanggal 19 Februari sampai tanggal 19 Maret 2007, mahasiswa HTI UII mengadakan berbagai kegiatan yang terdiri dari *expo* (bazar buku dan pernak-pernik Islam serta pameran peradaban Islam), pemutaran video, bedah buku, dialog, diskusi lembaga, dan pelatihan kepemimpinan dakwah yang dikemas dalam acara *Road to Khilafah: Revitalisasi Peran Intelektual Muslim Menuju Indonesia Maju Bersyariah*.

Menurut Muslim, HTI mahasiswa UII juga sering aktif mengadakan audiensi ke pihak dekanat fakultas. HTI UII selama ini telah berhasil mengadakan audiensi ke Fakultas Teknik Industri, Fakultas Teknik Sipil dan Pembangunan (FTSP), dan Fakultas MIPA. Audiensi merupakan kunjungan resmi dari pihak HTI UII beserta pimpinan HTI DPD II Sleman, karena HTI UII masuk dalam wilayah kerja DPD II HTI Sleman, kepada pihak dekanat fakultas yang terdiri dari pimpinan fakultas, para dosen, dan karyawan. Dalam audiensi tersebut, pihak HTI mempresentasikan materi yang telah disiapkan mereka yang meliputi pengenalan tentang HTI dan sosialisasi gagasan-gagasan yang diusung HTI yang dilanjutkan dengan tanya jawab. Audiensi juga dilakukan oleh HTI ke kampus-kampus lain, seperti Pusat Studi Lingkungan Hidup UGM, Pusat Studi Kelautan UGM, Pusat Studi Agama dan Lintas Agama UGM, Laboratorium Fakultas Hukum UMY dll.

Kedua, tahlab al-nus}rah (memobilisasi dukungan dan bantuan) dengan pihak-pihak yang memiliki kekuasaan yang riil di tengah-tengah masyarakat, seperti melakukan kunjungan ke Makodim dan Mapolres Kota Yogyakarta. Menurut Yoyok dari kunjungan ini, diperoleh beberapa kesamaan pandang antara HTI dan TNI Kodim 0734 Yogyakarta, di antaranya

adalah sedang terjadi perang modern dalam rangka melanggengkan penjajahan modern, yaitu penjajahan ekonomi dan sosial budaya.

Proses penyusunan gerakan (framing process)

Dalam penyusunan proses gerakan (*framing process*), HTI melakukan berbagai penyebaran ide-ide dan prinsip-prinsip serta melakukan pertarungan wacana dan pemikiran dengan kelompok lain. Hal ini dilakukan dengan jalan melakukan pergolakan pemikiran (*Sira' al-Fikr*) dan perjuangan politik (*Kifah siyasi*). *Sira' al-Fikr* dan *Kifah siyasi* diikuti *tabanni masalahal-'ummah* (mengadopsi kemaslahatan umat) yang dilakukan dengan cara memilih sekaligus menetapkan sejumlah kemaslahatan umat demi melayani seluruh urusannya sesuai dengan syariah Islam. Dengan demikian, *tabanni masalahal-'ummah* merupakan solusi yang ditawarkan oleh HTI atas kebobrokan sistem kufur yang dikritik HTI melalui *Sira' al-Fikr* dan *Kifah siyasi*.

Pergolakan pemikiran (*Sira' al-Fikr*) dilakukan dengan menolak semua paham yang berasal dari Barat dan bertentangan dengan ajaran Islam. Di antara paham yang ditolak oleh HTI adalah demokrasi, nasionalisme, kapitalisme, komunisme dan HAM. Demokrasi dianggapnya sebagai kufur karena menurutnya, dalam sistem demokrasi, manusia diberi wewenang untuk membuat hukum yaitu melalui wakil-wakil di DPR. Padahal menurut HTI, yang berhak membuat hukum hanyalah Allah, sedangkan manusia hanyalah melaksanakannya. Oleh karenanya, HTI secara kelembagaan tidak mendaftarkan diri sebagai peserta pemilu dan secara personal, para aktivisnya juga tidak menggunakan hak pilih mereka dalam pemilu.

Sedangkan perjuangan politik dilakukan dengan cara membongkar berbagai konspirasi negara-negara kafir yang mendominasi negeri-negeri Islam dan membebaskan umat dari segala penjajahan serta berjuang menentang para penguasa di negeri-negeri Islam dengan cara membongkar kejahatan mereka sekaligus menyampaikan kritik. Menurut HTI, *dedengkot* negara kapitalis Barat yang sampai saat ini terus menjajah negara-negara muslim dengan mengeruk kekayaan mereka bahkan melakukan invasi militer ke Irak dan Afganistan adalah AS beserta sekutunya dan menurut mereka Amerika juga selalu mengintervensi bahkan menjajah Indonesia dengan berbagai kedok investasi, seperti penambangan Freeport (*buletin al-Islam*, edisi 295) dan kasus Blok Cepu (Anonim, 2006).

Setelah mengkritisi dan menolak semua paham yang tidak Islami, termasuk paham-paham Barat yang saat ini sedang menghegemoni tatanan kehidupan masyarakat dunia termasuk Indonesia, HTI menawarkan solusi untuk mengatasi berbagai krisis dengan menerapkan syariah Islam secara total yang meliputi seluruh aspek kehidupan seperti ekonomi, pemerintahan, pendidikan, hukum dan yang lainnya.

Dalam pandangan Dough MacAdam, dkk., proses penyusunan gerakan ini selalu menggunakan media. Jadi, pada saat melakukan pergolakan pemikiran, HTI menggunakan berbagai media baik cetak maupun elektronik sebagai sarana utamanya. Media cetak yang dijadikan sarana oleh HTI meliputi penerbitan berbagai buku HTI, majalah bulanan *al-Wa'i*, majalah *Khilafah*, *buletin al-Islam* yang terbit mingguan, dan berbagai *leaflet* yang disebarakan kepada masyarakat. HTI juga memanfaatkan media elektronik, yaitu internet dengan membuat berbagai website.

Setelah perjuangan HTI dengan ketiga kerangka strategi gerakan sukses dilakukan, yaitu 1) pemanfaatan peluang politik 2) mobilisasi, baik internal dengan cara *tathqif* maupun eksternal dengan melakukan *tathqif-jama'ah* (pembinaan kolektif) dan *talab al-nusrah* dan 3) penyusunan proses gerakan (propaganda) dengan melakukan pergolakan pemikiran (*sira' al-fikri*), perjuangan politik (*kifah siyasi*) dan *tabanni masalih al-'ummah*, maka tinggal mewujudkan cita-cita ideologisnya yaitu mengambil alih kekuasaan (*istilam al-hukmi*) untuk menegakkan syariah Islam dalam kerangka khilafah Islam. Namun, menurut aktivis-aktivis HTI, saat ini belum waktunya untuk melakukan *istilam al-hukmi* karena mayoritas umat Islam di Indonesia belum sadar akan pentingnya dan wajibnya menerapkan syariah Islam dalam bingkai negara khilafah.

Penutup

Perjuangan HTI untuk menegakkan syariah Islam dalam bingkai khilafah Islamiyah adalah bentuk perjuangan revolusioner. Jika merujuk pada kerangka gerakan sosial, maka gerakan HTI ini adalah gerakan revolusioner yang merupakan sintesis dari gerakan redemptif, alternatif, dan reformatif (*revolutionary social movements*) yang ingin secara komplet mengganti tatanan sosial lama dengan yang baru (Locher, 2002: 235-238). Tujuannya adalah transformasi masyarakat secara total, dengan menghancurkan pemerintahan yang ada beserta sistemnya yang terbukti rusak dan membawa kesengsaraan sistematis bagi umat.

Dalam konteks ini, dengan melihat pendapat Riesenbrodt dan Passion, (1993: 22), gerakan yang dilakukan HTI berarti berupaya melakukan penyelamatan (*salvation*) dan pembebasan umat dari sistem yang rusak dan kufur yang sudah mengakar dalam kehidupan di Indonesia. Upaya penyelamatan ini disertai kritik sosial terhadap berbagai penyakit sosial yang menimbulkan krisis dalam kehidupan umat. Oleh karena itu, HTI akan tumbuh subur dalam tatanan kehidupan yang *chaos*. HTI akan menemukan momentumnya di dalam kehidupan yang penuh dengan kemiskinan, kelaparan, ketimpangan, ketidakadilan, korupsi dan semua bentuk kesewenang-wenangan. Begitu juga sebaliknya, HTI kesulitan untuk menjadi besar di negara-negara yang penuh dengan kemakmuran dan keadilan.

Daftar Pustaka

- Anonim. *Atha' Abu Ar-Rasytah: Amir Hizbut Tahrir Saat Ini*, dalam <http://hizbut-tahrir.or.id/main.php?page=alwaie&id=345>, 2007.
- Anonim. *Menelisk Kecurangan Dalam Joa Blok Cepu* dalam <http://hizbut-ahrir.or.id/main.php?page=analisis&id=37>, 2006.
- Anonim. *Mengenal Syaikh Taqiyuddin An-Nabhan, Pendiri Hizbut Tahrir*, <http://hizbut-tahrir.or.id/main.php?page=alwaie&id=286>, t.th.a.
- Anonim. *Syaikh Abdul Qadim Zallum Pengganti Terbaik Bagi Kepemimpinan Hizb Sebelumnya*, <http://hizbut-tahrir.or.id/main.php?page=alwaie&id=326>, t.th.b.
- Abdurrahman, Hafidz. *Islam Politik dan Spiritual*. Jakarta: Wadi Press, 2002.
- Afadlal dkk. *Islam dan Radikalisme di Indonesia*. Jakarta: LIPI Press, 2005.
- al-Nabhani, Taqiyuddin. *Sistem Pemerintahan Islam: Doktrin, Sejarah dan Realitas Empirik*. Cet. ke-1. Bangil: Al-Izzah, 1996.
- al-Nabhani, Taqiyuddin. *Mafahim Hizbut Tahrir*. Diterjemahkan oleh Abdullah, cet. ke-2. Jakarta: Hizbut Tahrir Indonesia, 2006.
- Anonim. *Mengenal Hizbut Tahrir: Partai Islam Ideologis*. Diterjemahkan oleh Abu Afif, cet. ke-3. Bogor: Pustaka Tariqul Izzah, 2002.
- Locher, David A. *Collective Behaviour*. New Jersey: Prentice Hall, 2002.
- McAdam, Doug, et.al. (ed.). *Comparative Perspectives on Social Movements: Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Mirsel, Robert. *Teori Pergerakan Sosial*. Yogyakarta: Insist Press, 2004.

Rahmat, M. Imdadun. *Arus Baru Islam Radikal: Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah ke Indonesia*. Jakarta: Erlangga, 2005.

Riesenbrodt, Martin dan Passion, Pious. *The Emerge of Modern Fundamentalism in the United State and Iran*. Berkeley: University of California Press, 1993.

Tahrir, Hizbut. *Struktur Negara Khilafah (Pemerintahan dan Administrasi)*. Diterjemahkan oleh Yahya A.R. Cet. ke-1. Jakarta: HTI Pres, 2006.

Usman, Sunyoto. "Agama dan Gerakan Sosial di Indonesia Pasca Orde Baru". *Makalah* tidak diterbitkan, 2006.

Wawancara:

Bukhori, ST., aktivis HTI UII generasi awal dan alumni UII, pada hari senin, tanggal 25 Desember 2006.

Muslim, aktivis HTI, pada hari senin, tanggal 25 Desember 2006

Prasetyo, Yoyok Tindy, ST., humas HTI DPD I DIY, pada tanggal 10 Januari dan 12 Maret 2007.

Supriyadi, Ir. H. M. Rasyid, M. SI., ketua DPD I DIY, pada tanggal 11 Januari 2007.

Yusanto, Muhammad Ismail, Juru bicara HTI, pada tanggal 10 Maret 2007

Jihadisme Salafi *versus* pemikiran mubaligh dan guru agama

Muh Saerozi

STAIN Salatiga dan Universitas Sultan Agung Semarang

E-mail: saerozi2010@yahoo.com

Judul Buku : NII sampai Ji Salafy Jihadisme di Indonesia

Penulis : Solahudin

Pengantar : Greg Fealy

Penerbit : Komunitas Bambu

Cetakan : Mei 2011

Tebal : xviii+294 hlm.

Kuntowijoyo menerbitkan buku *Metodologi sejarah* edisi pertama tahun 1994 dan edisi kedua tahun 2003. Buku Kuntowijoyo edisi kedua itu memuat bab khusus tentang sejarah pemikiran. Perbedaan isi buku tersebut bukan hanya memberi kesan bahwa sejarah pemikiran merupakan bagian penting dari pemikiran Kuntowijoyo, tetapi juga memberi pesan bahwa sejarah pemikiran merupakan pengetahuan yang penting dalam studi sejarah.

Kuntowijoyo secara tegas menulis “Semua perbuatan manusia dipengaruhi pemikiran... Karenanya, sebagai ‘daging yang berpikir’, manusia tidak bisa lepas dari dunia pemikiran” (Kuntowijoyo, 2003:189). Penegasan Kuntowijoyo tersebut sangat dekat dengan cara berfikir Solahudin dalam buku ini. Solahudin berhasil menjelaskan betapa pemikiran teologis telah mempengaruhi gerakan-gerakan sosial, seperti terjadi pada diri para eksponen Darul Islam (DI) dan Salafi Jihady. Pemikiran teologis itu tidak mesti lahir secara oroginal dari diri pelaku, tetapi bisa muncul secara genealogis dari tokoh-tokoh generasi sebelumnya.

Kebetulan atau sengaja, ada refleksi metodologis Kuntowijoyo yang tercermin dalam buku Solahudin (2011). Misalnya, model *genesis* dalam “kajian teks” Kuntowijoyo terefleksi pada upaya Solahudin menelusuri asal-usul gerakan dan paham Salafi Jihadisme di Indoensia (Solahudin, 2011: 1, 8). Model “kajian konteks sejarah” terefleksi pada upaya Solahudin menjelaskan kausalitas sosial yang terjadi di Timur tengah dan Indonesia tahun 1940 sampai dengan tahun 2002 (Solahudin, 2011: xii). Begitu pula model “implementasi” terefleksi pada upaya Solahudin menjelaskan tentang kerja keras para eksponen Negara Islam Indonesia (NII) dan Jamaah Islamiyah (JI) dalam menegakkan konsep tauhidnya (Solahudin, 2011: 7, 115).

Sebagai seorang warga negara Pancasila, Solahudin buru-buru mengambil jarak yang tegas dengan pemikiran orang-orang yang ditulisnya. Misalnya, ia menyebut aksi bom Bali Oktober 2002 sebagai “aksi keji” (Solahudin, 2011: 8). Di sisi lain, Solahudin sebagai seorang peneliti berusaha obyektif dan hati-hati menjaga etika akademis. Usaha berpikir obyektif dan hati-hati itu tampak, misalnya, dalam membandingkan persamaan dan perbedaan cita-cita Muhammadiyah dan DI pada era 1950-an. Disebutkan bahwa Muhammadiyah meskipun pernah memiliki persamaan cita-cita politik dengan DI, yaitu menegakkan syari’at Islam, tetapi Muhammadiyah lebih memilih jalur Parlementer sehingga eksis sampai sekarang. Sedangkan DI memilih jalur ekstra parlementer akhirnya berujung pada pemberontakan dan nasib penumpasan seperti terjadi pada Kartosuwiryo (Solahudin, 2003:4, 77).

Sumber data yang digunakan Solahudin untuk merekonstruksi sejarah juga akurat. Interpretasi ditarik secara hati-hati dari fakta-fakta yang renik tanpa mengabaikan misi untuk memudahkan pembaca mahami isi buku secara detail. Misalnya, penyebutan tentang proses diskusi yang terjadi dalam rapat-rapat, penyebutan nama-nama peserta rapat, penyebutan nama-nama tempat, dan penulisan alur peristiwa-peristiwa secara runtut.

Solahudin selaku penulis buku ini juga kelihatan sangat menghayati pergulatan madzhab “bebas nilai” (*value free*) melawan mazhab “sarat nilai” (*value bound*). Namun, ia tetap berpihak pada madzhab yang “sarat nilai”. Oleh karena itu di akhir buku, ia secara turut *berfatwa* kepada pembaca supaya menjauh dari pemikiran *irhabiah* dengan mengutip pernyataan terpidanan mati Ali Imron.

Jihad di jalan Allah yang seharusnya menjadi pelindung Islam dan kaum muslimin, justru menjadi penyebab terganggunya kaum muslimin. Jihad di jalan Allah yang seharusnya menjanjikan kejayaan, justru menjadi penyebab para pelaku pengeboman, dan yang terlibat membantu para pelaku pengeboman terhina karena mereka harus dicari, dikejar, dan dipenjarakan. Dan jihad di jalan Allah yang seharusnya menjadi sarana untuk menghilangkan fitnah, justru malah menyebabkan timbulnya fitnah. Semua itu disebabkan karena salah dalam menjalankan dan menerapkan kewajiban jihad di jalan Allah (Solahudin, 2011:268).

Di sinilah signifikansi sejarah yang dikemukakan oleh Kuntowijoyo (2001: 20-31) tampak semakin jelas dalam buku ini. Sejarah bukan hanya memiliki signifikansi intrinsik untuk mengetahui masa lampau, tetapi juga memiliki signifikansi ekstrinsik seperti, sebagai pendidikan moral, pendidikan penalaran, pendidikan politik, pendidikan kebijakan, pendidikan perubahan, dan pendidikan masa depan. Andai Kuntowijoyo membaca buku ini, kemungkinan besar ia akan mengapresiasi sebagai salah satu contoh dalam buku *metodologi sejarah* seperti pernah dilakukannya pada tulisan Achmadi (Kuntowijoyo, 2003:198).

Pekerja rumah untuk guru agama

Harun Nasution (1986: ix) menjelaskan bahwa setiap orang yang ingin mendalami seluk beluk agama perlu mempelajari teologinya. Pemahaman teologi yang mendalam akan membawa seseorang pada keyakinan berdasarkan pada landasan yang kuat sepanjang masa. Teologi dalam istilah Arab disebut juga ilmu *ushuluddin* yang berarti ilmu tentang pokok-pokok agama atau Ilmu Tauhid. Kata *tauhid* mengandung arti satu atau esa. Keesaan dalam perspektif Islam sebagai agama monotesisme merupakan sifat yang terpenting di antara semua sifat Tuhan.

Gerakan Salafi memiliki konsep pemikiran tauhid sendiri. Begitu pula gerakan Salafi Jihady dan DI. Eksponen DI menyusun konsep tauhid yang dikawinkan dengan pemikiran Abu A'la Al-Maududi dan Sayid Qutb. Dari situ lahir konsep Tauhid Rububiyah, Tauhid Mulkiyah, dan Tauhid Uluhiyah (RMU). Eksponen Salafy menyusun konsep Tauhid Uluhiyah, Tauhid Rububiyah, dan Tauhid Asma dan sifat. Eksponen Salafi Jihady menyusun konsep Tauhid Rububiyah, Tauhid Uluhiyah, tauhid Asma dan sifat, dan Tauhid Hakimiyah. Konsep tauhid dari tiga kelompok tersebut berbeda secara metodologis. Namun seiring dengan perjalanan sejarah, konsep tauhid versi DI akhirnya semakin mirip dengan doktrin Tauhid Hakimiyah versi Salafi Jihady (Solahudin, 2011: 273). Inti dari *Tauhid Hakimiyah*

adalah “pandangan bahwa kedaulatan politik sepenuhnya milik Allah” (Solahudin, 2011: 28). Konsep ini bertentangan dengan konsep kedaulatan menurut logika demokrasi. Sebagaimana diketahui bahwa demokrasi menempatkan kedaulatan rakyat sebagai kedaulatan politik tertinggi.

Konsep *Tauhid Hakimiah* memiliki implikasi normatif dan empirik. Implikasi normatif muncul dalam bentuk pengkafiran atau pemurtadan terhadap orang yang tidak taat terhadap konsep tersebut. Penguasa yang menolah konsep *Tauhid Hakimiyah* sama halnya dengan menolak syari’at Islam dan *Hakimiyah Allah*. Bila mereka yang menolak tadi mengaku muslim, berarti telah murtad. Memerangi penguasa murtad, menurut Faraj, hukumnya fardlu ‘ain (Solahudin, 2011:28-29).

Konsep Tauhid Hakimiyah atau Tauhid Mulkiyah meskipun sudah lahir sejak lama, tetapi tidak pernah diajarkan di madrasah dan sekolah di Indonesia. Istilah tersebut bahkan tergolong asing di sekolah atau madrasah. Sekolah pada umumnya hanya mengajarkan Tauhid Uluhiyah dan Tauhid Rububiyah. Konsep Tauhid Uluhiyah mengaktualisasikan potensi siswa untuk meyakini bahwa Allah sebagai Tuhan Yang Maha Esa dalam sifat, dzat, dan *af’al*-Nya. Konsep Tauhid Rububiyah mengaktualisasikan potensi siswa untuk meyakini bahwa Allah adalah satu-satunya pengatur dan pemelihara seluruh alam ciptaan-Nya.

Buku Solahudin ini memberi informasi historis kepada para guru untuk mengetahui *Tauhid Hakimiyah* dan *Tauhid Mulkiyah*. Bagi kebanyakan guru Pendidikan Agama Islam (PAI) tentu mereka sulit menjawab bila ditanya tentang maksud konsep Tauhid Mulkiyah atau Tauhid Hakimiyah. Mereka yang mengajar di SD sampai perguruan tinggi tentu asing dengan konsep kedua istilah tauhid itu. Mereka bisa jadi juga sulit menjawab ketika ditanya alasan mengajarkan tauhid yang hanya *Rububiyah* dan *Uluhiyah*.

Biasa berlaku, sesuatu yang baru akan menarik perhatian para guru. Begitu pula informasi-informasi baru tentang ilmu tauhid yang selama ini terpendam dalam sejarah DI. Ada dilema politis dan akademis untuk menyampaikan konsep pemikiran yang masih dianggap tabu. Namun seperti kata peribahasa; nasi sudah menjadi bubur. Solahudin telah membuka tutup kotak pandora konsep ketauhidan DI dan Salafi Jihady secara panjang lebar dalam buku ini. Penyebaran buku ini tentu terjangkau pula oleh para guru yang rajin membaca.

Sekarang tinggal ada beberapa tawaran kepada guru PAI. Tawaran *pertama*, mereka dibiarkan mengenal pemikiran-pemikiran salafi jihadisme tanpa bimbingan atau mereka dikenalkan dengan bimbingan. *Kedua*, mereka dikenalkan pada pemikiran salafi jihadisme dengan pendekatan tektual atau mereka dikenalkan dengan pendekatan kontekstual.

Tawaran-tawaran pendekatan kontekstual atau tekstual kepada guru itu memiliki implikasi. Tindakan untuk melarang buku Solahudin jelas tidak mungkin, sebab sudah tidak zamannya melarang guru untuk memperoleh informasi yang akademis aktual. Bila pengenalan konsep dilakukan kepada guru hanya dengan pendekatan tekstual, mereka sangat mungkin akan bersikap apologis untuk menolak atau justru menerimanya. Bila pengenalan konsep dilakukan kepada mereka dengan pendekatan kontekstual, mereka tentu akan memiliki sikap kritis untuk menolak, menerima, atau melakukan modifikasi.

Pendekatan historis kontekstual untuk menjelaskan paham keagamaan yang mirip jihadisme salafi pernah dilakukan oleh Harun Nasution (1986: 6-7). Paham keagamaan yang dimaksud adalah adalah khawarij pada zaman sahabat Ali bin Abi Thalib. Harun Nasution mengawali penjelasan kontekstualnya dengan menyampaikan semboyan Khawarij yang berbunyi *la hukma illa Allah* (tidak ada hukum selain dari hukum Allah). Dengan semboyan ini, kaum khawarij menganggap kafir terhadap orang-orang yang bersebarangan secara politis dengannya. Mereka yang dianggap kafir adalah para sahabat Nabi seperti Ali bin Abi Thalib, Muawiyah, dan Amr bin Ash. Ali bin Abi Thalib dianggap salah karena telah menerima tawaran arbitrase dari Amr bin Ash sebagai utusan Muawiyah. Oleh karena itu mereka semua harus dibunuh. Selanjutnya Harun Nasution (1986: 13) menjelaskan analisis historis kontekstualnya bahwa Kaum khawarij pada umumnya terdiri dari orang-orang Arab Badawi (*badawah*). Mereka hidup di padang pasir yang serba tandus, sehingga mengakibatkan cara hidup dan pemikirannya bersifat sederhana, tetapi keras hati serta berani, dan merdeka. Perubahan agama tidak mengubah sifat-sifat *badawiyah*nya. Mereka tetap suka kekerasan dan berani mati. Ajaran Islam sebagaimana terdapat dalam al-Qur'an dan hadis mereka artikan secara tekstual dan harus dilaksanakan sepenuhnya. Iman dan paham mereka merupakan iman dan paham orang yang sederhana dalam pemikiran, sempit, dan fanatik. Iman yang tebal, tetapi sempit, dan fanatik ini menjadikan mereka tidak bisa mentoleransi orang yang berbeda paham dengannya. Oleh karena itu, kaum khawarij mudah terpecah

belah menjadi vaksin-vaksin kecil. Mereka juga mudah melakukan perlawanan-perlawanan secara terus menerus terhadap penguasa yang tidak sejalan dengan keyakinannya.

Aplikasi pendekatan tekstual dan kontekstual terhadap konsep *Tauhid Mulkiyah dan Hakimiyah* merupakan pekerjaan rumah bagi Solahudin selaku penulis buku ini. Solahudin pada awal tulisan memang sudah menampakkan sikap yang berbeda dengan pemikiran orang-orang yang dituliskannya. Namun akan bijak kiranya bila Solahudin juga bersedia menulis pada kesempatan lain tentang pendekatan yang tepat bagi guru PAI setelah mereka membaca konsep *Tauhid Mulkiyah dan Tauhid Hakimiyah*. Meminjam ungkapan Komarudin Hidayat (1996:2) di balik sebuah teks sesungguhnya terdapat sekian banyak variabel serta gagasan yang tersembunyi”.

Pekerjaan rumah khatib dan mubaligh

Bila bulan Ramadhan tiba, khutbah Jumat di masjid-masjid dan mushala-mushala menyajikan materi yang berbeda dengan bulan sebelumnya. Begitu pula materi untuk pengajian atau kultumnya. Seolah ada instruksi dari atas, sehingga hampir semua masjid dalam khutbah Jumat dan ceramah menyampaikan bahwa jihad ada dua macam, yaitu jihad kecil (*Jihad al-Ashghar*) dan jihad besar (*Jihad al-Akbar*). Perang dikategorikan sebagai jihad kecil, sedangkan melawan hawa nafsu adalah jihad besar. Ungkapan tersebut biasa dialamatkan rujukannya pada sabda Nabi Muhammad saw.

Pada zaman Ibnu Taimiyah (1263-1328), hadis tentang jihad kecil dan jihad besar sudah populer di masyarakat. Pemahaman mereka terhadap hadis tersebut sama dengan yang terjadi pada umat Islam di Indonesia. Perang dikategorikan sebagai jihad kecil, sedangkan melawan hawa nafsu adalah jihad besar. Ibnu Taimiyah ketika bermaksud menggelorakan semangat jihad melawan tentara Mongol merasa terhalang oleh pemaknaan hadis tersebut. Oleh karena itu Ibnu Taimiyah menyampaikan kritik bahwa hadis tersebut tidak memiliki sumber yang sahih. Tidak ada seorang ahli hadis dan ulama-ulama yang pernah meriwayatkannya. Dengan perkataan lain, hadis tersebut palsu. Pernyataan Ibnu Taimiyah ini pun diikuti oleh begrasi salafy berikutnya.

Kartosuwiryo sebagai Imam DI pertama masih mengakui bahwa perang adalah jihad kecil, sedangkan melawan hawa nafsu adalah jihad besar. Namun, pemahaman kartosuwiryo

tersebut dikoreksi oleh generasi DI menjalani pelatihan militer di Afganistan. Para alumni Afganistan ini akhirnya mengikuti pendapat ibn Taimiyah yang menyatakan hadis tersebut palsu, sehingga mereka meninggalkannya (Solahudin, 2011: 220-211).

Dari sinilah diketahui bahwa kategorisasi jihad besar dan jihad kecil yang sering disuarakan di masjid-masjid memiliki implikasi serius dalam konteks historis politis umat Islam di dunia. Mengkategorikan perang fisik sebagai jihad kecil dipahami oleh kaum Salafi Jihady sebagai tindakan berpaling dari makna yang sebenarnya. Alih-alih dinilai sebagai penghalang terhadap penegakan syari'at Islam. Pemaknaan itu dinilai juga telah mengerdilkan semangat fardlu 'ain terhadap jihad menjadi semangat yang sekadar fardlu kifayah.

Di sisi lain, ada ulama seperti Syeikh Nawawi al-Bantani (1813-1897) yang populer di Indonesia. Syeikh Nawawi adalah ulama Syafi'iyah asal Indonesia yang pernah mendapat kehormatan sebagai guru besar di Mekah (Stenbrink, 1984: 118). Ia menegaskan dalam kitab syarahnya yang berjudul *Qami' al-Tugyan* (t.t.: 10) bahwa Jihad yang bermakna perang dikategorikan sebagai seutama-utama amal pada zaman awal Islam. Selanjutnya ia menjelaskan bahwa Jihad dapat juga bermakna *mujahadat al-nafs*, yaitu berjuang menahan diri dari dorongan hawa nafsu, serta berusaha sekuat tenaga untuk senantiasa melaksanakan perintah-perintah Allah dan menjauhi larangan-larangannya. Jihad semacam ini sebagaimana disebut dalam suatu hadis Nabi Muhammad saw., merupakan "jihad akbar" (Jihad besar) dan dianggap lebih utama dari pada jihad dalam arti sempit, memerangi orang-orang kafir (Nawawi, t.t.:10).

Muhammad Chirzin dalam buku *Jihad dalam al-Qur'an* (2004: 34-37) membahas jihad secara normatif, historis, dan prospektif. Namun ia tidak menyebut "matan hadis" yang diperdebatkan itu. Agus Su'aidi seorang alumnus al-Azhar dalam diskusi dengan penulis (Kamis, 26 April 2012) menyampaikan simpulan yang berbeda dengan Ibnu Taimiyah. Ia menunjuk kitab *Zuhdu al-Kabit*, bab *fi Tarki Al-Dunya wa Mukhalafat an-Nafsi al-Hawa*, Hadis nomor 384, yang menyebutkan bahwa hadis tersebut diriwayatkan oleh Jabir dalam Baihaqy dengan sanad yang dilaif.

Di sinilah perlu dilakukan koreksi ulang secara akademis terhadap dua pendapat yang berbeda, yaitu antara pendapat Syeikh Nawawi yang sudah biasa disuarakan di masjid-masjid dan pendapat Ibnu Taimiyah yang diikuti oleh kaum Salafy Jihady. Koreksi akademis

sebaiknya dimulai dari melakukan *takhrij* hadis secara tepat. Setelah itu dilakukan analisis-
analisis tekstual dan kontekstual untuk makna yang masalah bagi umat manusia.

Khatib dan mubaligh memiliki posisi strategis sebagai agen sosialisasi dan diseminasi
pemikiran keislaman. Mereka leluasa untuk menyampaikan materi khutbah atau ceramah,
sebab tidak terikat dengan struktur birokrasi masjid seperti zaman klasik Islam (Hasan Asari,
1994: 35-36). Keleluasaan mereka itu bertambah seiring dengan arus keterbukaan informasi
di zaman sekarang ini. Mubaligh di beberapa daerah juga memiliki tingkat kehormatan
tersendiri seiring dengan jumlahnya yang sedikit dan kapasitas ilmunya yang diharapkan oleh
masyarakat. Mereka perlu informasi yang bukan hanya benar, tetapi juga aktual. Paradigma
berpikir mereka tentang Islam akan berpengaruh pada paradigma berpikir umat Islam. Melihat
posisi strategis “panggung mubaligh dan khatib”, maka hampir semua organisasi Islam
berlomba untuk membidik panggung strategis ini. Tak ketinggalan, kelompok usroh dan
Jamaah Islamiyah (JI) pernah juga membidik panggung khatib dan mubaligh di tengah
masyarakat untuk sarana sosialisasi program dan pelaksanaan tahapan gerakannya (Solahudin,
2011: 120,240).

Mengingatkan pemerintah

Solahudin (2011:77) menyampaikan tesisnya bahwa perang menjadi lahan paling subur bagi
pertumbuhan ide-ide jihad dengan semua konsepnya. Termasuk dalam konsep itu adalah
irhabiyah (terorisme) dan *fa'i* (perampokan). jihad adalah ajaran tentang perang suci yang
tentu saja habitat utamanya ada di wilayah perang. Dalam situasi seperti itu, latar belakang
keagamaan menjadi tidak penting. Kelompok tradisionalis maupun modernis bisa berubah
dengan segera menjadi kelompok jihadi. Mereka bisa berasal dari kelompok yang berbeda
aliran keagamaan, tetapi bertemu dalam satu kepentingan. Ada contoh yang bisa disebutkan.
Misalnya, pemikiran Abdullah Azam yang mistikus sufi berbeda memang berbeda dengan
Abdullah bin Baz, tetapi mereka bertemu dalam ide jihad untuk Afganistan. Contoh lain,
pemikiran Abdullah Sungkar yang purifikatif memang berbeda dengan Ajengan Masduki
(pimpinan DI) yang setia pada tarekat, tetapi mereka bertemu dalam kepentingan jihad
terhadap rezim Orde Baru Indonesia (Solahudin, 2011: 231).

Tesis-tesis tersebut merupakan peringatan bagi pemerintah bahwa kekacauan dan keresahan yang terjadi di masyarakat juga bisa menjadi lahan subur tumbuhnya aksi jihad yang menghalalkan terorisme dengan segala bentuknya. Pemerintah perlu sensitivitas yang cerdas ketika di Indonesia ini muncul keresahan seperti yang terjadi pada akhir-akhir. Misalnya, suhu politik yang meningkat seiring dengan pengesahan undang-Undang pemilu (*Suara Merdeka*, Jumat, 20 April 2012: 2). Situasi keamanan yang belum pulih sejak pecah aksi demo menentang kenaikan harga bahan Bakar Minyak (BBM) pada tanggal 26-27 Maret 2012 (*Suara Merdeka*, Rabu, 28 Maret 2012: 1). Harga BBM yang masih digantung pemerintah sampai sekarang (*Suara Merdeka*, Kamis, 26 April 2012). Keresahan masyarakat akibat aksi kekerasan “geng motor” yang marak di berbagai kota (*Suara Merdeka*, Minggu 15 April 2012: 1). Ditambah lagi dengan aksi perampokan yang terjadi di berbagai kota (*Suara Merdeka*, Selasa, 24 April 2012: 1).

Daftar pustaka

- Nasution, Harun. *Teologi Islam: Aliran Aliran, Sejarah, Analisa Perbandingan*. Jakarta: UI Press, 1986.
- Asari, Hasan. *Menyingkap Zaman Keemasan Islam: Kajian atas Lembaga-Lembaga Pendidikan*. Bandung: Mizan, 1994.
- Hidayat, Komarudin. *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*. Jakarta: Paramadina, 1996.
- Kuntowijoyo. *Metodologi Sejarah*. Yogyakarta: Tiara wacana, 1994.
- Kuntowijoyo. *Pengantar Ilmu Sejarah*, Yogyakarta: Galang press, 2001.
- Kuntowijoyo. *Metodologi Sejarah*, Yogyakarta: Tiara wacana, 2003.
- Chirzin, Muhammad. *Jihad dalam Al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
- ibn Umar, Muhammad Nawawi. *Qami' al-Tugyan 'ala Mandzumah Syu'ab al-Iman*. Semarang: Toha Putera, t.th.
- Solahudin. *NII sampai Ji Salafy Jihadisme di Indonesia*. Jakarta: Komunitas Bambu, 2011.
- Stenbrink, Karel A. *Beberapa aspek tentang Islam di Indonesia abad ke-19*. Jakarta: Bulan Bintang, 1984.

Surat Kabar

Suara Merdeka, Rabu, 28 Maret 2012

Suara Merdeka, Minggu, 15 April 2012:1.

Suara Merdeka, Jumat, 20 April 2012.

Suara Merdeka Senin, 23 April 2012

Kompas, Senin, 23 April 2012).

Suara Merdeka, Selasa, 24 April 2012

Suara Merdeka, Rabu, 25 April 2012

Suara Merdeka, Kamis, 26 April 2012

***Maqasid al-shari'ah*: suatu kajian terhadap ijtihad Ali ibn Abi Thalib**

Eficandra

STAIN Batusangkar
echana2005@yahoo.co.id

Ijtihad conducted by Ali ibn Abi Talib continuously to understand in depth the purpose of Islamic law and reason for its implementation, and to realize *maslahah* (the public good) for human life on earth. This *Ijtihad* was always supported by *nas* (the Qur'an's and Sunnah's text) and also according to the spirit of *Shari'ah*. The results of Ali's *ijtihad* if linked with the approach and application of *maqasid al-shari'ah* (the goals and objectives of Islamic law) as the study of *usul al-fikih* (the methodology of Islamic law) had many similarities. In another sense, Ali ibn Abi Talib was really smart to understand and apply *maqasid al-shari'ah* in the five types of *maslahah*, namely faith or religion, life or human self, intellect, lineage or posterity, and property or wealth. Likewise, in the application of the five *maslahah*, levels and priorities in the form *daruriyyat* (the essential benefits), *hajiyyat* (the complementary benefits), and *tahsiniiyyat* (the embellishment benefits) was always be considered by him. On the other hand, if there was a clash between one *maslahah* with another *maslahah*, Ali ibn Abi Talib solved it by consideration of the level and priority in the implementation of *maslahah* to be realized.

Keywords: *Maqasid al-shari'ah*; *ijtihad*; *Daruriyyat*; *Hajiyyat*; *Tahsiniiyyat*

Pendahuluan

Dalam konteks ijtihad hari ini, istilah *maqasid al-shari'ah* (tujuan pensyariaan hukum dalam Islam) merupakan suatu kajian yang sangat menarik untuk diperbincangkan. Sebab pemahaman tentang *maqasid al-shari'ah* merupakan suatu syarat mutlak yang harus dipenuhi oleh seorang ulama/mujtahid dalam menyelesaikan problematika hukum yang terjadi di tengah masyarakat.

Sebagai suatu kajian ushul fikih yang baru muncul belakangan, *maqasid al-shari'ah* tampaknya memiliki peranan yang signifikan dan strategis dalam perkembangan dan pembinaan hukum

dalam Islam, apalagi dalam kehidupan duniawi yang semakin kompleks ini. Problematika hukum yang terjadi di tengah masyarakat semakin menuntut para pakar hukum Islam untuk memberi jawaban dan kepastian hukumnya. Di antara peranan yang dapat dimainkan oleh *maqasid al-shari'ah* adalah untuk menjaga pelaksanaan ajaran agama oleh mukallaf dalam kehidupan sehari-harinya, agar dalam pengamalannya secara praktis para ulama/mujtahid tidak terjebak kepada kemauan hawa nafsu dan kebebasan akal. Di samping itu, *maqasid al-shari'ah* juga bertujuan untuk menjadikan agama Islam berlaku sepanjang zaman dan di mana saja umat Islam itu berada. Bahkan lebih jauh, juga bertujuan untuk mewujudkan kemaslahatan dan kebahagiaan bagi umat Islam dalam kehidupan di dunia dan di akhirat.

Penerapan *maqasid al-shari'ah* dalam ijtihad Ali ibn Abi Thalib

Ijtihad yang dilakukan oleh para sahabat pada periode awal Islam, termasuk Ali ibn Abi Thalib, secara eksplisit tentulah belum kenal dengan istilah *maqasid al-shari'ah* yang dimunculkan dan dirumuskan oleh ulama ushul fikih belakangan. Namun pemahaman mereka terhadap prinsip-prinsip *nas* dan kemaslahatan manusia dalam melakukan ijtihad untuk memberikan putusan dan jawaban hukum, agaknya tidak berlebihan bila dikatakan para sahabat tersebut lebih unggul dan lebih memahaminya.

Bahasan dan uraian tentang ijtihad-ijtihad yang dilakukan oleh Ali ibn Abi Thalib dan kejeliannya dalam menetapkan hukum terhadap berbagai kasus hukum yang dihadapinya, bila dilihat dari pendekatan dan penerapan *maqasid al-shari'ah* (tujuan pensyariaan hukum dalam Islam) dapat diuraikan dan dirinci sebagai berikut:

Kemaslahatan agama

Berbagai kasus hukum yang muncul, banyak fatwa dan putusan hukum yang dilakukan oleh Ali sebagai hasil ijtihad yang telah dilakukannya dalam rangka memelihara kemaslahatan agama. Ijtihad-ijtihad tersebut bila dihubungkan dengan pendekatan *maqasid al-shari'ah*, maka dapat dikelompokkan menjadi tiga peringkat sesuai dengan tingkat kebutuhan dan kepentingannya, yaitu *daruriyyat*, *hajiyyat*, dan *tahjiniyyat*.

Pada peringkat *daruriyyat*, Ali ibn Abi Thalib (Jiy, 1996a: 361 & al-Thusi, t.th: 128) telah berijtihad sebagaimana ungkapannya;

الصلاة عماد الإسلام, فلا يجوز التهاون في أدائها, ولا التكاسل عنها, ومن تركها
تكاسلا, اعتقد وجوبها - فهو كافر مرتد, تجرى عليه أحكام المرتدين في كل شيء

Artinya: *Shalat adalah tiang agama Islam, maka tidak boleh lalai dan malas dalam melaksanakannya. Siapa yang meninggalkan shalat dengan malas –bila ia meyakini shalat itu wajib- maka ia termasuk kafir murtad. Untuk itu segala sesuatunya berlakulah hukuman murtad baginya.*

Kutipan di atas menjelaskan bahwa seseorang yang meninggalkan shalat karena malas menurut Ali ibn Abi Thalib dapat dihukum kafir murtad, jika dia meyakini shalat itu wajib. Oleh karena itu segala sesuatunya berlaku hukuman orang murtad (*hadd riddah*) terhadapnya (Jiy, 1996a: 270). Hukumannya adalah dia disuruh untuk bertaubat sebanyak tiga kali. Jika sudah tiga kali disuruh taubat dia tidak mau, maka dia dibunuh, baik secara perorangan maupun berjamaah. Sedangkan apabila perempuan yang murtad, menurut Ali ibn Abi Thalib hukumannya cukup dengan menawan/memperbudaknya dan tidak membunuhnya. Sebab menurut Ali ibn Abi Thalib shalat adalah tiang dan pondasinya Islam, sehingga seseorang tidak boleh menganggap remeh kewajiban shalat itu dan bersikap malas untuk melaksanakannya. Sementara sahabat lain (Abu Bakar dan Umar) tidak membedakan antara laki-laki dan perempuan dalam hukuman murtad.

Ijtihad Ali tentang kasus di atas, bila dilihat dari pendekatan *maqasid al-shari'ah* akan tampak bahwa orang yang tidak mau atau meninggalkan shalat karena malas berarti ia telah mengancam eksistensi agama. Sebagaimana dimaklumi, menjaga eksistensi agama dalam Islam merupakan salah satu aspek yang esensial dan *daruriyyat*. Untuk itu, orang yang meninggalkan shalat –begitu juga kewajiban-kewajiban lainnya- karena malas berarti ia telah mengabaikan dan melecehkan kewajiban agama. Pengabaian dan pelecehan terhadap kewajiban agama, menurut pandangan Ali, sama halnya keluar dari agama Islam dan sama statusnya dengan orang kafir murtad. Adanya hukuman seperti ini, menurut hemat penulis adalah dalam rangka untuk tetap menjaga eksistensi agama dalam kehidupan seseorang dan tindakan preventif bagi yang lainnya sekaligus juga untuk memelihara tetap utuh dan tegaknya dasar-dasar agama dalam diri seseorang.

Dalam peringkat *hajiyyat*, Ali ibn Abi Thalib berijtihad dalam hal-hal yang berhubungan dengan pelaksanaan ketentuan agama dengan maksud untuk menghindari kesulitan bagi

manusia. Menurut Ali ibn Abi Thalib, seorang musafir wajib melakukan *qasar* dalam shalatnya. Ali ibn Abi Thalib mengungkapkan (Jiy, 1996a: 336-337 & al-Thusi, t.th: 136 & 140):

صلاة السفر ركعتان و قال إذا سافرت فصل الصلوات كلها ركعتين ركعتين إلا
المغرب فإنها ثلاث. و قصر الصلاة في السفر واجب, حتى أنه لو أتم الصلاة لم تجزئه

Artinya: *Shalat dalam perjalanan adalah dua rakaat, lebih lanjut Ali ibn Abi Thalib mengungkapkan; Apabila kamu dalam perjalanan, maka hendaklah shalat dua rakaat pada semua waktu shalat kecuali shalat maghrib, karena shalat maghrib itu dilaksanakan sebanyak tiga rakaat. Meng-qasar shalat dalam perjalanan hukumnya adalah wajib. Sehingga kalau seseorang menyempurnakan rakaat shalatnya sewaktu dalam perjalanan, maka tidaklah memadai shalatnya itu.*

Berbeda dengan pandangan Usman ibn Affan (Jiy, 1996b: 174) yang hanya memandang hukum boleh saja bagi seseorang untuk meng-*qasar* shalat dalam perjalanan. Usman tidak memandang wajib hukumnya meng-*qasar* shalat dalam perjalanan sebagaimana pendapat Ali ibn Abi Thalib. Adanya ketentuan *qasar* dalam shalat menurut pandangan Ali ibn Abi Thalib di atas, menurut hemat penulis sejalan dengan prinsip dan ruh syariat dalam rangka memberi kemudahan dan menghindari kesulitan bagi manusia yang dalam perjalanan. Sesuai dengan Firman Allah swt. dalam al-Qur'an yang berbunyi:

يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر (البقرة: 185)

Artinya: *Allah menghendaki kemudahan bagi kamu dan tidak menghendaki kesusahan bagimu.*

Dalam ayat lain Allah swt. juga berfirman:

و ما جعل عليكم في الدين من حرج (الحج : 78)

Artinya: *Allah tidak mengadakan kesempitan bagimu dalam agama.*

Begitu juga di sisi lain, bergerakinya seseorang dari tempat kediamannya menuju suatu tempat yang ditujunya melalui perjalanan, tentulah memberi pengaruh dan efek baginya, baik secara fisik maupun non-fisik. Sehingga langsung atau tidak langsung akan menimbulkan kesulitan bagi seseorang untuk melakukan ketentuan agama -dalam hal ini shalat- secara 'azimah sebagaimana ketentuan yang berlaku bagi orang yang menetap/*muqim*. Oleh karena itu, *qasar* dalam shalat bagi orang yang sedang dalam perjalanan menurut pandangan Ali ibn

Abi Thalib dapat dipahami bahwa itulah ketentuan Allah bagi orang yang sedang dalam perjalanan.

Sedangkan dalam peringkat *tahjiniyyat* pada *maqasid al-shari'ah* dalam rangka menjaga kemaslahatan agama bagi manusia, Ali ibn Abi Thalib (Jiy, 1996a: 384-385 & al-Thusi, t.th: 152) berijtihad akan keutamaan shalat berjamaah, sebagaimana ungkapannya kepada Abu Darda';

يا أبا الدرداء لأن أصلي الفجر و عشاء الآخرة في جماعة أحب إلي من أن أحبي ما بينهما, أما سمعت رسول الله صلى الله عليه و سلم يقول: (لو يعلمون ما بينهما لأتوهما ولو حبوا, وإئهما ليكفران ما بينهما)

Artinya: Ya Abu Darda'; Sesungguhnya shalat subuh sampai shalat isya dalam keadaan berjamaah lebih aku senangi dari pada aku hidup di antara keduanya. Sebab aku mendengar Rasulullah SAW bersabda: Kalau manusia tahu apa di antara keduanya (shalat subuh sampai shalat isya), sungguh mereka akan mendatangnya untuk berjamaah sekalipun dalam keadaan merangkak, sebab akan dapat menutupi apa saja di antara keduanya.

Namun demikian, menurut analisa penulis, Ali ibn Abi Thalib tidaklah memandang wajib baik secara *fard'ayn* maupun *fard'kifayah* pelaksanaan shalat berjamaah. Sebab shalat berjamaah sifatnya adalah penyempurna kewajiban shalat yang dilakukan seseorang dalam rangka memperindah dan mempercantik amalan agama yang dilakukannya itu. Akan tetapi di sisi lain, Ali ibn Abi Thalib mengatakan bagi orang yang berada di samping masjid agar dapat melaksanakan shalatnya di masjid.

Kemaslahatan jiwa

Dalam berbagai kesempatan yang ada, Ali ibn Abi Thalib telah mengeluarkan fatwa dan putusan hukum sebagai hasil ijtihad yang telah dilakukannya dalam rangka memelihara kemaslahatan jiwa seseorang. Ijtihad-ijtihad tersebut bila dihubungkan dengan pendekatan *maqasid al-shari'ah*, maka dapat dikelompokkan menjadi tiga peringkat sesuai dengan tingkat kebutuhan dan kepentingannya, yaitu *darusiyyat*, *hajiyyat*, dan *tahjiniyyat*.

Pada peringkat *darusiyyat*, Ali ibn Abi Thalib berijtihad bahwa wajibnya *had qisas* dalam pembunuhan yang dilakukan secara sengaja, sebagaimana ungkapannya dalam riwayat berikut

(Jiy, 1996a: 191 & al-Thusi, t.th: 3):

و قد تقدمت قصة الرجل الذي قتل ذميا, وقامت عليه البيعة, فأمر علي بقتله, فجاء أخو المجني عليه فقال: ((إني قد عفوت)) , فقال له علي: ((لعلهم هددوك ؟)) قال: ((لا, ولكن قتله لا يرد علي أخي, وعوضوني فرضيت)) , فأجاز علي رضي الله عنه عفوه .

Artinya: Dalam suatu peristiwa dijelaskan bahwa seseorang telah terbukti membunuh kafir zimmi, maka Ali ibn Abi Thalib menyuruh untuk membunuhnya. Lalu saudara si korban mendatangi Ali dan berkata: Sesungguhnya aku telah memaafkannya. Kemudian Ali ibn Abi Thalib bertanya: Mungkin mereka mengancammu? Ia (saudara si korban) menjawab: Tidak, akan tetapi membunuh orang itu tidak akan mengembalikan saudaraku lagi, untuk itu aku ridha apabila ia hanya memberi ganti rugi. Maka Ali ibn Abi Thalib r.a membolehkannya untuk memaafkan.

Berdasarkan riwayat di atas, apabila keluarga si korban memaafkan pelaku pembunuhan tersebut, maka *had qisas* menjadi gugur namun wajib bagi si pembunuh itu untuk membayar *diyat* kepada keluarga si korban sebanyak 100 ekor unta yang terdiri dari; 33 ekor *jadha'ah* (unta betina umur 4-5 tahun), 33 ekor *hjqqah* (unta betina umur 3-4 tahun), dan 34 ekor *khilfah* (unta betina yang bunting).

Adanya ketentuan *qisas* atau pembayaran *diyat* dalam pembunuhan secara sengaja dan tanpa hak adalah dalam upaya senantiasa menjaga dan memelihara jiwa seseorang yang telah dihilangkan oleh orang lain secara tidak hak, sekaligus juga sebagai tindakan preventif bagi orang lain. Sebab, begitu berat hukuman yang akan diterimanya diharapkan akan dapat mencegahnya untuk tidak melakukan pembunuhan terhadap orang lain.

Dalam suatu kasus lain, sewaktu Ali menjadi *qadi* di Yaman, ia pernah dihadapkan tentang suatu perkara yang kemudian dikenal dengan istilah "*al-zubyah*", yaitu sebuah lubang perangkap binatang buas yang digali di ketinggian lereng-lereng bukit yang tidak terjangkau oleh aliran air. Lubang tersebut digali kemudian ditutupi rerumputan atau sejenisnya untuk menjebak singa hingga terperosok ke dalamnya (Muhammad, 1988: 27). Kasus *al-zubyah* ini berawal dari terperosoknya salah seorang dari sekumpulan orang yang berada di tepi lubang. Tetapi sebelumnya ia sempat menarik seseorang sehingga ikut terperosok pula ke dalamnya. Sebelum

terperosok bersama orang pertama, orang kedua ini sempat pula menarik orang yang ketiga, bahkan orang ketiga pun juga sempat menarik orang yang keempat, sehingga mereka sama-sama terperosok ke dalam lubang tersebut yang akhirnya dimangsa oleh singa yang telah terlebih dahulu terperosok ke dalamnya.

Ketika kasus tersebut dihadapkan kepada Ali, maka Ali memutuskan seperempat *diyât* bagi ahli waris orang pertama, sepertiga *diyât* bagi ahli waris orang kedua, setengah *diyât* bagi ahli waris orang ketiga, dan *diyât* penuh bagi ahli waris orang keempat. Putusan Ali seperti ini disetujui dan disahkan oleh Rasulullah SAW setelah ada di antara mereka yang keberatan atas keputusan Ali tersebut (Muhammad, 1988: 27, Jiy, 1996a: 177 & Hanbal, 1994: 168).

Adapun yang menjadi dasar pemikiran bagi Ali untuk memutuskan hukum seperti itu adalah *qiyas* (kaidah umum) dan rasa keadilan. Sebab perbuatan jinayah apabila terjadi dikarenakan oleh diri sendiri dan orang lain bersama-sama, maka gugurlah setengah hukuman sebagai akibat dari perbuatannya sendiri dan tetaplah setengah hukuman yang lain sebagai akibat dari perbuatan orang lain atas dirinya. Sehingga mereka yang terperosok ke dalam lubang tersebut mengakibatkan saling terbunuh satu sama lain di antara mereka berempat. Atas dasar itulah pembagian *diyât* terhadap mereka tidak sama sesuai dengan kesalahan yang mereka lakukan.

Di samping itu, menurut Ali kewajiban *diyât* itu dibebankan kepada orang yang masih hidup dan tidak terperosok ke dalam lubang. Keputusan hukum ini pun juga didasari oleh rasa keadilan yang diinginkan oleh ajaran Islam. Sebab mereka yang berada di tepi lubang secara beramai-ramai dan berdesakan itu yang mengakibatkan orang yang berempat terperosok ke dalam lubang perangkap singa. Untuk itu, merekalah yang lebih layak dan pantas untuk membayar *diyât* kepada ahli waris keempat orang yang terbunuh itu dibandingkan ahli waris dari empat orang yang terbunuh itu saling membayar *diyât* di antara mereka satu sama lain (Muhammad, 1988: 28 & al-Jauziyyah, 1977: 39-40).

Ijtihad Ali tentang kasus di atas jika dianalisa dari sisi *maqasid al-shari'ah* akan memperlihatkan betapa ketajaman pemikiran Ali dalam berfatwa dan mengeluarkan keputusan hukum dalam rangka memelihara betapa pentingnya untuk menjaga dan melindungi jiwa seseorang yang terbunuh tanpa hak. Sekaligus juga untuk menerapkan rasa keadilan dan ruh-ruh syariat

dalam rangka mewujudkan kemaslahatan bagi manusia.

Sementara dalam peringkat *hajiyyat*, ijtihad Ali ibn Abi Thalib dalam hal-hal yang berhubungan dengan pemeliharaan terhadap jiwa seseorang adalah dengan maksud untuk menghindari kesulitan hidup bagi manusia. Menurut Ali ibn Abi Thalib tersebut (Jiy, 1996a: 420 & 260 & al-Thusi, t.th: 256), seseorang dibolehkan untuk melakukan buruan terhadap binatang dalam rangka memenuhi kebutuhan hidupnya. Persyaratan kebolehan itu sama dengan syarat yang juga berlaku terhadap penyembelihan. Di antara persyaratannya adalah dilakukan oleh seorang muslim dan menyebut nama Allah SWT "*bismillah*" ketika menyembelih atau melepaskan hewan buruannya. Sehingga sembelihan dan buruan orang Majusi pada dasarnya adalah haram untuk dimakan, karena mereka tidak tergolong kepada Ahlul Kitab yang disebut dalam al-Qur'an (QS. 2: 173, QS. 5: 3, 4, dan 5, serta QS. 6: 145). Akan tetapi Ali memandang makruh hasil buruan (binatang laut maupun darat) yang dilakukan oleh orang Majusi tersebut, baik yang dilakukan dengan pedang maupun dengan binatang buruan.

Adanya ketentuan ini, bila dilihat dari pendekatan *maqasid al-shari'ah* akan tampak bahwa Ali ibn Abi Thalib memandang begitu pentingnya memelihara jiwa seseorang dalam rangka memenuhi kebutuhan hidupnya. Lebih lanjut kemakruhan hasil buruan orang Majusi, menurut hemat penulis disebabkan bahwa buruan tidaklah persis sama dengan sembelihan yang dilakukan tanpa menyebut nama Allah swt.

Sedangkan dalam peringkat *tahjiyyat* pada *maqasid al-shari'ah* dalam rangka menjaga kemaslahatan jiwa bagi manusia, seseorang diatur dan ditetapkan tentang tata cara makan dan minum bagi mereka. Adanya ketentuan ini hanyalah bersifat penyempurna bagi seseorang dalam hal yang berhubungan dengan sopan santun dan tata krama. Sehingga sama sekali tidak mengancam eksistensi kehidupan manusia atau akan mempersulit kehidupannya. Dalam keadaan tertentu, Ali ibn Abi Thalib (Jiy, 1996a: 100) memandang boleh bagi seseorang minum dalam keadaan berdiri. Sebagaimana riwayat berikut ini:

كان علي كرم الله وجهه لا يرى بأسا بالشرب قائما, فقد أتى بكوز ماء فأخذ منه حفنة واحدة فمسح بها وجهه ويديه ورأسه ورجليه, ثم قام فشرب فضله وهو قائم ثم قال: ((إنا ناسا يكرهون الشرب قائما وإن رسول الله شرب قائما)).

Artinya: *Ali ibn Abi Thalib k.w. memandang tidak apa-apa (boleh) minum dalam keadaan berdiri. Karena ia pernah disuguhi secangkir air, lalu diambilnya dengan satu telapak tangan, kemudian diusapkannya kepada wajah, tangan, rambut, dan kakinya. Lalu berdiri dan meminum sisa air itu dalam keadaan berdiri tersebut dan berkata: Sesungguhnya manusia membenci minum dalam keadaan berdiri, padahal Rasulullah SAW pernah minum dalam keadaan berdiri.*

Demikianlah pandangan dan cara yang dilakukan Ali dalam hal seseorang minum dalam keadaan berdiri. Menurut hemat penulis, kebolehan ini agaknya sesuai dengan situasi dan kondisi yang melatarbelakanginya serta kultur yang berlaku bagi masyarakat setempat. Karena hal ini hanyalah bersifat etika dan kesopanan saja bagi seseorang dalam memenuhi kebutuhan hidupnya.

Kemaslahatan akal

Untuk menjaga dan memelihara kemaslahatan akal bagi seseorang, pada berbagai kesempatan dalam sisi-sisi kehidupannya, Ali ibn Abi Thalib mengeluarkan fatwa dan putusan hukum sebagai hasil ijtihad yang telah dilakukannya dalam rangka memelihara kemaslahatan akal seseorang tersebut. Ijtihad-ijtihad itu bila dihubungkan dengan pendekatan *maqasid al-shari'ah*, maka dapat dikelompokkan kepada *daruriyyat* dan *hajiyyat* sesuai dengan tingkat kebutuhan dan kepentingannya.

Ali ibn Abi Thalib (Jiy, 1996a: 97-98, al-Thusi, t.th: 60, Muhammad, 1988:101 & al-Mahmashani, 1984: 21), pada peringkat *daruriyyat* telah berijtihad bahwa wajibnya had meminum minuman *khamr* sebanyak 80 kali dera bagi pelakunya, baik sedikit maupun banyak. Sementara pada zaman Nabi SAW, Abu Bakar, dan sebagian zaman Umar had meminum *khamr* hanyalah 40 kali dera.

Adanya ketentuan ini menurut Ali adalah untuk menjaga dan memelihara akal seseorang agar tidak terancam eksistensi akalnya. Sebab akal-lah yang membedakan manusia dengan makhluk lainnya sekaligus akal juga yang menjadikan manusia sebagai khalifah di atas bumi. Oleh karena itu, tidak berfungsi dan hilangnya akal seseorang akan bisa mengakibatkan timpangnya kehidupan manusia serta dapat menimbulkan kerusakan di atas bumi.

Ketentuan 80 kali dera tersebut ditetapkan oleh Ali berdasarkan qiyas kepada *had qadhaf* (menuduh berzina) dan didasari juga kepada *sadd al-dhari'ah*. Sebab menurut Ali, sebagaimana riwayat yang diungkapkan oleh Imam Malik (Malik, 1989: 562);

حَدَّثَنِي عَنْ مَالِكٍ عَنْ ثَوْرِ بْنِ زَيْدٍ الدَّيْلِيِّ أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ اسْتَشَارَ فِي الْخَمْرِ
يَشْرِبُهَا الرَّجُلُ فَقَالَ لَهُ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ نَرَى أَنْ تَجْلِدَهُ ثَمَانِينَ فَإِنَّهُ إِذَا شَرِبَ
سَكِرَ وَإِذَا سَكِرَ هَدَى وَإِذَا هَدَى افْتَرَى

Artinya: *Diriwayatkan dari Malik, Thaur ibn Zaid al-Dailiy bahwa Umar ibn Khattab meminta pendapat sahabat tentang ketentuan hukuman bagi peminum khamr. Ali berpendapat bahwa hukumannya adalah 80 kali dera. Karena apabila seseorang meminum khamr maka ia akan mabuk, apabila ia mabuk akalnya akan hilang, dan apabila akalnya hilang ia akan mengigau.*

Menurut Ali ibn Abi Thalib atas dasar qiyas, orang yang mengigau pembicaraannya tidak akan terkontrol, untuk itu hukumannya sama dengan *hadd qadhaf* (orang yang menuduh berzina) yakni 80 kali dera. Begitu juga atas dasar *sadd al-dhari'ah*, agar peminum *khamr* tidak terjebak kepada perbuatan *qadhaf*, maka perlu dicegah perbuatan tersebut dengan memberi sanksi baginya. Berdasarkan qiyas dan *sadd al-dhari'ah* inilah, ditetapkan bahwa hukuman bagi peminum *khamr* adalah sebanyak 80 kali dera. Ketentuan seperti ini berlaku sampai akhir hayatnya. Sehingga Ali mengatakan; hukuman bagi peminum *khamr* adalah 80 kali dera, baik sedikit maupun banyak.

Di samping itu, untuk lebih menjaga eksistensi akal manusia ini, Ali juga berijtihad (Jiy, 1996a: 95-98) bahwa cakupan makna *khamr* sangatlah luas, sehingga ia mengatakan bahwa *khamr* adalah suatu nama yang meliputi segala sesuatu yang mengakibatkan mabuk dan tertutupnya akal, baik berasal dari anggur, korma, madu lebah, maupun yang lainnya. Untuk itu dalam suatu riwayat, Ali pernah mengatakan hukuman bagi peminum *nabidh* (kurma yang diproses menjadi minuman keras) adalah 80 kali dera.

Dalam kesempatan lain, Ali juga pernah berijtihad dengan memerintahkan untuk membakar suatu tempat atau perkampungan yang terkenal dengan perdagangan *khamr* di dalamnya. Karena dengan tindakan tersebut diharapkan dapat mencegah tersebar luasnya *khamr* yang dijadikan sebagai barang komoditi di tempat itu (Jiy, 1996a: 95-98). Berdasarkan sebuah riwayat, sebagaimana yang diungkapkan oleh Abu Ubaid (Jiy, 1996c: 95-98 & Salam, 1986: 105) dalam kitabnya *al-Amwal* bahwasanya Ali memandang ke arah suatu perkampungan yang bernama Zararah, kemudian ia bertanya: "Kampung apa ini?", mereka

yang berada di sekitarnya menjawab: "Ini sebuah perkampungan yang bernama Zararah, di situ *khamr* dikumpulkan dan diperjualbelikan". Kemudian Ali bertanya lagi: "Mana jalan untuk menuju ke sana?", mereka menjawab: "Babul Jisri (Pintu Jembatan)", kemudian seseorang berkata: "Wahai Amirul Mukminin, akan kami sediakan kapal air yang dapat membawamu ke tempat itu", Ali menjawab: "Itu sama saja dengan menghina (manusia), kita tidak perlu menghina (sesama), mari kita berangkat ke Babul Jisri (Pintu Jembatan). Maka berjalanlah Ali hingga sampai ke tempat yang dituju, lalu berkata: "Cari api dan bakarlah tempat itu, karena sesungguhnya kejahatan saling memakan satu sama lain". Menurut riwayat lain bahwa perkampungan itu terbakar dari kedua sisi Baratnya hingga mencapai kebun Khuwastabi Jabrauna.

Tindakan ini dilakukan oleh Ali, tentu dengan maksud untuk lebih menjaga eksistensi akal manusia secara universal. Supaya perbuatan yang dilakukan oleh sekelompok orang tidak akan merugikan kepada orang yang lebih banyak, meskipun menimbulkan kemudharatan bagi penduduk perkampungan Zararah itu. Tindakan preventif Ali seperti ini sejalan dengan prinsip dan ruh syariat yang terdapat dalam al-Qur'an dan Sunnah yang lebih lanjut dijabarkan oleh ulama ushul dalam kaidah fikihiyah yang berbunyi:

الضرر يزال (al-Zarqa, 1996: 179 & al-Nadwi, 1986: 252)

Artinya: Kemudharatan itu harus dihilangkan/dilenyapkan.

الضرر يدفع بقدر الامكان (al-Zarqa, 1996: 207)

Artinya: Kemudharatan itu harus dicegah sedapat mungkin.

إذا تعارض مفسدتان روعي أعظمهما ضررا بارتكاب أخفهما

(al-Zarqa, 1996: 201 & al-Nadwi, 1986: 276)

Artinya: *Apabila bertemu dua mafsadah (kemudharatan), maka yang lebih besar kemudharatannya harus diutamakan dengan mengorbankan yang lebih ringan kemudharatannya.*

الضرر الخاص لدفع الضرر العام (al-Zarqa, 1996: 197 & al-Nadwi, 1986: 385)

Artinya: *Ditanggihkan kemudharatan yang bersifat khusus untuk menolak kemudharatan yang bersifat umum.*

Atas dasar kaidah-kaidah fikihiyah di atas menyelamatkan kemaslahatan yang lebih besar dalam rangka memelihara dan menjaga eksistensi akal manusia secara universal lebih utama dari pada menyelamatkan perkampungan Zararah itu. Karena tersebar luasnya *khamr* dari tempat itu yang dijadikan sebagai barang komoditi untuk diperjualbelikan, merupakan kemudharatan yang lebih besar dari pada kemudharatan yang akan ditimbulkan oleh akibat pembakaran itu.

Dalam peringkat *hajiyyat*, ijtihad Ali ibn Abi Thalib dalam hal-hal yang berhubungan dengan pemeliharaan terhadap eksistensi akal manusia adalah dengan maksud untuk menghindari kesulitan hidup bagi diri seseorang dalam kaitannya dengan pengembangan ilmu pengetahuan. Menurut Ali ibn Abi Thalib sebagaimana wasiatnya kepada Kumail ibn Ziyad (Jiy, 1996a: 468-469) dengan ungkapan:

قال علي بن أبي طالب : يا كميل بن زياد , القلوب أوعية فخيرها أوعاها , احفظ ما أقول لك , الناس ثلاثة : فعالم وباني , و متعلم على سبيل نجاة , وهمج رعا ع أتباع كل ناعق يميلون مع كل ريح , ولم يستضيئوا بنور العلم , ولم يلجأوا إلى ركن وثيق. العلم خير من المال , العلم يحرسك وأنت تحرس المال , العلم يزكو على العمل , والمال تنقصه النفقة , ومحبة العالم دين يدان به , العلم يكسب العالم الطاعة في حياته و جميل الأحذوثة بعد موته , وصناعة المال تزول بزواله , مات خزان الأموال وهم أحياء , والعلماء باقون ما بقي الدهر , أعيانهم مفقودة وأمثالهم في القلوب موجودة.

Artinya: *Ali ibn Abi Thalib berkata: Hai Kumail ibn Ziyad, sesungguhnya hati itu ibarat kantong-kantong, sebaik-baik hati adalah hati yang senantiasa sadar dan siap menerima pengisian. Untuk itu, ingatlah perkataanku ini. Manusia terbagi kepada tiga golongan: ahli ilmu yang religius, penuntut ilmu yang mencari kebahagiaan, dan orang bodoh yang mudah mengikuti siapa saja (mereka tidak menerangi jalan mereka dengan ilmu dan tidak berpegang teguh kepada pegangan yang kuat). Ilmu lebih baik dari pada harta. Dengan ilmu kamu akan terpelihara, sedangkan harta kamu yang akan memeliharanya. Ilmu akan mendapat menyucikan amalan, sedangkan harta akan berkurang dengan pembelanjaan. Begitu juga mencintai ahli ilmu adalah suatu kehormatan. Dengan ilmu seseorang akan*

memperoleh ketaatan dalam hidupnya dan ucapan-ucapan baik setelah ia meninggal, sedangkan perbuatan mencari harta akan lenyap dengan lenyapnya harta. Bagi pengumpul harta hatinya akan mati, sedangkan jasadnya masih tetap hidup. Namun ulama (ahli ilmu) senantiasa hidup sepanjang masa. Sekalipun jasad ulama (ahli ilmu) tersebut telah tiada, namun ajaran-ajaran mereka tetap hidup di hati manusia.

Demikianlah anjuran Ali ibn Abi Thalib agar manusia senantiasa mempelajari dan mendalami ilmu pengetahuan. Sebab dengan ilmu seseorang akan terpelihara dalam hidup di dunia ini. Dengan ilmu juga orang akan dapat menyempurnakan dan menyucikan amalan-amalan yang diperintahkan oleh Allah SWT kepadanya. Namun demikian pengabaian terhadap hal ini tidaklah merusak akal manusia secara langsung, akan tetapi hanyalah akan mempersulit diri seseorang tersebut dalam kehidupan dunia ini.

Kemaslahatan keturunan/nasab

Untuk mewujudkan kemaslahatan keturunan/nasab bagi seseorang, pada berbagai kesempatan yang ada, Ali ibn Abi Thalib telah berfatwa dan mengeluarkan putusan hukum sebagai hasil ijtihad yang telah dilakukannya demi menjaga dan memelihara kemaslahatan keturunan/nasab seseorang tersebut. Ijtihad-ijtihad itu bila dihubungkan dengan pendekatan *maqasid al-shari'ah*, maka dapat dikelompokkan menjadi tiga peringkat sesuai dengan tingkat kebutuhan dan kepentingannya, yaitu *daruriyyat*, *hajiyyat*, dan *tahjiniyyat*.

Pada peringkat *daruriyyat*, Ali ibn Abi Thalib (Jiy, 1996a: 580-586) memandang bahwa nikah sangat dianjurkan dan disyariatkan dalam Islam. Sebab nikah merupakan sarana dan wadah yang sah untuk tetap melanjutkan keturunan umat manusia di atas bumi. Oleh karena itu, perbuatan zina sangat dilarang dalam Islam dengan larangan yang sangat tegas dan keras. Terjadinya perzinaan akan dapat mengacaukan dan mengancam eksistensi keturunan, begitu juga perbuatan *sihaq* (homoseks sesama wanita/lesbian) dan *liwat* (homoseks sesama pria/sodomi). Untuk itu adanya pernikahan diharapkan lahirnya anak yang memiliki nasab kepada seseorang tertentu. Keberadaan nasab seseorang kepada orang tertentu, dalam pandangan hukum Islam membawa konsekuensi dan dampak hukum yang banyak dalam kehidupan beragama. Dalam hal penentuan nasab seseorang, Ali sangat berhati-hati dalam mengeluarkan ijtihadnya. Hal ini terlihat dari pemikiran fikihnya dalam menentukan minimal masa kehamilan seorang perempuan. Kajian ini pada akhirnya dalam kajian fikih dikenal dengan istilah "*aqal muddah al-haml*". Imam Malik (Malik, 1989: 548) dalam kitabnya mengemukakan;

حَدَّثَنِي مَالِكٌ أَنَّهُ بَلَغَهُ أَنَّ عُثْمَانَ بْنَ عَفَّانَ أُتِيَ بِامْرَأَةٍ قَدْ وُلِدَتْ فِي سِتَّةِ أَشْهُرٍ فَأَمَرَ بِهَا أَنْ تُرْجَمَ فَقَالَ لَهُ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ لَيْسَ ذَلِكَ عَلَيْهَا إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى يَقُولُ فِي كِتَابِهِ (وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا) وَقَالَ (وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ) فَالْحَمْلُ يَكُونُ سِتَّةَ أَشْهُرٍ فَلَمَّا رَجِمَ عَلَيْهَا فَبَعَثَ عُثْمَانُ بْنُ عَفَّانَ فِي أَثَرِهَا فَوَجَدَهَا قَدْ رُجِمَتْ

Artinya: *Diriwayatkan dari Malik bahwa Usman ibn Affan menghadapi kasus wanita yang melahirkan kandungannya setelah enam bulan. Usman memerintahkan untuk merajam wanita tersebut. Namun Ali ibn Abi Thalib berkata kepadanya: Tidak ada hukuman rajam bagi wanita itu. Karena Allah swt. berfirman dalam al-Qur'an (ibunya telah mengandung sampai menyapihnya adalah tiga puluh bulan) dan firman Allah swt. dalam surat yang lain (para ibu hendaklah menyusukan anaknya selama dua tahun penuh, yaitu bagi yang ingin menyempurnakan penyusuan). Oleh karena itu, masa kehamilan tersebut adalah enam bulan, sehingga tidak ada hukuman rajam bagi wanita itu. Kemudian Usman pergi ke tempat wanita itu, namun ia mendapati wanita itu telah dijatuhi hukuman rajam.*

Adapun menurut riwayat lain (al-Thaba'i, 1991: 205, al-Zuhaili, 1991: 33-34 dan 364, Jiy, 1996a: 253 dan 316 & Muhammad, 1988: 43) dijelaskan juga bahwa pemikiran Ali tentang kasus ini, berawal dari sebuah kisah seorang wanita yang melahirkan anaknya setelah enam bulan usia perkawinannya. Melihat kondisi ini, maka suaminya terkejut dan tercengang, sehingga ia menyangka bahwa isterinya itu berkemungkinan telah berzina sebelumnya. Lalu diajukanlah masalah ini kepada khalifah Usman (menurut riwayat lain khalifah Umar). Setelah itu khalifah menemui wanita tersebut dan memintanya untuk menghadap di hadapannya. Ketika wanita itu akan menghadap, ia sempat menangis dan berucap kepada saudara perempuannya. Demi Allah, tidak ada seorang laki-laki pun yang menggauliku kecuali suamiku. Biarlah Allah memutuskan apa yang dikehendaki-Nya atas diriku. Sesampai di hadapan khalifah, ia menceritakan dengan sebenarnya kondisi kehamilan yang enam bulan itu. Maka khalifah Usman memerintahkan untuk merajamnya sebagai hukuman bagi orang yang berzina.

Putusan yang diberikan Usman tersebut, sempat sampai didengar oleh Ali, dan Ali segera untuk menemui khalifah dan bertanya: "Apa yang engkau perbuat atas wanita itu?". Usman menjawab: "Dia melahirkan anaknya setelah enam bulan masa perkawinannya, apakah

“mungkin hal itu terjadi?”. Kemudian Ali bertanya kembali: “Apakah engkau tidak pernah membaca al-Qur’an?”. Usman menjawab: “Tentu..... aku selalu membacanya”. Kemudian Ali bertanya kembali: “Apakah engkau tidak pernah mendengar firman Allah yang berbunyi;

وحمله وفصاله ثلاثون شهرا (الأحقاف : 15)

Artinya: *Mengandungnya sampai menyapihnya adalah tiga puluh bulan.*

والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين لمن أراد أن يتم الرضاعة (البقرة :

(233

Artinya: *Para ibu hendaklah menyusukan anaknya selama dua tahun penuh, yaitu bagi yang ingin menyempurnakan penyusuan.*

Atas dasar dua ayat itu, Ali bertanya: “Bukankah akan engkau dapati masa yang tersisa yaitu enam bulan untuk masa kehamilan?” Usman menyadari kekeliruannya seraya berkata: “Demi Allah, aku tidak berpikir sejauh itu. Kalau begitu aku harus membebaskan wanita tersebut”. Sehingga hukuman rajam yang akan diterapkan kepadanya tidak jadi untuk dilaksanakan. Namun amat disayangkan, Usman mendapati wanita itu telah terlanjur dijatuhi hukuman rajam.

Berdasarkan kasus di atas, terlihat begitu cemerlangnya pandangan dan pemahaman Ali tentang masa minimal kehamilan seorang perempuan dengan cara menggabungkan dua kandungan ayat al-Qur’an. Lebih lanjut, pendapat dan ijtihadnya ini bila dilihat dari pendekatan *maqasid al-shari'ah* memperlihatkan begitu pentingnya untuk menentukan nasab seseorang. Sebab ketidakjelasan nasab seseorang akan dapat mengancam eksistensi keturunan umat manusia. Sebagaimana dimaklumi, menjaga dan memelihara eksistensi keturunan dalam Islam merupakan salah satu aspek yang esensial dan *daruriyyat*. Untuk itu, menurut pandangan Ali, kecerobohan dan ketidakhati-hatian dalam menentukan minimal masa kehamilan seseorang dapat berakibat fatal dalam penentuan nasab seseorang dan eksistensi hidup mereka di dunia.

Dalam peringkat *hajiyyat*, Ali ibn Abi Thalib berijtihad dalam hal-hal yang berhubungan dengan pemeliharaan keturunan dengan maksud untuk menghindari kesulitan dan menolak kemudharatan bagi manusia. Menurut Ali, demi tercapainya tujuan pernikahan yang *mawaddah*

dan *rahmah*, jika dalam perjalanan rumah tangga tersebut seringkali terjadi ketidakharmonisan hubungan suami isteri, maka seorang suami diberi hak *thalak* sebagai jalan keluar untuk menjaga hubungan sesama manusia. Kendati perbuatan *thalak* tersebut dalam pandangan Ali ibn Abi Thalib (Jiy, 1996a: 430) merupakan suatu perbuatan buruk yang amat dibenci. Sebagaimana ungkapannya dalam riwayat berikut ini:

قال: إن الطلاق قبيح أكرهه

Artinya: *Ali ibn Abi Thalib berkata: Sesungguhnya thalak adalah perbuatan yang buruk yang sangat aku benci.*

Kebenciannya terhadap perbuatan *thalak* tersebut, terlihat juga dalam perkataannya sendiri ketika Ali menasehati manusia agar tidak mau dikawini oleh Hasan (putranya) dengan ucapan:

فقال: يا أهل العرق ويا أهل الكوفة, لا تزوجوا حسنا فإنه رجل مطلق.

Artinya: *Ali ibn Abi Thalib berkata: Hai penduduk Irak dan Kufah, jangan mau dikawini oleh Hasan karena ia seorang laki-laki yang suka menceraikan isterinya.*

Sedangkan dalam peringkat *tahsin* pada *maqasid al-shari'ah* dalam rangka menjaga kemaslahatan keturunan/nasab, Ali ibn Abi Thalib membolehkan seseorang untuk melihat wanita yang dipinangnya dalam rangka mengetahui kecantikan dan segala sesuatu yang membuatnya tertarik dengan wanita itu (Jiy, 1996a: 579). Hal ini terlihat dari ungkapannya kepada Umar, ketika Umar hendak meminang (*khitbah*) anak perempuannya Umi Kalsum;

فقال علي: ((إنما صغيرة فانظر إليها))

Artinya: *Lalu Ali ibn Abi Thalib berkata: Sesungguhnya ia (Umi Kalsum) masih kecil, untuk itu lihatlah ia terlebih dahulu.*

Adanya ketentuan *khitbah* ini menurut hemat penulis bila dihubungkan dengan pendekatan *maqasid al-shari'ah* hanyalah bersifat pelengkap dan penyempurna bagi seseorang dalam rangka memelihara dan menjaga eksistensi keturunan mereka melalui pencapaian tujuan pernikahan secara optimal. Pengabaian terhadap ketentuan ini sama sekali tidak mengancam eksistensi keturunan dan tidak pula mempersulit orang yang melakukan pernikahan.

Kemaslahatan harta

Dalam berbagai kesempatan yang ada, Ali ibn Abi Thalib banyak mengeluarkan fatwa dan putusan hukum sebagai hasil ijtihad yang telah dilakukannya dalam rangka memelihara kemaslahatan harta seseorang. Ijtihad-ijtihad tersebut bila dihubungkan dengan pendekatan *maqasid al-shari'ah*, maka dapat dikelompokkan menjadi tiga peringkat sesuai dengan tingkat kebutuhan dan kepentingannya, yaitu *darusiyat*, *hajiyyat*, dan *tahjiniyyat*.

Pada peringkat *darusiyat* Ali ibn Abi Thalib (Jiy, 1996a: 328-331) memandang bahwa seseorang tidak dikenai *had* pencurian apabila dalam keadaan terpaksa melakukan pencurian demi sekedar untuk memenuhi kebutuhan hidupnya. Ali mengatakan:

قال علي كرم الله وجهه: ((لا قطع في عام سنة))

Artinya: *Ali ibn Abi Thalib k.w berkata: "Tidak diberlakukan hukuman potongan tangan pada tahun sannah (masa panceklik/kekeringan).*

Begitu juga dalam pandangan Ali ibn Abi Thalib (Jiy, 1996a: 331 & al-Mahmashani, 1984: 229), apabila seseorang telah berulang kali melakukan pencurian setelah dipotong sebelah tangan dan sebelah kakinya, kali ketiganya orang tersebut hanya dipenjarakan saja. Berbeda dengan sahabat lain (Abu Bakar, Umar ibn Khattab, Usman ibn Affan, dan Umar ibn Abdul Aziz), mereka menerapkan hukuman potong tangan kiri terhadap pencurian ketiga, potong kaki kanan pada pencurian keempat kalinya. Sedangkan pada pencurian kali kelimanya, Abu Bakar dan Umar men-*ta'zir* dan memenjarakannya, sedangkan Usman dan Umar ibn Abdul Aziz membunuh mereka. Terhadap kasus ini, Ali mengatakan sebagaimana riwayat berikut:

فقال: ((إني أستحي من الله أن أقطع يده فبأي شيء يأكل, أو أقطع رجله فعلى أي شيء يعتمد))

Artinya: *Lalu Ali ibn Abi Thalib berkata: "Sesungguhnya aku malu pada Allah untuk memotong tangannya lagi, karena dengan apa ia akan makan. Atau pun memotong kakinya yang satu lagi, karena dengan apa ia akan berdiri.*

Berdasarkan ungkapannya itu, Ali ibn Abi Thalib hanya menerapkan hukuman pukulan dan memenjarakannya saja. Bahkan menurut suatu riwayat, ijtihad Ali dalam kasus seperti

ini, disepakati dan dipegangi oleh sahabat lainnya seperti Umar ibn Khattab, kendati sebelumnya ia berbeda pendapat dengan Ali. Hal ini berawal dari keinginan Umar untuk menerapkan hukuman potongan tangan juga bagi pencurian yang ketiga kalinya. Sebelum dilaksanakan, Ali melarang Umar dengan ungkapannya sebagaimana riwayat berikut:

فقال له علي بن أبي طالب: لا تفعل, إنما عليه يد ورجل

Artinya: *Lalu Ali ibn Abi Thalib berkata: Jangan lakukan, karena ia hanya memiliki satu tangan dan satu kaki saja lagi.*

Kemudian Ali membacakan ayat al-Qur'an yang berbunyi:

إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا
أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض (المائدة : 33)

Artinya: *Sesungguhnya pembalasan terhadap orang-orang yang memerangi Allah dan Rasul-Nya dan membuat kerusakan di muka bumi, hanyalah mereka dibunuh, disalib, dipotong tangan dan kaki mereka dengan bertimbal balik, atau dibuang dari negeri (tempat kediamannya).*

Atas dasar ayat itu, maka tidaklah pantas memotong kakinya, karena membuat ia tidak bisa berjalan lagi, begitu juga tangannya, karena membuat ia tidak bisa makan lagi dengan tangan itu. Untuk itu hukuman yang akan diterapkan baginya adalah hukuman *ta'zir* atau dipenjarakan. Maka dalam hal ini, Ali hanya memilih untuk memenjarakannya saja (Jiy, 1996a: 332). Bahkan menurut riwayat lain, Ali memenjarakan orang tersebut sampai meninggal dunia (al-Mahmashani, 1984: 229).

Lebih lanjut ijtihad Ali dalam dua kasus ini, bila dilihat dari pendekatan *maqasid al-shari'ah* terkesan adanya perbenturan antara satu kemaslahatan dengan kemaslahatan lain. Pencurian yang dilakukan karena terpaksa demi menjaga dan mempertahankan hidup/nyawa seseorang lebih utama dibandingkan dengan memelihara harta orang lain. Begitu juga pemeliharaan terhadap tangan dan kaki seseorang untuk mencari nafkah dan kehidupan mereka dalam rangka memenuhi kemaslahatan jiwa mereka, lebih diutamakan dari pada menerapkan hukuman potong lagi baginya dalam rangka memelihara kemaslahatan harta orang lain. Sebab pemeliharaan terhadap kemaslahatan jiwa berada pada skala prioritas dan urutan yang lebih utama dari pada kemaslahatan harta.

Sikap yang dilakukan oleh Ali itu, agaknya sejalan dengan prinsip dan ruh syariat yang terdapat dalam al-Qur'an dan Sunnah yang lebih lanjut dijabarkan oleh ulama ushul dalam kaidah fikihyah yang berbunyi:

إذا تعارض مفسدتان روعي أعظمهما ضررا بارتكاب أخفهما

(al-Zarqa, 1996: 201 & al-Nadwi, 1986: 276)

Artinya: *Apabila bertemu dua mafsadah (kemudharatan), maka yang lebih besar kemudharatannya harus diutamakan dengan mengorbankan yang lebih ringan kemudharatannya.*

الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف (al-Zarqa, 1996: 199 & al-Nadwi, 1986: 276)

Artinya: *Kemudharatan yang lebih kuat harus dihilangkan dengan mengorbankan kemudharatan yang lebih kecil.*

إذا اجتمع ضرران أسقط الأ صغر للأكبر (al-Zarqa, 1996: 168)

Artinya: *Apabila berkumpul dua kemudharatan pada suatu waktu, maka digugurkan kemudharatan yang lebih kecil demi mempertahankan kemudharatan yang lebih besar.*

Dalam peringkat *hajiyyat*, Ali ibn Abi Thalib berijtihad dalam hal-hal yang berhubungan dengan pemeliharaan harta seseorang dengan maksud untuk menghindari kesulitan bagi mereka. Dalam hal ini, seseorang dibolehkan untuk melakukan berbagai macam pola dan bentuk jual beli yang sesuai dengan perkembangan zaman dan kebutuhan manusia. Selama tidak bertentangan dengan ruh dan jiwa syariah serta prinsip-prinsip akad dalam ekonomi Islam. Untuk itu, Ali ibn Abi Thalib membolehkan jual beli dengan cara *salam* dengan syarat adanya kepastian waktu penyerahan barang yang dibeli itu. Begitu juga, adanya hak *khiyar* bagi seseorang dalam melakukan transaksi sesama mereka, sebagaimana ungkapannya (Jiy, 1996a: 247):

قال علي: ((المسلمون عند شروطهم))

Artinya: *Ali ibn Abi Thalib berkata: Kaum muslimin itu sesuai dengan persyaratan yang mereka tetapkan.*

Berdasarkan ungkapan Ali ibn Abi Thalib di atas dipahami bahwa persyaratan yang ditetapkan sesama kaum muslimin dalam jual beli dapat berwujud dalam bentuk adanya hak *khiyar* padanya. Untuk itu adanya ketentuan ini dalam jual beli diharapkan manusia

secara mudah dapat melakukan transaksi sesama mereka, serta terhindar dari kesulitan dan kesempitan dalam bertransaksi tersebut.

Sedangkan dalam peringkat *tahjiniyyat* pada *maqasid al-shari'ah* dalam rangka menjaga kemaslahatan harta bagi manusia, seseorang diatur dan ditetapkan tentang tata cara pemilikan harta yang sesuai dengan etika muamalah dalam Islam. Pengabaian terhadap etika ini sama sekali tidaklah mengancam eksistensi harta manusia atau akan mempersulit kehidupan mereka. Untuk itu menurut Ali ibn Abi Thalib (Jiy, 1996a: 474 & al-Thusi, t.th: 155), seseorang tidak dibolehkan melakukan jual beli yang diwarnai oleh unsur *gharar* (penipuan), sebagaimana riwayat berikut ini:

كان علي رضي الله عنه ينهى عن بيع الغرر

Artinya: *Ali ibn Abi Thalib melarang jual beli yang mengandung penipuan.*

Kendati ketentuan dan aturan ini hanya berkaitan dengan etika, akan tetapi ketentuan tersebut turut berpengaruh dan berkaitan dengan kesahan jual beli pada peringkat sebelumnya.

Penutup

Demikian bahasan dan uraian tentang ijtihad yang dilakukan oleh Ali ibn Abi Thalib dalam memutuskan dan menetapkan hukum terhadap berbagai persoalan yang ada jika dilihat dan dihubungkan dengan pendekatan dan penerapan *maqasid al-shari'ah* (tujuan pensyariatian hukum dalam Islam). Diharapkan ketajaman dan kejelian Ali dalam berijtihad tersebut dapat dijadikan sebagai dasar dan landasan bagi ulama/mujtahid hari ini dalam menyelesaikan problematika hukum yang muncul di tengah masyarakat melalui pemahaman yang mendalam tentang pendekatan dan penerapan *maqasid al-shari'ah* (tujuan pensyariatian hukum dalam Islam).

Daftar pustaka

- Hanbal, Imam Ahmad ibn. *Musnad Ahmad ibn Hanbal*. Beirut: Da' al-Fikr, 1994.
Al-Jauziyyah, Ibn Qayyim. *Ilam al-Muwaqin an Rabb al-'Alamin*. Beirut: Da' al-Jail, 1977.
Jiy, Muhammad Ruwas Qal'ah. *Mausu'ah Fikih Imam Ali*. Damaskus: Da' al-Fikr, 1996a.
Jiy, Muhammad Ruwas Qal'ah. *Mausu'ah Fikih Uthman ibn Affan*. Damaskus: Da' al-Nafa'is, 1996b.

- Jiy, Muhammad Ruwas Qal'ah. *Mausu'ah Fiqh Zaid ibn Thabit*. Damaskus: Dar al-Nafa'is, 1996c.
- Malik, Imam. *al-Muwatth' li al-Imam Malik ibn Anas*. Beirut: Dar al-Fikr, 1989.
- Al-Mahmashani, Subhi Rajib. *Turath al-Khulafa' al-Rashidin fi al-Fikih wa al-Qadha'*. Beirut: Dar al-'Ilm li al-Mulayin, 1984.
- Muhammad, Muhammad Abdur Rahim. *al-Madkhal ila Fikih al-Imam Ali r.a*. Kairo: Dar al-Hadith, 1988.
- Al-Nadwi, Ali Ahmad. *al-Qawa'id al-Fiqhiyyah*. Damaskus: Dar al-Qalam, 1986.
- Salam, Abu Ubaid al-Qasim ibn. *Kitab al-Amwal*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1986.
- Al-Thaba'i, Muhammad Husein al-Thaba. *al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. Beirut: Muassasah al-'Alami li al-Matbu'at, 1991.
- Al-Thusi, Abu Ja'far Muhammad ibn Husain ibn Ali. *al-Mabsut fi Fiqh al-Imamiyah*. t.tmp: al-Maktbah al-Murtadhiyyah, t.th.
- Al-Zarqa, Ahmad ibn Syaikh Muhammad. *Sharh al-Qawa'id al-Fiqhiyyah*. Damaskus: Dar al-Qalam, 1996.
- Al-Zuhaili, Wahbah. *al-Tafsir al-Munir fi Aqidah wa al-Shari'ah wa al-Minhaj*. Beirut: Dar al-Fikr, 1991.

Paradigma usul fikih multikultural di Indonesia

Moh Dahlan

STAIN Bengkulu

Email: drdahlan@yahoo.co.id

This study aims to examine how the significance of multicultural paradigm of usul fiqh in social and national life which is diversity. Approach to study uses a paradigm shift in Kuhn's opinion and theoretical framework of this study uses a "static and dynamic multiculturalism" in Baidoeri's opinion. The results of this study indicated that the diversity of life and religion of this nation need paradigms of multicultural opinion to create social and national life which are quiet, peaceful, tolerant as well as mutual respect and cooperation. As the largest Muslim nation, Muslims of Indonesia should have a multicultural paradigm of *usul fiqh* to build a fiqh opinion which is tolerant and accommodating towards differences and diversity of socio-culture, politics and religion, rather than monocultural paradigm of usul fiqh that aims to formalize the Islamic jurisprudence that is exclusive and discriminatory.

Keywords: *Paradigm shift; multiculturalism; Usul fiqh; Islamic jurisprudence*

Pendahuluan

Hasil penelitian Thomas Santoso menunjukkan bahwa salah satu penyebab konflik terbuka antar agama di Indonesia adalah adanya paham keagamaan yang eksklusif dan keras (Arifin, 2009:13). Penelitian Thomas Santoso ini memiliki relevansi dengan pandangan Abdurrahman Wahid yang menunjukkan bahwa kelompok garis keras atau Islam transnasional mengancam eksistensi Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Hal tersebut dikarenakan mereka memiliki ideologi diskriminatif yang menganggap setiap Muslim lain yang berbeda dari mereka sebagai kurang Islami, atau bahkan kafir dan murtad. Mereka juga melakukan infiltrasi ke masjid-masjid, lembaga pendidikan, instansi pemerintah maupun swasta dan ormas moderat, terutama Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama (NU), untuk menjadikannya keras

dan kaku. Mereka berambisi menguasai Muhammadiyah dan NU karena dua ormas besar ini merupakan penghalang agenda politik mereka (Wahid, 2011: 146-147).

Untuk mengantisipasi melebarnya paham keagamaan yang eksklusif dan diskriminatif tersebut perlu dirumuskan gagasan baru yang bisa mengantarkan bangsa yang religius ini bisa hidup damai dan toleran (Schumann, 2004: 58) serta saling menghargai di antara sesamanya, terutama kaum Muslim sebagai mayoritas. Gagasan baru yang diperlukan bagi kaum Muslim itu adalah pembangunan paradigma ijtihad fikih yang dapat menafsirkan kasus-kasus hukum yang dijelaskan secara rinci dan yang tidak dijelaskan secara rinci dalam al-Qur'an dan Sunnah berkaitan dengan kepentingan kemajemukan hidup masyarakat dan bangsa (Abdullah, 2000: 336). Pembangunan paradigma ijtihad fikih tersebut diyakini penting. Sebab, gagasan-gagasan pembaruan fikih yang dilakukan oleh para ulama usul fikih masa lalu tidak mampu menyelesaikan kasus-kasus hukum fikih seperti status kewarganegaraan Non-Muslim, kaum perempuan dan masalah bentuk negara (An-Na'im, 1990: 84-86). Bahkan hasil-hasil ijtihad ulama usul fikih masa lampau yang telah dibakukan perlu dikritisi kembali dengan melakukan pergeseran paradigma –meminjam istilah Thomas S Khun (1970:147-149) - agar ajaran hukum fikih mampu menjawab berbagai problem kemajemukan masyarakat dan bangsa ini (Minhaji, 2004: 33-34).

Paradigma ijtihad fikih yang dimaksud tersebut adalah paradigma usul fikih multikultural (Kurzman, 2001: 485 dan Barton, 1999: 334). Secara historis, paradigma ijtihad fikih ini pada dasarnya telah digariskan oleh Nabi Muhammad saw dengan meletakkan Sunnah-nya sebagai penafsir dan pelaksana praktis dari ajaran hukum kitab Suci al-Qur'an yang telah berhasil mengakomodir kemajemukan tatanan sosial-budaya dan politik kaum Muslim dan non-Muslim di Madinah, (Rachman, 1995: 209) yang dikenal dengan "Piagam Madinah". Bahkan Piagam Madinah menjadi eksperimen dalam membangun tatanan sosial-politik yang diperintahkan bukan oleh kemauan pribadi, melainkan secara bersama-sama dan berdasarkan kesepakatan warga masyarakat yang majemuk, baik dari segi golongan maupun agama (Rachman, 1995: 590). Eksperimen seperti Piagam Madinah ini juga dilanjutkan oleh Umar bin Khatthab ketika ia harus mengakomodir kepentingan warga masyarakat non-Muslim setempat dan kepentingan kaum Muslim pada kasus harta rampasan perang (An-Na'im, 1990: 28). Demikian juga Utsman bin Affan menetapkan hukum-hukum fikih bukan hanya

berdasarkan bunyi nas, tetapi juga berdasarkan kepentingan kemajemukan sosial-budaya masyarakat (Siry, 1996: 45).

Gagasan-gagasan pembangunan fikih yang dilakukan oleh Nabi dan para sahabatnya menunjukkan arti penting penghargaan dan kerjasama dalam kehidupan sosial-budaya dan politik yang majemuk. Gagasan-gagasan pembangunan fikih ini dapat didukung oleh hasil penelitian Chanchal Kumar (2011: 3) yang menunjukkan bahwa multikulturalisme bukan hanya sebuah pernyataan faktual, tetapi juga mengandung nilai universal, yaitu nilai penghargaan terhadap keragaman budaya dan menempatkan sebuah masyarakat yang berbeda dalam suatu komunitas yang membentuk identitas bersama walaupun mereka tetap mempertahankan asal budayanya. Oleh sebab itu, kajian ini bertujuan menguji bagaimana signifikansi paradigma usul fikih multikultural dalam kehidupan kemasyarakatan dan kebangsaan yang majemuk.

Kerangka teori

Secara harfiah, kata *fiqh* berarti "paham yang mendalam". Jika "paham" dapat digunakan untuk hal-hal yang bersifat lahiriyah, maka fikih berarti paham yang menyampaikan ilmu lahir kepada ilmu batin (Syarifuddin, 2009: 2 dan al-Qardlawi, 2001: 21). Secara istilah, ada sejumlah definisi di kalangan fuqaha' di antaranya: *Pertama*, Amir Syarifuddin menyebutkan bahwa fikih adalah ilmu tentang hukum-hukum *shara'* yang bersifat amaliah yang digali dan ditemukan dari dalil-dalil yang tafsili. *Kedua*, Al-Amidi mengatakan bahwa fikih adalah ilmu tentang seperangkat hukum-hukum *syara'* yang bersifat *furu'siyah* yang berhasil didapatkan melalui penalaran atau *istidlal* (Syarifuddin, 2009: 3-4).

Usul fikih adalah ilmu yang membahas tentang sumber pokok dan metode pengambilan penetapan hukum Islam, sedangkan definisi lainnya menyebutkan bahwa usul fikih adalah ilmu tentang kaidah-kaidah yang membawa kepada usaha merumuskan hukum *syara'* dari dalilnya yang terinci. Untuk menetapkan dan merumuskan pemecahan hukum dari sumber dan dalil al-Qur'an dan Sunnah perlu dilakukan ijtihad, sedangkan ijtihad adalah upaya sungguh-sungguh untuk memahami dan menafsirkan sumber dan dalilnya (Djamil, 1997: 14; Donohue dan Esposito, 1995: 325; Syarifuddin, 2009: 41).

Kata “multikultural” merupakan gabungan dari kata *multy* (banyak) dan *culture* (budaya). Secara sederhana, “multikultural” dapat diartikan sebagai suatu paradigma tentang kesetaraan semua ekspresi budaya (Mustato', 2008). Dalam tradisi keilmuan, multikulturalitas memiliki dua orientasi, yaitu *Pertama*, multikulturalitas statis yang berpandangan mengenai keragaman yang bersifat fragmentatif, sehingga keragaman itu menjadi serpihan budaya yang berjalan sendiri-sendiri sesuai dengan spesifikasi masing-masing. Masing-masing anggota kelompok berupaya mempertahankan identitas-identitas partikularitasnya. *Kedua*, multikulturalitas dinamis yang berpendapat bahwa dalam beragam budaya atau tradisi terjadi interkulturalitas. Identitas baru yang dikonstruksi tidak lagi terkungkung oleh kondisi lokal tertentu, tetapi menekankan kolektifitas identitas lokal dari masing-masing kelompok identitas yang telah mengalami kondisi fragmentasi (Baidoeri, 2009: 13-15).

Problematika kemajemukan hidup bangsa Indonesia

Dalam kehidupan masyarakat yang majemuk telah terjadi tuntutan tersendiri untuk membangun tatanan kehidupan yang rukun, damai, toleran dan saling menghargai. Hal ini didasari oleh beberapa alasan. *Pertama*, secara kodrati, Allah menciptakan manusia dalam keanekaragaman budaya, sehingga pembangunan manusia perlu memperhatikan keanekaragaman budaya tersebut. Dalam konteks Indonesia juga menjadi keharusan bahwa pembangunan manusia Indonesia semestinya berwawasan multikultural, karena negeri ini berdiri tegak di atas keanekaragaman budaya, baik dalam budaya beragama, berpolitik maupun berekonomi. *Kedua*, dalam banyak kasus konflik sosial yang bernuansa SARA (suku, agama, dan ras) pada dasawarsa terakhir ini ditengarai berkaitan erat dengan masalah kebudayaan. Dalam banyak hasil penelitian disebutkan bahwa salah satu penyebab utama munculnya konflik ini adalah akibat lemahnya pemahaman dan pemaknaan tentang konsep kearifan budaya. Menurut al-Qadrie, berbagai konflik sosial di negeri ini disebabkan oleh kurangnya kemauan untuk menerima dan menghargai pendapat, karya dan jerih payah orang lain, kurangnya kesetiakawanan sosial, dan tumbuhnya sikap egois serta kurangnya kepekaan sosial. *Ketiga*, pemahaman terhadap multikulturalitas merupakan kebutuhan bagi bangsa untuk menghadapi tantangan global agar siap menghadapi arus budaya luar dan mampu menyatukan seluruh elemen bangsa yang terdiri dari berbagai macam budaya,

sehingga ancaman disintegrasi dan konflik bangsa dapat dihindarkan. Samuel P. Huntington juga menyebutkan bahwa terjadinya berbagai konflik sosial dan etnis di berbagai belahan dunia antara lain disebabkan oleh adanya perbedaan kebudayaan (Rifai, 2006).

Ahmad Faisol (2010: 67-68) menunjukkan bahwa adanya kekerasan yang dilakukan atas nama agama biasanya muncul akibat adanya pola pemahaman keagamaan yang skriptural, yaitu pemahaman yang hanya bersandar kepada teks dan mengabaikan konteksnya. Pemahaman seperti ini melahirkan sikap fanatik dan militan yang berakibat pada pandangan bahwa hanya golongannya sendiri yang benar. Dengan klaim seperti ini, paham ini lalu berusaha mempertahankannya walaupun harus dengan kekerasan demi mempertahankan identitasnya.

Dalam hal konflik agama, Thomas Santoso menyebutkan bahwa terjadinya tindak pengrusakan gereja di Situbondo disebabkan oleh adanya pemahaman keagamaan yang membenarkan tindakan tersebut. Di kalangan sebagian kaum Muslim berkembang pemahaman keagamaan yang eksklusif yang sering mengkritik keberadaan agama lain. Penelitian Fatima Husein juga menunjukkan adanya paham eksklusif di kalangan sebagian elite Muslim yang kemudian melahirkan sikap yang sering mengkritik paham non-Muslim. Paham ini tidak hanya berkembang di kalangan sebagian elite Muslim, tetapi juga di kalangan menengah dan akar rumput. Paham seperti ini mempengaruhi cara penerimaan terhadap agama lain. Walaupun agama bukan satu-satunya penyebab konflik dan kekerasan, tetapi masih ada hal lain yang mempengaruhinya, misalnya persoalan ekonomi yang juga turut memperkeruh suasana relasi antar umat beragama (Arifin, 2009: 13-14).

Pada masa Orde Baru, dengan slogan "persatuan" dan "kesatuan" yang dikawal oleh militer, pemerintahan Soeharto berusaha untuk menghapus segala potensi konflik suku, agama, ras dan antar golongan (SARA). Namun, ketika pemerintahan Soeharto jatuh, maka benih-benih konflik yang terpendam bertahun-tahun kemudian muncul ke permukaan yang kemudian berakhir dengan kerusuhan Mei 1998 di Jakarta. Konflik horizontal yang disebabkan SARA tersebut terjadi karena masyarakat Indonesia yang heterogen baik dari segi suku, agama, ras maupun golongan. Contoh konflik antar suku yang terjadi adalah perang antara suku di Papua beberapa bulan yang lalu, konflik yang bernuansa agama terjadi di Ambon dan Poso (Islam Vs Kristen) atau antara umat dalam satu agama seperti antara Islam dan

Ahmadiyah atau antara Sunni dan Syi'ah. Konflik antar Ras, seperti perang antara etnis Melayu dan Dayak di Sambas (Baraja, 2011).

Salah satu upaya untuk mengatasi hal-hal itu adalah dengan merumuskan paradigma berpikir multikultural. Paradigma multikultural adalah paradigma berpikir yang bisa menghormati, tulus dan toleran terhadap keanekaragaman budaya yang berkembang di kalangan masyarakat. Tidak seperti paradigma monokultural yang mengabaikan keunikan dan pluralitas yang telah menyebabkan terkuburnya sikap kritis dan kreatif. Karena itu, pola hidup bangsa saat ini harus dipupuk agar bisa mempertajam rasa kepekaan dan solidaritas hidup bersama antara pemeluk agama.

Usaha-usaha membangun kebersamaan berdasarkan kehidupan praktis dan pengalaman keagamaan sehari-hari perlu dilandasi gagasan metodologis yang memadai untuk mendukung pembangunan hubungan antara umat beragama yang plural di negara ini, baik dari segi ras, etnis, bahasa maupun agama. Hal ini perlu dilakukan untuk menghindari loyalitas hanya pada pandangan yang dimiliki dan lahir dari kelompoknya dan menafikan (gagasan yang lahir dari) kelompok lain. Al-Qur'an juga melarang kaum Muslim untuk bersifat melampaui batas itu sebagaimana dinyatakan berikut:

قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا وَضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ

Katakanlah, wahai ahlu kitab, janganlah kamu berlebih-lebihan (melampaui batas) dengan cara tidak benar dalam agamamu dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu orang-orang yang telah sesat dahulunya dan mereka telah menyesatkan kebanyakan (manusia) dan mereka tersesat dari jalan lurus (QS. al-Ma'idah [5]: 77).

Kata *al-ghuluw* (melampaui batas) menjadi dasar pijak kaum Muslim untuk menghindari sikap berlebih-lebihan. Sebab, sikap berlebih-lebihan ini sering menyebabkan seseorang tersesat dan menyesatkan diri, bahkan tidak jarang menyebabkan berbagai masalah. Dalam bahasa Arab disebutkan dengan *tatarruf* yang berkonotasi makna radikal, ekstrim dan berlebihan. Di samping itu juga perlu menghindari lahirnya gagasan yang tidak berlandaskan pemikiran yang matang (Abdullah, 1996: 5-8 dan Hanafi, 2009: 3). Salah satu persoalan krusial dalam kehidupan religius bangsa Indonesia adalah pemikiran mayoritas religius bangsa Indonesia

yang beragama Islam, yakni paradigma usul fikih yang perlu selalu diperbarui agar terbangun pola pikir dan amalan praktis kaum Muslim yang bisa menghormati, tulus dan toleran terhadap keragaman budaya, agama dan hal-hal lain.

Pergeseran paradigma usul fikih

Sumber fikih monokultural dan multikultural

'Abd al-Wahhab Khallaf mengatakan bahwa nash al-Qur'an seluruhnya bersifat *qat'iyah* baik dari sisi turun, ketetapan maupun penukilannya dari Nabi Muhammad saw. pada umatnya. Nash al-Qur'an diturunkan Allah melalui malaikat Jibril pada Nabi untuk disampaikan pada umat manusa tanpa ada perubahan dan penggantian sedikit pun (Khallaf , 1978: 34, Dahlan, 2006, dan An-Na'im, 1990: 18).

Nash al-Qur'an terdiri atas dua bagian: Pertama, *qat'iyah-dilalah* adalah nash yang mempunyai makna yang jelas dan tidak menimbulkan *ta'wil* serta tidak ada jalan untuk dipahami selain dari makna yang jelas itu, seperti nash al-Qur'an yang menjelaskan bagian warisan laki-laki setengah dari jumlah keseluruhan (QS. An-Nisa [4]: 12). Kedua, *zhanni-al-dilalah* adalah nash al-Qur'an yang memiliki suatu makna tertentu, tetapi maknanya masih menimbulkan *ta'wil* atau dapat diubah dari makna asalnya pada makna lain, seperti ayat al-Qur'an yang menjelaskan masa '*iddah* perempuan yang dilafadzkan dengan kata *qurû'* (QS. Al-Baqarah [2]: 228) yang bisa bermakna "suci" dan "haid". Demikian juga dengan al-Sunnah sebagai sumber kedua, ada yang *qat'iyah-dilalah* dan *zhanni-al-dilalah*, tetapi dengan tambahan *qat'iyah-wurûd* dan *zhanni-al-wurûd* (Khallaf , 1978: 35 dan 42). Sesuai dengan pendapat Khallaf itu, fuqaha' monokultural –seperti Imam Asy-Syafi'i>di dalam memahami *qat'iyah-dilalah* dan *zhanni-al-dilalah* menyatakan bahwa *qat'iyah-dilalah* adalah nash yang tidak mempunyai makna lebih dari satu, sedang *zhanni-al-dilalah* adalah nash yang mempunyai makna lebih dari satu (Fanani, 2001: 441-442, al-Jassas, 1993: 5-6, dan al-Zukhaili, 1986: 1052-1054).

Sementara itu, fuqaha' multikultural berpendapat bahwa yang *qat'iyah-dilalah* adalah nash yang universal atau nash yang mengandung nilai-nilai kemanusiaan sebagai ukuran untuk membangun budaya kesetaraan dan kebersamaan dalam kehidupan budaya manusia yang plural seperti ayat-ayat tentang keadilan, sedangkan nash yang *zhanni-al-dilalah* adalah nash yang mempunyai makna jelas dan rinci yang seringkali bersifat eksklusif dan diskriminatif

terhadap non-Muslim dan perempuan, seperti ayat-ayat tentang hak non-Muslim, hak waris dan poligami (An-Na'im, 1997: 49 dan An-Na'im dan Deng, 1990: 358-361).

Paradigma ijtihad fikih monokultural dan multikultural

Secara historis, hukum fikih lahirnya tidak lepas dari perdebatan peran budaya dan nash sejak masa sahabat, yaitu antara Umar ibn al-Khattab dan para sahabat Nabi lainnya dalam masalah bagian *muallaf* dan pembagian harta rampasan perang. Umar berpijak pada kepentingan kesejahteraan dan budaya masyarakat setempat, sedangkan para sahabat lainnya berpegang teguh bunyi nash al-Qur'an dan Sunnah yang telah menegaskan aturan hukum bagian *muallaf* dan pembagian harta rampasan perang tersebut bagi yang berhak. Perdebatan antara peran budaya dan nash terus berlanjut di kalangan ulama fikih hingga dewasa ini (Khallaf, 1978: 98-99).

Perkembangan perdebatan fikih di dunia Islam, khususnya di Indonesia, juga tidak lepas dari masalah peran nash dan budaya (Zahra, 1999: 335 dan Nafis, 1995: 541). Tarik-menarik antara peran nash dan budaya muncul karena adanya tuntutan kepentingan dan kemajemukan budaya masyarakat, seperti kepentingan memelihara hak-hak kaum marginal dan non-Muslim. Demikian juga munculnya paradigma usul fikih multikultural –yang akar historisnya dari ijtihad fikih Umar bin Khattab- dilatarbelakangi oleh keberagaman kepentingan dan budaya masyarakat (Baso, 2000: 125).

Perbedaan porsi dalam menggunakan peran nash dan budaya tersebut telah mempengaruhi pembaruan fikih yang terbagi menjadi dua paradigma: *Pertama*, paradigma usul fikih multikultural yang berusaha membuat kaidah dan hukum fikih sesuai dengan kepentingan budaya masyarakat. Begitu pentingnya nilai budaya manusia, sehingga *apa-apa yang dilihat oleh umat Islam sebagai sesuatu yang baik, maka yang demikian di sisi Allah adalah baik* (Syarifuddin, 2009: 400 dan al-Zukhaili: 1986: 82-803). Ijtihad dapat dilakukan hingga nash-nash al-Qur'an yang dianggap *qat'i* seperti persoalan waris dan hubungan antara agama, bukan hanya nas-nas *zānni*-saja (Kurzman, 2001: 484-503). Karena kepentingan budaya bangsa yang bersifat beragam itu dinamis, maka tinjauan mengenai kebenaran bagi paradigma ini bersifat plural, tidak tunggal.

Kedua, paradigma usul fikih monokultural yang meletakkan nas-nas al-Qur'an dan Sunnah sebagai dasar pijaknya dalam menjawab masalah baru, dan akal dianggap tidak mampu menafsirkan nas-nas al-Qur'an dan Sunnah yang jelas dan rinci. Demikian juga budaya tidak memiliki peran strategis dalam merumuskan ketentuan fikih (Hasan, 1970: 180 dan Minhaji, 2001: 247). Karena itu, paradigma ini tidak menafsirkan nas-nas al-Qur'an dan Sunnah yang sudah memiliki ketentuan jelas dan rinci seperti nas-nas tentang waris dan hukum potong tangan, sehingga ukuran mengenai kebenaran bagi paradigma ini bersifat tunggal (Al-Syafi'i, t. th: 560 dan Khalaf, 1978).

Pelaku ijtihad fikih (mujtahid) monokultural dan multikultural

Ijtihad merupakan usaha yang sungguh-sungguh dari seorang *mujtahid* dalam menemukan hukum-hukum *shar'i* (al-Shawwaf, 1993: 450 dan Dahlan, 2009: 141-144). Dalam melakukan upaya pembaruan fikih, terdapat tiga tingkatan *mujtahid*: Pertama, *mujtahid al-madhab* adalah seorang *mujtahid* yang mengikuti (*yuqallidu*) teori *ijtihad* dari salah satu imam madzhab, sedangkan produk hukumnya (boleh) berbeda dengan hasil pendahulunya. Sebagai konsekuensinya, *mujtahid al-madhab* harus mengetahui hukum-hukum dan dalil-dalil yang berlaku di kalangan madzhabnya. Kedua, *mujtahid al-mas'alah* adalah seorang *mujtahid* yang boleh melakukan *ijtihad* dengan hanya berbekal pengetahuan yang berhubungan dengan satu persoalan yang akan dipecahkan tanpa harus mengetahui persoalan lainnya yang tidak memiliki hubungan. Karena itu tidak ada syarat dan teori tertentu yang diharuskan bagi seorang *mujtahid* untuk mengikuti salah satu teori *ijtihad* dari salah satu pendapat-pendapat madzhab, bahkan dalam memecahkan suatu persoalan, *ijtihad* bisa dilakukan hanya dengan mengetahui sebagian pengetahuan *shar'i* dan pengetahuan bahasa yang mendukung pemahaman nash *shar'i* itu. Selain itu, produk hukumnya boleh berbeda dengan pendapat-pendapat sebelumnya. Ketiga, *mujtahid al-mutlaq* adalah seseorang yang memiliki kemampuan mencetuskan teori dan hukum-hukum *shar'i*. Sebagai konsekuensinya, *mujtahid al-mutlaq* harus mengetahui dalil-dalil *sam'iyah* yang menjadi dasar dalam membuat kaidah-kaidah dan hukum-hukum. Hal ini meliputi al-Qur'an, Sunnah, *ijma'*, teori *jam'u*, *tarjib*, dan *ta'arud*. Selain itu, ia juga harus mengetahui bahasa Arab, petunjuk-petunjuk lafazh dan unsur sastranya. Meskipun demikian, *mujtahid al-mutlaq* tidak harus mengetahui seluruh nash *shar'i* dan mampu

mencetuskan berbagai hukum, sebab ia bisa jadi mencapai tingkatan *ijtihad-al-mutlaq* dalam beberapa persoalan hukum, tetapi pada persoalan hukum lain tidak sampai tingkat *ijtihad-al-mutlaq*. Dalam konteks ini dilakukan pembagian ijtihad dalam artian sejauhmana tingkat kemampuan untuk mendalami sebagian dalil-dalil shar'i secara utuh hingga pada dalil-dalil yang tampaknya kontradiksi, bukan dalam arti pembagian bab-bab fikih seperti mengetahui satu bab fikih dan tidak mengetahui satu bab fiqh lainnya. Pembagian ijtihad hanya berlaku dalam hubungannya dengan kemampuan *istinbat*, bukan pembagian bab-bab fikih. Di luar tiga hal tersebut adalah masuk kategori *muqallid*, yang tindakannya sering disebut "*taqlid*". (Al-Shawwaf, 1993: 453-455 dan Zahrah, 1997: 389-399).

Salah satu contoh gagasan dalam melakukan ijtihad secara ideal adalah *ijtihad* yang dilakukan Umar yang menempatkan gagasan fikihnya yang berbasis kultural, kepentingan penduduk setempat, dalam masalah harta rampasan perang (Dahlan, 2009: 148-149).

Contoh penting tentang upaya ijtihad dalam persoalan yang telah ditunjuk langsung oleh teks secara jelas dan rinci (*clear and definite texts*) dijumpai di dalam penolakan 'Umar untuk membagikan tanah rampasan perang selama penaklukan di Irak dan Syiria sebagai bagian dari *ghana'im* (rampasan perang) kepada tentara Muslim yang ikut bertempur, yang ditunjuk oleh teks al-Qur'an 59: 6-10. Ketika ditentang oleh mereka yang bersikukuh dengan pendapat bahwa Nabi telah membagi tanah rampasan perang selama hidupnya, Umar menguatkan penolakannya dengan mengikuti ayat-ayat al-Qur'an seperti yang ditafsirkan dan diterapkan (dalam sunnah, pen.) Nabi (*Umar justified his refusal to follow the Qur'anic verses as interpreted and applied by the Prophet*). Alasannya, kalau hal itu dilakukan, maka akan menguras sumber pembiayaan negara yang penting yang dibutuhkan untuk membangun tentara guna mempertahankan wilayah Negara (An-Na'im, 1990: 28).

Penjelasan tersebut menunjukkan bahwa pemahaman dan kebijakan 'Umar mampu mengakomodasi pluralitas kepentingan masyarakat setempat, sehingga ia dapat mengamalkan pesan *living tradition* dari Nabi, yang berarti mengikuti Sunnah Nabi dalam wujud tindakan baru yang sudah mengalami *the autonomisation of action* – meminjam istilah Paul Ricoeur (1982: 206). Kebijakan 'Umar ini tidak boleh dianggap sebagai masalah kasuistik yang terpisah dari proyek pembangunan usul fikih baru. Alasannya, kaum Muslim kontemporer juga memiliki hak yang sama untuk melakukan tindakan itu, yakni *ijtihad* sebagaimana yang dilakukan 'Umar walaupun menyangkut masalah yang sudah diatur oleh nash al-Qur'an dan Sunnah secara jelas dan rinci.

Imam Syafi'i sebagai Imam Madzhab yang mengambil jalan tengah antara rasionalis dan tradisional telah berhasil menyusun ilmu usul fikih secara sistematis yang berwawasan budaya lokal dan kepentingan masyarakat setempat, sehingga ia banyak melahirkan beragam fatwa hukum fikih yang secara umum dapat dikategorikan ke dalam *qawl qadim* di Irak dan *qawl jadid* di Mesir. Munculnya *qawl qadim* dan *qawl jadid* menjadi bukti nyata bahwa gagasan usul fikih Imam Syafi'i itu bukanlah rentetan perkembangan kematangan pemikirannya secara personal saja, tetapi juga sebagai suatu refleksi dari kehidupan sosial masyarakatnya yang beragam (Sirry, 1996: 100-107 dan 142).

Secara umum, paradigma usul fikih Imam Syafi'i tersebut cocok dengan budaya masyarakat Indonesia –dengan beberapa pengecualian– karena wawasan fikihnya telah memberikan contoh bagaimana hukum fikih bisa bergaul dan mengisi kebudayaan setempat, sehingga ketentuan fikihnya menjelma menjadi *qawl qadim* dan *qawl jadid*. Apalagi fikih yang diajarkan di Indonesia Nusantara adalah kebanyakan fikih yang berwawasan budaya, sehingga penyebaran ajarannya pun tidak melalui jalur militer dan kekerasan, tetapi melalui jalur pendidikan, kesenian, ekonomi dan perkawinan yang kemudian lambat laun menyebar ke berbagai pelosok Nusantara. Ajaran fikih Nusantara tidak selalu tampil dalam bentuk legal-formal, melainkan justru banyak sebagai cara ibadah dan pengajian kitab-kitab kuning sebagaimana banyak dilakukan di sejumlah Pesantren Jawa hingga sekarang. Adanya sejumlah tokoh besar sufi yang telah berjasa menyebarkan Islam di Nusantara seperti Ar-Raniri, Abdur Ra'uf Singkel, Hamzah al-Fansuri dan tokoh legenda Syekh Siti Jenar dan lawannya, para Wali Sanga, menjadi bukti nyata bahwa ajaran (fikih) Islam di Nusantara terbangun secara dialektis antara norma-normanya dengan kebudayaan setempat (Wahid, 2001: 154-155).

Kebetulan sekali madzhab fikih yang berkembang di sini dulu adalah madzhab Syafi'i, yang dalam usul fikihnya mencantumkan cara-cara menyerap hukum adat ke dalam hukum fikih (melalui perangkat *al-'adat muhakkamat*).... Beberapa pepatah menunjukkan kedudukan penting dari hukum fikih, seperti pepatah "adat bersandi syara' dan syara' bersandi Kitabullah" di masyarakat Minangkabau dan "hukum bak kata *meureuhum* dan adat bak kata Syah Kuala" di lingkungan Kesultanan Aceh (Wahid, 2001: 156).

Paradigma usul fikih multikultural di sini selain melakukan upaya menyusun rumusan keilmuan hukum fikih sesuai dengan kepentingan budaya masyarakat yang majemuk secara

dinamis, bukan fregmentatif, juga bersedia mengakui hukum-hukum fikih yang terserap dalam budaya lokal tetap dalam lokalitasnya. Dengan demikian, ada persamaan paradigma usul fikih ini dengan beberapa tambahan dari konsep “pribumisasi Islam-nya” Abdurrahman Wahid (Baso, 2000: 125).

Menuju paradigma usul fikih multikultural

Ajaran (fikih) Islam menjadikan rujukan nilai, pengetahuan dan tindakan bagi kaum Muslim untuk berta'aruf dengan kelompok lain dalam masyarakat yang berbeda, baik dari segi agama, sosial maupun budaya. Ajaran fikih ini perlu ditransformasi ke dalam kerangka kehidupan kaum Muslim Indonesia untuk menghadapi berbagai ancaman konflik dan disintegrasi dalam kehidupan berbangsa (Fadjar, 2007: 3).

Paradigma usul fikih multikultural di sini hadir untuk memproduk hukum-hukum fikih yang aspiratif dan akomodatif terhadap pluralitas kepentingan kebangsaan, sehingga seluruh anak bangsa mendapatkan posisi yang setara tanpa membedakan ras, agama, jenis kelamin ataupun keturunan, disamping adanya pengakuan terhadap keragaman “budaya yang sah” (Khallaf, 1978: 79-80). Paradigma usul fikih multikultural ini berdasarkan al-Qur'an yang menyatakan:

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ

Dan jikalau Tuhanmu menghendaki, tentulah beriman semua orang yang di muka bumi seluruhnya. Maka apakah kamu (hendak) memaksa manusia supaya mereka menjadi orang-orang yang beriman semuanya (QS. Yunus [10]: 99)."

ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ

Serulah (manusia) kepada jalan Tuhanmu dengan hikmah dan pelajaran yang baik dan bantahlah mereka dengan cara yang baik. Sesungguhnya Tuhanmu Dialah yang lebih mengetahui tentang siapa yang tersesat dari jalan-Nya dan Dialah yang lebih mengetahui orang-orang yang mendapat petunjuk (Q.S. Al-Nahl [16]: 125)."

Kata-kata hikmah/kebijaksanaan itu memberikan ruang yang terbuka bagi pola hubungan di antara sesama anak bangsa, termasuk hubungan antaragama, antara etnis, suku atau budaya. Karena itu, fikih yang berasaskan nilai-nilai hikmah itu akan mudah menghargai perbedaan dan dinamika kehidupan bangsa, sebab fikih yang berasaskan nilai-nilai hikmah telah menetapkan “budaya yang sah” sebagai basis pembentukan hukum fikih. Hal ini dikembangkan dari paradigma usul fikih multikultural yang memiliki orientasi mengedepankan pesan-pesan hukum kontekstual tanpa meninggalkan pesan-pesan hukum tekstual yang mendukung pembangunan kebidupan bermasyarakat dan berbangsa yang majemuk.

Paradigma usul fikih multikultural ini berusaha menempatkan nilai-nilai budaya dan memberikan kesempatan pada setiap generasi untuk memberikan terobosan baru untuk mencapai suatu pengetahuan hukum fikih yang aktual dan dinamis sesuai dengan kepentingan budaya masyarakat dan bangsa. Pertimbangan kepentingan budaya perlu memperoleh tempat yang layak. Bahkan titik berat proses pengambilan keputusan hukum fikih harus berpijak pada pertimbangan kepentingan budaya, sehingga dalam jangka panjang perlu ditinjau kemungkinan menyusun sistem hukum fikih yang berwawasan budaya, yakni fikih yang menghargai budaya masing-masing warga masyarakat.

Adapun contoh paradigma fikih yang mengabaikan kepentingan budaya tersebut dapat dilihat dari wacana fikih monokultural, misalnya dalam kasus fikih jinayat dan hukum kenegaraan yang dapat disebutkan, yaitu Pertama, hukum pidana ini membedakan warga negara berdasarkan agama dan gender. Misalnya, *diyat* (membayar kompensasi uang pada keluarga korban pembunuhan) jika korbannya perempuan atau non-Muslim tidak sebanyak *diyat* untuk korban seorang laki-laki Muslim. Kedua, hukum fikih ini membedakan dejabat saksi berdasarkan jenis kelamin atau agama dalam masalah pembuktian. Kesaksian perempuan Muslim atau *dhimmi* tidak diterima dalam kasus pelanggaran kriminal *hjudud* dan *qisps*. Sementara itu, kesaksian seorang perempuan dalam urusan perdata dapat diterima dengan syarat, yakni dua orang perempuan untuk satu kasus persaksian. Ketiga, hukum perdata ini menetapkan adanya perbedaan dalam persoalan perceraian dan *dhimmi*. Seorang laki-laki Muslim dapat menikahi empat orang perempuan dalam waktu bersamaan dan juga dapat menceraikannya tanpa memberikan alasan apa pun, sedangkan perempuan Muslim hanya dapat menikah dengan satu orang laki-laki Muslim dan hanya bisa menuntut perceraian di

muka pengadilan. Selain itu, hukum perdata ini melarang perempuan Muslim menikah dengan laki-laki non-Muslim (An-Na'im, 1990: 89-91 dan Dahlan, 2009: 241-266).

Dalam kasus pembangunan rumah ibadah, Said Aqil Siradj (2012) menunjukkan bahwa Al-Shaybani dalam bukunya *al-Siyar al-Kabit* menjelaskan bahwa larangan membangun gereja baru berlaku jika kaum Muslimin menjadi mayoritas di wilayah tersebut. Alasannya, di daerah mayoritas itu, kaum Muslimin melakukan ibadah Shalat Jumat dan Idul Fitri. Mengizinkan mereka membangun gereja berarti memperlemah dan melawan kaum Muslimin secara formal. Namun demikian, jika non-Muslim menjadi mayoritas sehingga Shalat Jumat tidak diberlakukan, maka mereka tidak dilarang membangun gereja baru.

Dalam kasus keindonesiaan, Abdurrahman Wahid menunjukkan bahwa semua pihak perlu mewaspadaai munculnya formalisasi syariat melalui pemberlakuan Peraturan Daerah (Perda) fikih yang tidak lagi sepenuhnya membawa pesan dan ajaran syariat, dan muatannya bersifat intoleran dan melanggar hak-hak sipil serta hak-hak minoritas karena diturunkan dari paradigma fikih yang sempit dan eksklusif. Bahkan ancaman nyata gerakan garis keras adalah usaha mengidentifikasi Islam dengan ideologi Wahabi/Ikhwani Muslimin serta usaha menyempitkan budaya dan tradisi bangsa ini serta menggantinya dengan budaya Wahabi yang diklaim oleh mereka sebagai budaya Islam. Ironisnya, agen-agen garis keras juga melakukan infiltrasi ke Majelis Ulama Indonesia (MUI). Bahkan MUI sekarang sudah menjadi bunker dan organisasi fundamentalis. Saat ini ada anggota MUI dan Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) telah memainkan peran kunci dalam gerakan-gerakan garis keras di Indonesia. Padahal, HTI jelas-jelas mencita-citakan *Khilafah Islamiyah* yang secara ideologis bertentangan dengan Pancasila dan NKRI (Wahid, 2011: 160-162).

Sementara itu dalam ketentuan fikih multikultural ditegaskan bahwa persamaan kedudukan laki-laki dan perempuan harus ditegakkan di depan hukum. Demikian juga persamaan kedudukan non-Muslim di depan hukum, baik dalam persoalan hukum pidana, persaksian maupun perdata. Prinsip persamaan di depan hukum ini dirujuk pada sumber asasi hukum fikih yang universal, bukan yang partikular, dalam kehidupan kenegaraan (An-Na'im, 1990: 180-181).

Nurcholish Madjid telah menunjukkan bahwa prinsip-prinsip egaliter dan kemajemukan hidup tersebut telah diberikan contoh oleh Nabi Muhammad saw. dalam bentuk "Piagam

Madinah” untuk mengenalkan tatanan sosial-politik yang baik dengan mengenalkan sistem pendelegasian wewenang (artinya, wewenang tidak berpusat pada satu orang, melainkan melalui musyawarah) dan kehidupan berkonstitusi (artinya, sumber wewenang tidak ada pada keputusan pribadi, tetapi ada pada dokumen tertulis yang prinsip-prinsipnya disepakati bersama). Bahkan Al-Sayyid Muhammad Ma’ruf al-Dawalibi dari Universitas Islam Internasional Paris menunjukkan bahwa Konstitusi Madinah itu menjadi dokumen yang memuat untuk pertama kalinya dalam sejarah, prinsip-prinsip dan kaidah-kaidah kenegaraan dan nilai-nilai kemanusiaan yang sebelumnya tidak pernah dikenal umat manusia (Rachman, 1995: 590).

Dalam kasus pembangunan rumah ibadah, Said Aqil Siradj (2012) menunjukkan bahwa Al-Sarakhsi dalam kitabnya *al-Mabsut* menerangkan bahwa *ahl al-dhimmah* tidak dilarang sama sekali membangun gereja baru di desa. Dengan demikian, hubungan Muslim dengan non-Muslim sekarang wajib dipandang sebagai anggota yang memiliki tanggung jawab terhadap keutuhan komunitas, sehingga Muslim sudah saatnya melakukan rekonstruksi dan kontekstualisasi terhadap pandangan fikih klasik, terutama mengenai pembangunan tempat ibadah di daerah mayoritas Muslim. Adapun larangan para ahli fikih klasik terhadap pembangunan gereja di daerah mayoritas Muslim itu pada dasarnya lahir di tengah situasi antagonistik Islam dan agama lain, sedangkan kondisi masa kini dunia sudah berubah menuju kebersamaan.

Dalam kasus keindonesiaan, fikih multikultural bisa mengambil contoh kebijakan ulama pendiri negara bangsa ini yang menerima pencabutan “Piagam Jakarta” dari pembukaan UUD 1945 oleh Ki Bagus Hadikusumo, Kahar Muzakir, Abikusno Tjokrosuyono, Ahmad Subardjo, Agus Salim dan KH A Wahid Hasyim (Wahid, 2006: 191-192). Kebijakan mereka yang menerima Pancasila dan pencabutan “Piagam Jakarta” dari Pembukaan UUD 45 menjadi tanda adanya sikap akomodatif mereka terhadap kemajemukan masyarakat dan bangsa Indonesia. Kebijakan ini jika dicari dalilnya dapat mendasarkan diri pada sabda Nabi Muhammad saw yang menyatakan bahwa “apa yang dipandang baik oleh kaum Muslimin, maka menurut Allah swt pun digolongkan sebagai perkara baik” (Zahrah, 1997: 417).

Contoh lain yang ditunjukkan oleh Abdurrahman Wahid adalah pembaruan fikih Syekh Arsyad yang berakar pada tradisi setempat, yakni pembaruan hukum fikih tentang hak kewarisan. Dalam karyanya, Syekh Arsyad menyampaikan hukum *Perpatangan*. Hukum fikih ini memperharui hukum fikih pembagian hak kewarisan (*faraid*) secara umum. Kalau biasanya

dalam fikih itu disebutkan bahwa ahli waris laki-laki menerima bagian dua kali lipat dari ahli waris perempuan, Syekh Arsyad berpendapat bahwa ketentuan fikih waris itu berbeda dengan adat Banjar yang berlaku di daerah Kalimantan Tengah dan Kalimantan Selatan (Wahid, 2006: 250).

Wacana fikih multikultural tersebut sangat relevan jika dikaitkan dengan hasil penelitian Chanchal Kumar (2011: 5) yang menunjukkan bahwa paham multikultural itu dapat menawarkan integrasi setiap individu ke dalam negara yang tidak didasarkan pada pelepasan total dari ikatan komunitas partikularistiknya. Sebaliknya, setiap individu dapat masuk ke dalam ikatan negara bangsa sebagai warga masyarakat yang majemuk, tetapi mereka tetap memiliki derajat setara, dan negara menjamin martabat setiap individu sebagai bagian integral dari martabat kolektif masyarakat. Dengan kata lain, kelompok minoritas (non-Muslim) dan kaum perempuan dengan sifat partikularitasnya dapat bersinergi dengan tatanan hidup kemasyarakatan dan kebangsaan yang majemuk di Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI), sehingga masing-masing kelompok dapat mengekspresikan hak-hak dan tanggung jawabnya dalam menjalani kehidupannya secara proporsional dan dinamis. Paradigma inilah yang hendak dibangun oleh paradigma "multikulturalitas dinamis".

Penutup

Paradigma usul fikih yang diperlukan saat ini adalah paradigma usul fikih multikultural, bukan paradigma usul fikih monokultural, yang memiliki beberapa karakteristik berikut: Pertama, ia menekankan pada pengambilan nilai-nilai budaya manusia sebagai prinsipnya dalam merumuskan hukum fikih, yakni mendasarkan diri pada ayat-ayat universal, bukan ayat-ayat partikular, untuk menangkap dan mengakomodasi keragaman kepentingan budaya manusia yang sah. Kedua, ia mendorong kaum Muslim untuk selalu menangkap realitas aktual kekiniannya melalui pergeseran paradigma berpikir. Ketiga, ia berusaha menghargai dan menghormati adanya perbedaan gaya hidup beragama sebagai keniscayaan sebagai konter terhadap adanya gerakan formalisasi hukum fikih yang eksklusif dan sektarian di sejumlah daerah di Indonesia.

Daftar pustaka

- Abdullah, M. Amin, "Telaah Hermeneutis terhadap Masyarakat Muslim Indonesia", dalam Muhammad Wahyuni Nafis (ed.). *Kontekstualisasi Ajaran Islam*. Jakarta: Paramadina, 1995.
- Abdullah, M Amin. *Studi Agama: Normativitas dan Historisitas*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996
- al-Zukhaili, Wahbah. *Usul al-Fiqh al-Islami* Jilid II. Beirut: Dar al-Fikr, 1986.
- Arifin, Syamsul. *Silang Sengkarut Agama di Ranah Sosial Tentang Konflik, Kekerasan Agama dan Nalar Multikulturalisme*. Malang: UMM Press, 2009.
- Baidoeri, Tadjoe Ridjal, "Ragam Reaksi Akulturatif Masuknya Ide-ide Baru dalam Dunia Pesantren" dalam *Makalah* disampaikan pada Lokakarya Nasional Pengasuh Pondok Pesantren se-Jawa Timur "Peningkatan Peran Pondok Pesantren dalam Membangun Budaya Damai", 12-13 Agustus 2009 diselenggarakan oleh FAI Univ Darul 'Ulum Jombang Kerjasama dengan Puslitbang & Diklat Depag RI.
- Baraja, Abbas Arfan. *Peran Tokoh Agama Dalam Mencegah Dan Mengatasi Konflik Horizontal Bernuansa Sara (Suku, Agama, Ras & Antar golongan)*, <http://blog.uin-malang.ac.id/baraja/2011/03/12/peran-tokoh-agama-dalam-mencegah-dan-mengatasi-konflik-horizontal-bernuansa-sara-suku-agama-ras-antar-golongan/> diakses tanggal 31 Maret 2012
- Barton, Greg. *Gagasan Islam Liberal di Indonesia: Pemikiran Neo-Modernisme Nurcholish Madjid, Djohan Efendi, Ahmad Wahid, dan Abdurrahman Wahid*. terj. Nanang Tahqiq. Jakarta: Paramadina, 1999.
- Baso, Ahmad, "Islam Liberal Sebagai Ideologi", *Gerbang*, Vol. 06, No 03, Pebruari-April 2000.
- Dahlan, Moh. Abdullahi Ahmed An-Na'm: *Epistemologi Hukum Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- Dahlan, Moh. *Epistemologi Hukum Islam: Studi Atas Pemikiran Abdullahi Ahmed An-Na'im*. Disertasi S-3 : UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2006.
- Djamil, Fathurahman. *Filsafat Hukum Islam*. Jakarta: Logos, 1997.
- Fadjar, A Malik, "Strategi Pengembangan Pendidikan Islam di Era Globalisasi" dalam *Seminar Internasional di Era Globalisasi: Tantangan dan Upaya Merumuskan Kembali Orientasi Strategi dan Kurikulum*. Kerjasama FAI-UMM dengan AIPUM Malaysia, di UMM, tgl 22-23 Juni 2007.
- Faisol, Ahmad, "Rekonstruksi Sosial Masyarakat Lokal Sebagai Strategi Preventif Menanggulangi Terorisme", *Salam: Jurnal Ilmu-ilmu Sosial*, Vol 3 No.1, Januari-Juni 2010.

- Fanani, Muhyar, "Sejarah Perkembangan Konsep Qat'i-Zanni: Perdebatan Ulama tentang Anggapan Kepastian dan Ketidakpastian Dalil Syari'at", *Al-Jami'ah* Vol. 39, No. 2, 2001.
- Hanafi, Muchlis M, "Konsep al-Wasathiyah dalam Islam" dalam *Makalah* disampaikan pada Lokakarya Nasional Pengasuh Pondok Pesantren se-Jawa Timur "Peningkatan Peran Pondok Pesantren dalam Membangun Budaya Damai", 12-13 Agustus 2009 diselenggarakan oleh FAI Univ Darul 'Ulum Jombang Kerjasama dengan Puslitbang & Diklat Depag RI
- Hasan, Ahmad. *The Early Development of Islamic Jurisprudence*. Islamabad: Islamic Research Institute, 1970.
- <http://www.shaleholic.com>.
- al-Jassas, Abi Bakar Ahmad al-Razi. *Ahkam al-Qur'an* Jilid II. Beirut: Dar al-Fikr, 1993.
- Khallaf, 'Abd al-Wahhab. *Ilm Ushul al-Fiqh*. Kairo: Dar al-Qalam, 1978.
- Khun, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolutions, Second Edition*. Chicago: The University of Chicago, 1970.
- Kumar, Chanchal, "Multiculturalism in a Global Society: Minority Rights and Justice", *Research on Humanities and Social Sciences*, ISSN 2224-5766 (Paper) ISSN 2225-0484 (Online), Vol.1, No.3, 2011, <http://www.iiste.org/Journals/index.php/RHSS/article/view/1263>, diakses tanggal 26 Maret 2012.
- Kurzman, Charles (ed.). *Wacana Islam Liberal: Pemikiran Islam Kontemporer tentang Isu-Isu Global*. terj. Bahrul Ulum. Jakarta: Paramadina, 2001
- Madjid, Nurcholish, "Pergeseran Pengertian "Sunnah" ke "Hadits" Implikasinya Dalam Pengembangan Syari'ah", dalam Budhy Munawar-Rachman (ed.). *Kontekstualisasi Doktrin Islam Dalam Sejarah*. Jakarta: Penerbit Yayasan Paramadina, 1995.
- Mahmashani, Subhi, "Penyesuaian Fikih Islam dengan Kebutuhan Masyarakat Modern", dalam John J. Donohue dan John L. Esposito (peny.). *Islam dan Pembaruan: Ensiklopedi Masalah-masalah*. terj. Machnun Husein, Jakarta: Rajawali Pers, 1995.
- Minhaji, Akh., "Hak-hak Asasi Manusia dalam Hukum Islam: Ijtihad Baru tentang Posisi Minoritas Non-Muslim", dalam M. Amin Abdullah, dkk, (eds.). *Antologi Studi Islam*. Yogyakarta: DIP PTA IAIN Sunan Kalijaga, 2000.
- Minhaji, Akh., "Review Article: Mencari Rumusan Ushul Fiqh untuk Masa Kini", *Al-Jami'ah*, No. 62, 2001.
- Minhaji, Akh., "Hukum Islam: Antara Profanitas dan Sakralitas (Perspektif sejarah Sosial)", Pidato Pengukuhan Guru Besar pada Fak. Syari'ah UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2004.

- An-Na'im, Abdullahi Ahmed, "The Contingent Universality of Human Rights: The Case of Freedom of Expression in African and Islamic Contexts", *Emory International Law Review* 11, 1997.
- An-Na'im, Abdullahi Ahmed dan Francis M. Deng (eds.). *Human Rights in Africa: Cross-Cultural Perspectives*. Washington, D. C.: The Brookings Institution, 1990.
- An-Na'im, Abdullahi Ahmed. *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*. Syracuse: Syracuse University Press, 1990.
- al-Qardlawi, Yusuf. *Madkhal li Dirasah al-Syari'ah al-Islamiyyah*. Kairo: Maktabah Wahbah, 2001.
- Ricoeur, Paul. *Hermeneutics and the Human Sciences, Essays on Language, Action, and Interpretation*, John B Thompson (terj. & ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Rifai, Agus, "Perpustakaan dan Pendidikan Multikulturalisme" dalam *Artikel Peserta Lomba Penulisan Karya Ilmiah bagi Pustakawan Tahun 2006*, maunplib.do.am/load/0-0-1-87-20, diakses terakhir tanggal 26 Maret 2012
- Schumann, Olaf H. *Menghadapi Tantangan, Memperjuangkan Kerukunan*. Jakarta: Gunung Mulia, 2004.
- al-Shawwaf, Muhami Munir Muhammad Thahir. *Tahafut al-Qira'ah al-Mu'ashirah*. Cyprus: Al-Shawwaf li al-Nashr wa al-Dirasat, 1993.
- Siradj, KH. Said Aqil, "Mengurai Kekusutan Keberagamaan", http://www.wahidinstitute.org/Opini/Detail/?id=287/hl=id/Mengurai_Kekusutan_Keberagamaan, diakses 31 Maret 2012. Al-Syafi'i, Muhammad bin Idris. *Al-Risalah*. Beirut: Dar al-Fikr, t. th.
- Sirry, Mun'im A. *Sejarah Fikih Islam; Sebuah Pengantar*. Surabaya: Risalah Gusti, 1996.
- Sjadzali, Munawir, "Kembali Ke Piagam Madinah", dalam Abu Zahra (ed.). *Politik Demi Tuhan: Nasionalisme Religius di Indonesia*, Jakarta: Pustaka Hidayah, 1999.
- Suparlan, Parsudi, "Menuju Masyarakat Indonesia yang Multikultural", Simposium Internasional Bali, Jurnal Antropologi Indonesia, Denpasar Bali, 16-21 Juli 2002 dikutip dari Mustato', "Pendidikan Agama Islam Berbasis Multikultural", Agustus 2008, dalam *Arsip Blog*.
- Syarifuddin, Amir. *Ushul Fikih 1*. Jakarta: Kencana, 2009.
- Wahid, Abdurrahman, "Syari'atisasi dan Bank Syari'ah" dalam Abdurrahman Wahid. *Islamku, Islam Anda, Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi*. Jakarta: The Wahid Institute, 2006.
- Wahid, Abdurrahman. *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan*. Jakarta: Desantara, 2001.
- Wahid, Abdurrahman. *Sekadar Mendahului: Bungan Rampai Kata Pengantar*. Jakarta: Penerbit Nuansa, 2011.
- Zahrah, Muhammad Abu. *Usul Fikih*, terj. Saifullah Ma'sum. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1997.

Persoalan riba dalam aktifitas pelepas modal: tinjauan humanisme dan moralitas agama

M. Zulfa

STAIN Salatiga

mzulfa76@yahoo.com

This article presents a preliminary study on cases of interests added loans between the creditors and small scale merchants. The cases are seen through the textual perspective as the interests embedded transactions (*riba*). Thus, textually, these kinds of transactions are said to have violated or at least ignored the religious law (*fiqh*). But in reality, these practices exist and continuous to exist. Hence, there is a thought whether the interconnected and interdisciplinary approach aimed at promoting the spirit of humanity and religious morality can accommodate these practices. This is due to the argument that the religious teaching based merely on texts may provoke exclusivist attitudes that will be less conducive for today's cultural and religious globalization era. However, the contextual approach neglecting the textual norms as guidance and directions for everyday's lives will trap someone into the nihilistic attitudes. One of the characteristics of the philosophical approach -in the era of post-existentialism- toward multi faces of Islam is the pattern of the study which does not merely refer to texts of the holy Book and the Prophet's traditions literally, out of contexts.

Keywords: *Riba; Creditor; Spirit of humanity; Religious morality*

Pendahuluan

Judul di atas mengisyaratkan adanya sesuatu yang perlu diungkap, setidaknya ada sesuatu yang secara teks berada pada satu posisi tertentu tetapi secara sosial atau kontekstual berbeda dengan bunyi teks secara harfiah. Sebagai contoh ketika sebuah teks secara harfiah menjelaskan bagian warisan laki-laki dua kali dari bagian perempuan. Tetapi realitas teks tersebut secara sosial atau kontekstual tidak selalu dilaksanakan oleh orang-orang Islam, dengan alasan prinsip keadilan. Melihat realitas seperti itu tentunya kita bertanya bolehkah dengan sebuah prinsip-

prinsip tertentu ajaran suatu teks bisa difahami tidak secara tekstual harfiah. Begitupula kajian tentang Pelepas Modal yang meminjamkan modalnya dengan konsekuensi “bunga”.

Pelepas modal sebagaimana ungkapan judul di atas, perlu ditinjau dari aspek humanime dan moralitas agama. Artinya secara humanis dan moral keagamaan timbul permasalahan mendasar, apakah pelepas modal tersebut melanggar ajaran Agama secara tekstual, sebagai pelaku ribawi? Ataupun secara humanis dan moralitas keagamaan sebenarnya merupakan transaksi “kerjasama” atau *ta’awun* dalam sebuah usaha produktif yang saling memperoleh keuntungan secara bersama antara pelepas modal dengan para nasabahnya.

Karena nampaknya secara kontekstual pelepas modal tentu tidak akan mau melepaskan uangnya kepada orang lain tanpa memperoleh keuntungan, yang berarti harus “melanggar agama” secara tekstual? Karena ketika ia ingin melepaskan uang kepada orang lain untuk suatu usaha atau modal usaha, ia akan meminta pembagian keuntungan dengan melebihkan kembalian uang yang dipinjamkan sebagai “bunga”. Sementara perkataan bunga menimbulkan sebuah persepsi yang secara tekstual dilarang agama, karena dianggap sebagai “riba”. Artinya pelaku pelepas modal itu telah melanggar larangan riba, yaitu sebuah tambahan dari pokok hutang. Dengan larangan riba maka semua bentuk transaksi hutang yang berbunga berarti melakukan sesuatu yang dinyatakan sebagai riba. Sehingga pernah suatu saat MUI menyatakan bahwa semua bunga bank konvensional adalah riba (Fatwa Majelis Ulama No.1 Th.2004). Kecuali bank syariah, karena bank syariah tidak mengenal riba. Bank syariah menggunakan konsep *mudharabah* atau bagi hasil, bukan bunga. Bedanya bila bunga ditetapkan pada awal transaksi, sedang pada *mudharabah* dihitung setelah proses pemakaian modal telah berlangsung atau telah terlihat hasilnya. Dengan demikian prinsip *mudharabah* tidak ditetapkan sepihak yang bisa dimungkinkan menjadi beban peminjam modal, bila ternyata hasil usahanya merugi, atau memperoleh keuntungan yang relatif kecil misalnya. Realita menunjukkan bahwa secara kontekstual aktivitas dan transaksi yang melibatkan pelepas modal selalu bergumul dengan bunga yang “kontroversi” itu. Melihat kontroversi antara teks dan kontekstual ini Amin Abdullah pernah mengungkapkan:

Salah satu ciri pendekatan filosofis -era post eksistetensialisme -terhadap keberagaman Islam adalah corak telaah yang tidak lagi hanya semata-mata merujuk kepada teks-teks kitab suci dan hadis-hadis nabi secara “harfiah”, yang terlepas sama sekali dari konteks (Abdullah, 2006: 229)

Bahkan Amin Abdullah lebih lanjut menjelaskan bahwa pendekatan keagamaan yang hanya berdasarkan teks saja bisa menimbulkan sikap eksekutif-absolut, yang kurang kondusif bagi era globalisasi budaya dan agama sekarang ini. Tetapi sebaliknya pendekatan kontekstual tanpa merujuk pada norma-norma teks tertentu sebagai bimbingan dan tuntunan hidup sehari-hari, seseorang bisa terjebak pada sikap nihilistik. Karena itu di samping pendekatan normatif-tekstual, agamawan era kontemporer perlu dibekali seperangkat pendekatan keagamaan yang bersifat multi interdisipliner terhadap fenomena kehidupan beragama (Abdullah, 2006: 230). Banyak persoalan sosial yang kini sekilas saling berbenturan, sebagaimana disebutkan di depan, misalnya persoalan warisan, transaksi piutang bunga dan sebagainya. Dalam kasus pelepas modal mungkin bisa didekati secara multi interdisipliner dengan interkoneksi antara, teks, sosio-ekonomi, sosio-religious dan sosio-psikologis. Sosio-ekonomis dapat dipahami bahwa kerjasama ekonomi hanya mungkin terjadi bila masing-masing pihak saling memperoleh keuntungan. Sementara sosio-religious bahwa kerja sama yang saling menguntungkan merupakan konsep *ta'awun*, sebagai realisasi tolong-menolong/ kerja sama dalam kebaikan untuk memperoleh keuntungan, sebagai ajaran agama. Sedang pendekatan sosio-psikologis adalah bahwa "saling membutuhkan" untuk mencapai tujuan bersama merupakan kepuasan psikis bagi kedua belah pihak sebagai sebuah keniscayaan dalam proses aktifitas sosial. Pendekatan Interkoneksi interdisipliner tersebut yang penulis maksud dengan tinjauan spirit humanisme dan moral agama.

Bank konvensional

Dalam lalu lintas perekonomian masyarakat modern, bank muncul sebagai lembaga keuangan vital, dengan inti kegiatan menyediakan jasa "permintaan dan penawaran" di samping jasa di bidang lain (Zuhri, 1996: 143). Menurut catatan sejarah, usaha perbankan sudah dikenal lebih kurang 2.500 tahun sebelum Masehi dalam masyarakat Mesir Purba dan Yunani Kuno, kemudian masyarakat Romawi (Sadeli, 1986: 393).

Begitu besar jasa pelayanan Bank, bagi masyarakat di zaman modern ini, sehingga tidak satupun negara di dunia ini yang pertumbuhan ekonominya tanpa didampingi dengan sistem perbankan. Karena bergerak di bidang ekonomi dan keuangan maka bank adalah lembaga profit bukan lembaga sosial. Dalam kegiatannya bank menyangkut berbagai sistem

managemen dan administrasi yang cukup ketat dan tertib, karena itu ia berkait pula dengan sistem birokrasi. Hal itu akan lebih terlihat pada bank-bank milik swasta, lebih-lebih milik pemerintah.

Biasanya dalam sistem perbankan, kreditur tidak akan memberikan pinjaman kepada pihak lain tanpa adanya keyakinan bahwa debitur akan dapat mengembalikan pinjaman dalam waktu yang telah ditentukan. Keyakinan itu adakalanya berupa persepsi atas prospek penggunaan dana yang disediakan oleh bank, adakalanya berupa "jaminan" hutang yang berupa gadai atau hipotik. Jaminan itu adakalanya berupa "benda", ataupun berupa surat-surat penting berharga seperti sertifikat tanah, Surat Keputusan yang bernilai finansial dan sebagainya. Jaminan pada umumnya merupakan wujud pertanggungjawaban debitur bila pada waktu yang telah ditentukan tidak dapat melunasi hutangnya. Dengan demikian ketika diadakan akad kredit, penerima kredit menyatakan kepada pihak kreditur (bank) untuk mengelola barang jaminan itu bila ia kelak tidak dapat melunasi pinjamannya itu. Dalam al-Qur'an pun dikenal jaminan hutang itu dengan istilah *al-rahn* yang bisanya diterjemahkan sebagai "rungguhan" atau "gadai". Apabila pada saat waktu pelunasan tiba si peminjam belum dapat membayar hutangnya, maka bisanya pihak bank dapat menjual jaminan itu kepada orang lain atau pihak ketiga. Apabila nilai jual lebih tinggi dari besarnya hutang, maka biasanya sisa itu dikembalikan kepada penerima hutang sebagai pemilik barang jaminan, dan apabila masih kurang, ia harus menutup sisa hutangnya itu.

Di samping jaminan atau gadai, seorang debitur yang memanfaatkan pinjaman uang di bank juga dikenai "bunga". Kalau setiap lembaga yang bergerak di bidang jasa sasaran utamanya meraih keuntungan, maka begitu pula lembaga perbankan. Membagi keuntungan nampaknya merupakan prinsip pokok bagi lembaga perbankan. Dengan sistem "jaminan" dan "bunga", maka bank konvensional tidak memperhitungkan kemungkinan resiko atau kerugian yang diderita oleh peminjam secara individu. Kerugian yang mungkin dialami oleh para peminjam akan merupakan resiko peminjam, bahkan tidak akan mengurangi kewajibannya untuk membayar dan melunasi hutangnya. Kelalaian akan kewajibannya akan dapat digugat melalui perdata atau dituntut secara pidana pula. Bank konvensional hanya memperhitungkan rata-rata keuntungan para wiraswastawan dengan persentase, kemudian membagi keuntungannya lewat bunga yang ditetapkan kepada peminjam.

Bank Islam

Bank Islam adalah bank yang didirikan oleh sekelompok orang Islam dengan ciri “tanpa bunga”, lazim disebut “bank bagi hasil”. Lembaga yang menjadi pelopornya adalah Islamic Development Bank (IDB). Secara resmi IDB didirikan pada 20 Oktober 1975 dengan jumlah anggota 22 negara (termasuk Indonesia) dari Organisasi Konferensi Islam. Munculnya upaya mendirikan lembaga ini didasarkan atas pemahaman bahwa bunga bank yang ditimbulkan dari transaksi simpan-pinjam di bank konvensional adalah riba, sebagaimana dilarang dalam Islam. Pembahasan secara resmi tentang gagasan didirikannya IDB untuk pertama kalinya diadakan di Karachi, Desember 1970, ketika para Menteri Luar Negeri Organisasi Konferensi Islam (OKI) mengadakan konferensi (Zuhri, 1996: 155).

Dewasa ini sebagian orang Islam telah mendirikan Bank, orang menyebutnya dengan “bank Islam”. Ia merupakan hasil upaya penyempurnaan bentuk dan mekanisme kerja pada umumnya. Usaha ini muncul karena di satu sisi mereka mengakui pentingnya keberadaan bank dalam menghadapi problema ekonomi, di sisi lain mereka melihat bahwa mekanisme kerja perbankan belum sepenuhnya memenuhi tuntunan Islam.

Munculnya pro dan kontra tentang apakah hukum bunga bank termasuk riba atau bukan disebabkan karena kontak orang Islam dengan kegiatan perbankan. Bank adalah peradaban Barat. Maka, dimaksud dengan kontak itu adalah sesudah diterimanya peradaban Barat oleh para tokoh pembaharu dalam Islam, yaitu sesudah abad ke 18. Karenanya, kontroversi tentang hukum bunga bank muncul sesudah kurun waktu ini, tidak sebelumnya. Dalam catatan sejarah, berdirinya lembaga perbankan di berbagai negara Islam adalah sesudah abad ke 20 (Zuhri, 1986: 141).

Kegiatan perbankan Islam meliputi semua kegiatan perbankan konvensional, kecuali pinjman dengan bunga. Ia menerima simpanan dan memberi pinjaman, tetapi tidak menerima dan membayar bunga. Sebagai sumber dana, bank Islam dapat melaksanakan dua jenis usaha. Pertama, memberi modal sepenuhnya atau sebagian kepada para usahawan pencari modal dengan perjanjian berbagi keuntungan. Kedua, menawarkan jasa tertentu dengan memungut biaya administrasi dan komisi.

Berdasarkan jenis usaha yang pertama lahir yang kita kenal adalah istilah; *mudharabah* dan *shirkah*. Dikatakan *mudharabah* bila pemilik harta (bank Islam) menyerahkan modal penuh

kepada usahawan, labanya dibagi anatar mereka sesuai dengan perjanjian. Sedangkan shirkah, bank Islam menyertakan sebagian dari modal yang diperlukan para pengusaha, dalam hal ini maka bank Islam bertindak sebagai pemegang saham. Karena itu berlaku prinsip *shirkah*.

Kecuali prinsip *mudharabah* dan *shirkah* untuk suatu kepentingan yang bersifat produktif, bank Islam juga menyediakan jasa untuk kepentingan non produktif, yang bersifat konsumtif ataupun kepemilikan barang-barang. Seperti misalnya pembelian rumah, kendaraan dan sebagainya. Dalam hal ini bank Islam tidak memungut bunga dari kredit tunai, tetapi sebelum kepemilikan diproses lebih lanjut dikenakan *mark up* atas barang tersebut. Dengan bahasa lain barang tersebut sudah dinaikkan nilai jualnya oleh pihak bank dari harga awal. Harga yang sudah di *mark up* inilah yang akan dilunasi oleh nasabah.

“Kekurang-praktisan” tampaknya akan muncul di bank Islam, yaitu ketika pembagian keuntungan, seperti misalnya dana untuk pembeayaan hotel, supermarket, jalan tol dan sebagainya. Sebab dengan penentuan bagi keuntungan pada akhir kegiatan akan sulit ditentukan untuk suatu kegiatan yang makan waktu panjang atau bahkan yang berlaku untuk sepanjang waktu. Karena itu nampaknya dalam kasus seperti bank konvensional nampaknya lebih praktis dalam pembagian keuntungan dengan sistem persentase keuntungan (bunga).

Melihat kenyataan itu, membagi keuntungan nampaknya merupakan ciri pada bank, baik Bank konvensional maupun bank Islam, walaupun dengan penggunaan istilah yang berbeda dan perbedaan persepsi terhadap kemungkinan keuntungan yang hendak diraih oleh peminjam dalam investasinya.

Dengan sistem bunga, bank konvensional tidak memperhitungkan kemungkinan risiko atau kerugian yang diderita oleh peminjam secara individu. Kerugian yang mungkin menimpa peminjam harus ditanggung sendiri, dan tidak mengurangi kewajiban mereka membayar sisa hutang beserta bunganya. Sementara pada bank Islam sebagai penyedia dana, apabila terjadi kerugian pada aktifitas atau proyek peminjam, maka para pendukung bank Islam berpendapat bahwa yang menanggungnya (secara logika atau teori) seharusnya adalah bank Islam, bukan peminjam ataupun pemilik proyek. Akan tetapi hal ini akan mengundang sebuah “sikap” yang negatif atau kurang seriusnya sebuah pengelolaan usaha atau kegiatan ekonomi, karena itu kemudian ada kemungkinan terjadi suatu perjanjian pada saat akad atau perjanjian kontrak pinjaman.

Pelepas modal formal non perbankan

Kini semakin marak fenomena pelepas modal formal. Penulis maksudkan dengan pelepas modal formal, karena mereka menggunakan modus “koperasi”, sebagai usahanya. Dengan prinsip formal itu pelepas modal tersebut biasanya menggunakan nama koperasi, sebagai legalitas usahanya. Tetapi dalam praktek operasionalnya mereka melepaskan modal dengan jumlah tertentu dan penarikan angsuran dengan jangka waktu setiap minggu sekali, biasanya selama sepuluh minggu. Informasi ini penulis peroleh dari hasil wawancara penulis dengan pengusaha koperasi, beberapa waktu silam. Sebagaimana pengusaha permodalan umumnya para pelepas modal koperasi ini menetapkan bunganya sebesar 20% untuk jangka waktu 10 minggu.

Pada umumnya para pengusaha koperasi ini juga pelaku pembungaan uang, namun demikian sebatas pengamatan penulis, para pengusaha ini juga dibutuhkan oleh para pedagang-pedagang kecil baik di pasar-pasar maupun di kampung-kampung. Peninjauan aspek fiqih, nampak ia juga melakukan riba, namun demikian dari aspek *humanity*, realitas kehadiran mereka juga dibutuhkan oleh kelompok tertentu untuk melangsungkan usahanya. Kondisi inilah yang kemudian menimbulkan pergumulan teologis antara *frame fikih* dengan kebutuhan sosial. Di sinilah kemudian perlunya pendekatan *religious morality*, untuk memepertemukan kutub teks dan konteks. Sebagaimana dibahas dalam penyatuan antara teks dan kontekstual di depan dan dalam pembicaraan multi interdisipliner dalam memandang persoalan-persoalan sosial. Ketika sebuah fenomena dipandang dan diukur hanya dengan sebatas teks, maka persoalan hanya terlihat hitam putih, kaku dan rigid. Demikian pula persoalan sosial yang berkaitan dengan transaksi hutang-piutang yang terjadi pada konteks pelepas modal formal non perbankan ini, kemungkinan yang terjadi hanyalah perbuatan haram. Tetapi secara kontekstual persoalan yang terjadi secara empirik terus berlangsung karena merupakan kebutuhan sosial, di bidang ekonomi.

Pelepas modal informal

Pelepas modal informal, adalah sebuah kegiatan ekonomi, yang bergerak di bidang peminjaman modal atau uang yang dilakukan oleh seseorang atau sekelompok orang, dengan cara meminjamkan uang atau modal usaha untuk para pedagang kecil. Cara mengembalikan-

nya dengan mengangsur setiap hari, dari hasil penjualan dagangannya selama kurun waktu yang telah ditentukan.

Dalam perekonomian modern, pada dasarnya bank adalah lembaga perantara dan penyalur dana antara pihak yang berkelebihan dengan pihak yang kekurangan dana. Peran ini disebut *financial intermediary*. Apabila pengertian ini kita kaitkan dengan pelepas modal informal (*The man of financial intermediary*), maka pelepas modal informal mempunyai peran yang hampir sama dengan bank konvensional lainnya, walau dalam bentuk yang sangat sederhana, baik dalam sistem managemennya maupun volume finansialnya. Dalam khazanah perbankan, nampaknya tidak dikenal istilah “pelepas modal informal”, tetapi dalam praktek bisnis, khususnya di pasar-pasar, pelepas modal informal merupakan sebuah komunitas yang cukup akrab di kalangan para pedagang ataupun *bakul* di pasar-pasar tradisional.

Dalam melaksanakan tugasnya yang paling menonjol pelepas modal informal sebagai *financial intermediary*, dapat dikatakan sebagai penghimpun uang dan menjualnya kepada masyarakat *bakul* yang memerlukan uang atau dana untuk keperluan kegiatan dan aktivitas perdagangannya. Dalam kegiatan ini muncul apa yang disebut bunga. Sampai di sini maka pelepas modal informal sebenarnya memiliki prinsip yang sama dengan bank lainnya. Dan ketika dalam transaksi pelepasan modal menetapkan bunga sebesar 20%, muncul persoalan prototype sebagai perilaku riba bahkan stigma sosialpun muncul sebagai “rentenir”. Tetapi kini istilah rentenir yang biasa diterapkan kepada pelepas modal informal harian itu mulai menghilang, sejalan dengan maraknya kebutuhan para pedagang kecil terhadap usaha mereka para pelepas modal. Kasus atau fenomena ini menunjukkan bahwa persoalan hutang piutang berbunga merupakan fenomena yang secara *humanity* dan moralitas keagamaan ‘terkesan’ bukan dianggap sebagai “perilaku yang menyimpang”, karena prinsip sosial “saling membutuhkan” untuk memperoleh keuntungan bersama secara positif. Ada suatu dugaan sudah terjadi penafsiran yang berubah terhadap makna riba, di tingkat realitas komunitas pasar.

Bunga bank dan pelepas modal dalam penafsiran

Para sarjana muslim nampaknya berbeda pendapat mengenai apakah riba yang diharamkan dalam al-Qur’an berlaku pula pada bunga bank dan Pelepas Modal lainnya. Perbedaan itu

tampaknya berakar dari satu isu pokok: apakah penekanan harus diberikan kepada alasan pengharaman riba, yaitu kezaliman, ataukah kepada bentuk legal di mana riba terkonseptualisasi secara formal dalam hukum Islam. Kecenderungan kaum Modernis mengarah kepada pandangan pertama yaitu, bahwa kezaliman menjadi alasan pengharaman riba. Sementara kaum neo-Revivalis berpendapat bahwa semua bentuk bunga adalah riba.

Modernis seperti Fazlur Rahman (1964), Muhammad Asad (1984), Sa'id al-Najjar (1989), dan Abd al-Mun'im al-Namir (1989) cenderung menekankan pada aspek moral pengharaman riba, dan menomor-duakan 'bentuk legal' riba, seperti yang ditafsirkan dalam hukum Islam (fikih). Mereka beragumen bahwa *raison d'être* pengharaman riba adalah kezaliman, seperti yang dirumuskan dalam pernyataan Al-Qur'an, "*latazlimuna wa latuzlamun*" (Saeed, 1996:41).

Mufassir Modern yang lain, Abdullah Yusuf Ali, berusaha mendefinisikan riba dari perspektif moral ini. Ia mengatakan:

There can be question about the prohibition [of riba]... The definition I would accept would be: undue profit made, not in the way of legitimate trade, out of loans of gold and silver, and necessary articles of food such as wheat, barley, dates and salt... My definition would include profiteering of all kinds, but exclude economic credit, the creature of modern banking and finance (Saeed, 1996:42).

Yang diterjemahkan oleh Arif Maftuhin (2004: 6-62) sebagai berikut:

Tidak perlu ada pertanyaan tentang pengharaman [riba] ... Definisi yang akan saya terima adalah: mencari untung secara tidak adil, tidak melalui perdagangan yang sah, dihasilkan dari pinjaman-pinjaman berupa emas dan perak, dan berbagai bahan makanan pokok seperti tepung, gandum, anggur, dan garam ... Definisi saya tentu mencakup semua jenis pengambilan keuntungan secara berlebihan, kecuali kredit ekonomi, produk perbankan dan pembiayaan modern.

Ulama Pakistan, Fazlur rahman, mengomentari sikap kebanyakan Muslim dalam menghadapi bunga:

Many well-meaning Muslims with very virtuous consciences sincerely believe that the Qur'an has banned all bank interest for all times, in wouful disregard of what riba was historically, why the Qur'an denounced it as a gross and cruel form of exploitation and banned it, and what the function of bank interest [is] today (Saeed, 1996:42).

Yang diterjemahkan oleh Arif Maftuhin (2004:62);

Banyak Muslim yang berniat baik dengan kesadaran moral yang sangat tinggi secara tulus percaya bahwa Al-Qur'an telah melarang semua bunga bank selamanya, tetapi secara menyedihkan tidak peduli apa itu riba secara historis, mengapa Al-Qur'an mencelanya sebagai bentuk eksploitasi yang mencolok dan kejam lalu melarangnya, dan apa fungsi bunga bank saat ini.

Dari ungkapan-ungkapan yang telah dipaparkan, menunjukkan bahwa para sarjana tersebut, menjelaskan bahwa apa yang diharamkan adalah eksploitasi atas orang miskin, bukan konsep suku bunga itu sendiri. Sementara apa yang diharamkan pada riba, adalah praktik riba pra-Islam.

Nabil Saleh menunjukkan bahwa menurut Muhammad Abduh dan Rosyid Ridla, penambahan pertama dalam suatu hutang tertentu adalah halal tetapi jika pada saat jatuh tempo, ditetapkan untuk menunda dengan tambahan lagi, maka tambahan yang kedua ini dapat diharamkan. (Dikutip dari Maftuhin 2004: 62).

Menelusuri pendapat Abduh Ridla dapat dipahami bahwa bunga yang berlipat ganda, adalah yang diharamkan sebagaimana dikatakan dalam surat Ali Imran ayat 130 yang artinya,

Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu memakan riba dengan berlipat ganda dan bertakwalah kamu kepada Allah supaya kamu mendapat keberuntungan.

Sehingga dapat pula dipahami bahwa bunga yang ringan berarti tidak diharamkan. Demikian sekilas tentang pandangan para ulama dan sarjana modern, tentang riba dan bunga bank.

Bank dan *riba*, antara pro dan kontra

Bunga bank yang oleh sebagian orang Islam diklaim sebagai *riba*, telah menimbulkan pro dan kontra. Sebagian besar umat Islam memanfaatkan jasa bank untuk memenuhi hajat mereka baik untuk kepentingan usaha produktif maupun untuk kepentingan konsumtif, demikian juga untuk keperluan menabung atau menitipkan uang mereka yang berdampak memperoleh bunga maupun membayar bunga. Walaupun demikian ada juga orang Islam yang tetap tidak mau memanfaatkan jasa bank baik untuk kepentingan menabung ataupun untuk meminjam. Sementara ada pula yang masih ragu-ragu mengenai bunga bank, tetapi memanfaatkan pula jasa bank untuk suatu keperluan yang sangat penting dan mendesak.

Ada pula yang memanfaatkan jasa bank dalam meminjam dengan konsekuensi membayar bunga, tetapi tidak mau menerima bunga ketika ia menitipkan atau menabung uangnya misalnya untuk keperluan ibadah haji.

Pro dan kontra para ulama mengenai bunga bank sebagai riba atau bukan, -"diduga"- karena perbedaan persepsi atau pengertian mereka terhadap definisi atau pengertian riba. Karena perbedaan pengertian itu, maka di kalangan umat Islampun terjadi *keraguan* mengenai bunga bank. Walau demikian nampaknya banyak pula umat Islam yang tidak peduli terhadap bunga bank. Mereka melakukan apa saja dalam memanfaatkan jasa bank baik untuk keperluan produktif maupun konsumtif, untuk keperluan menabung maupun deposito.

Seperti yang lazim diungkapkan beberapa literatur tentang bunga bank, perbedaan penafsiran ayat-ayat al-Qur'an yang berisi tentang riba menimbulkan perbedaan pula dalam menilai bunga bank sebagai riba atau bukan. Perbedaan interpretasi mengenai riba itu nampaknya karena belum adanya pengertian konkrit atau pengertian definitif mengenai riba. Karena itu, selama pemahaman atau pengertian riba, belum bisa disepakati "esensi" nya, maka pro dan kontra tentang bunga bank sebagai riba atau bukan akan selalu muncul, setiap saat.

Kegiatan ekonomi Islam berpijak pada kemanusiaan, diwujudkan dalam bentuk tolong-menolong, seperti patungan (*shirkah* atau *mudharabah*). *Shirkah* adalah formula kegiatan ekonomi yang dikembangkan dengan esensi *ta'awun*.

Dengan demikian, kegiatan ekonomi modern dengan formula apa saja, sepanjang tidak bertentangan dengan *ta'awun* dan kemanusiaan, tentunya akan diterima oleh Islam (Zuhri, 1996: 55). Pemikiran ini barangkali bisa ditolerir terhadap bank maupun pelepas modal informal sepanjang isi dan formula tidak berbeda dengan prinsip *ta'awun* dan kemanusiaan.

Dengan pendekatan sosioekonomi, dapat diketahui bahwa riba *nasiah*, mempunyai karakter sebagai berikut:

1. Riba merupakan kegiatan ekonomi yang menyimpang dari asas kemanusiaan dan keadilan.
2. Praktek riba membawa gambaran bahwa pada umumnya riba menghadapkan orang kaya dengan orang miskin.
3. Ada kecenderungan bahwa riba merupakan senjata efektif untuk mengembangkan kemiskinan dan penindasan atas yang lemah.

4. Riba merupakan perjanjian berat sebelah, secara psikologis memaksa satu pihak menerima suatu perjanjian (Muh. Zuhri, 1996: 55-56).

Melihat kriteria di muka baik yang berkonotasi riba ataupun yang berkonotasi *ta'awun* dan kemanusiaan, transaksi pelepas modal informal, sebenarnya bisa diukur, adakah ia cenderung ke riba atautkah cenderung ke *ta'awun* dan kemanusiaan atau humanisme.

Dalam studi pendahuluan dua kecenderungan itu terjadi, ada kalanya para pedagang di pasar merasa sangat terbantu dengan adanya pelepas modal informal. Tetapi juga ada yang merasa bahwa meminjam ke pelepas modal informal sebenarnya cukup tinggi bunga yang harus dibayar, walaupun ia juga menyatakan bahwa keuntungan dari pemutaran uang dengan cara menjual dagangannya untuk memperoleh keuntungan lebih besar dari bunga yang harus ia bayar.

Aspek humanisme dan moralitas agama dalam penafsiran bunga

Kalau pro dan kontra mengenai bunga bank termasuk pelepas modal informal terus berlangsung, sementara secara empirik terjadinya transaksi antara pengguna jasa dengan pelepas modal terus berlangsung, maka yang terjadi adalah "pengabaian" hukum terhadap teks tentang riba, yaitu selama bunga hutang secara mutlak dimaknai sebagai riba, ini berarti terjadi distorsi wibawa terhadap hukum agama. Kekakuan hukum agama secara hitam putih akan menimbulkan persepsi bahwa agama tidak lagi mampu memberi kontribusi terhadap persoalan-persoalan sosial. Agama tidak lagi bisa menyelesaikan persoalan-persoalan sosial yang terjadi yang secara rutin dibutuhkan oleh masyarakat, sehingga pada ujungnya agama tidak lagi bisa mengatasi tantangan zaman dan tidak bisa memberikan finalitas terhadap persoalan-persoalan yang membutuhkan pemecahan secara arif. Fenomena "pengabaian" hukum agama yang mengharamkan bunga bank ini, dikhawatirkan akan menyebabkan terjadinya krisis hukum agama.

Krisis hukum agama menurut Hendropuspito timbul karena dua hal: (1) proses psikologis, dan (2) proses sosiologis. Proses psikologis timbul dalam alam kejiwaan manusia yang sadar atau di bawah sadar merasa bahwa setiap peraturan dalam bentuk perumusan hukum bersifat membatasi, pertama, membatasi nilai; dan kedua membatasi kebebasan. Sementara proses sosiologis terjadi karena struktur masyarakat yang sudah berubah, sementara kaidah-kaidah

keagamaan mulai diragukan kebenarannya dan daya lakunya antara *ordo imaginer* dan *ordo real*, antara tuntutan hukum dan tidak mungkin dilaksanakannya. Norma-norma tersebut tidak ditaati lagi, mula-mula oleh kalangan kecil kaum elite dan cendikia dan lambat laun diikuti oleh golongan rakyat biasa. Hal ini menegaskan entah secara diam-diam atau terang-terangan mereka menginginkan agar peraturan-peraturan lama agama yang masih ada ditinjau kembali (Hendropuspito, 1983:142-143). Dalam kaitan ini Amin Abdullah memaparkan bahwa:

Spesialisasi keilmuan apapun, -termasuk ilmu-ilmu agama Islam- yang terlalu rigid-kaku tidak lagi menarik bagi generasi ilmuwan *Islamic Studies* kontemporer. Diperlukan multi interdisiplin untuk mengembaangkan dan memperkaya wawasan keilmuan ilmu-ilmu agama Islam serta membongkar eksklusivisme, ketertutupan dan kekakuan disiplin keilmuan agama sehingga proses humanisasi ilmu-ilmu keislaman dan ilmu-ilmu keagamaan (Ulumuddin) dapat difahami sejak dini dan dengan demikian dapat mengantarkan keilmuan *Islamic Studies* berdialog dengan disiplin-disiplin keilmuan humaniora dan keilmuan sosial yang lain di atas *platform* epistemologi dan filsafat keilmuan studi keislaman dalam wilayah yang baru (Abdullah, 2006:225-226)

Dengan kajian dan argumen seperti itu nampaknya perlu dicarikan titik temu sebagai "kearifan" dalam menghadapi fenomena-fenomena sosial yang terkesan sebagai bentuk "pengabaian" hukum agama dengan jalan keluar yang akomodatif. Misalnya bahwa pembungaan uang selama dalam bingkai kerjasama untuk memperoleh keuntungan bersama secara positif dan tidak menimbulkan penekanan antara satu dengan lainnya adalah sebagai perilaku yang dapat ditoleler, sebagaimana bentuk transaksi hutang-piutang dalam konteks kerjasama antara pelepas modal dengan nasabah pengguna jasanya. Menurut penulis adakah kasus transaksi atau kerja sama ini bisa diakagorikan pada "kerjasama dalam kebaikan" atau "*wa ta 'awanû 'ala-al-birri.*"

Penutup

Penyelesaian terhadap persoalan-persoalan sosial secara bijak nampaknya perlu mengambil sikap memadukan antara tekstual dengan problem kontekstual. Hal itu bisa dilakukan dengan mencoba menghubungkan teks-teks lain yang secara rasional dan komprehensif mempunyai hubungan. Sebagai contoh ketika Al-Qur'an menetapkan besarnya pembagian untuk masing-masing penerima warisan berbeda satu dengan yang lain, akan tetapi secara kontekstual diperlukan sebuah sikap yang berbeda dengan bunyi teks, maka kita bisa menggunakan teks

lain yang dipandang bisa memberikan rekomendasi, untuk dilakukan pembagian warisan secara kontekstual. Lafal teks itu antara lain, *wa sūlḥu khair*, yang artinya penyelesaian secara damai itu lebih baik. Hal yang sama barangkali bisa dianalogkan dalam persoalan transaksi hutang piutang berbunga yang digunakan untuk keperluan usaha produktif.

Pengamatan secara cermat terhadap masalah riba dalam al-Qur'an menunjukkan bahwa pengharaman oleh al-Qur'an didasarkan pada pertimbangan-pertimbangan moral dan kemanusiaan, bukan pertimbangan hukum. Penelusuran terhadap sifat riba sebagaimana dipraktekkan pada zaman pra-Islam menyingkap bahwa apa yang diharamkan dalam al-Qur'an pada dasarnya adalah eksploitasi kebutuhan-kebutuhan yang mengalami kesulitan finansial, ketimbang suatu 'tambahan' yang begitu saja diberikan kepada kreditur dalam suatu transaksi utang-piutang.

Karena itu terjadinya pro dan kontra bunga bank sebagai riba atau bukan, ternyata terletak pada pemahaman dan interpretasi tentang riba. Bagi yang memahami riba sebagai perilaku eksploitasi seseorang terhadap orang lain, maka bunga bank yang berfungsi sebagai bentuk kerjasama produktif bukanlah merupakan riba, termasuk dalam hal ini adalah para pelepas modal informal yang meminjamkan uang untuk suatu usaha produktif dapat dikategorikan sebagai bentuk *ta'awun* atau kerjasama.

Sementara yang berpendapat bahwa riba adalah segala bentuk tambahan dari pokok hutang yang ditentukan di muka pada saat pinjaman, maka pemahaman ini akan menetapkan bahwa semua bunga bank adalah haram atau dilarang. Pada pendapat ini keharaman riba terletak pada legal formal tambahan atas pokok hutang bukan pada aspek adanya kezaliman. Pendapat ini pada umumnya di kemukakan oleh kelompok Neo-Revivalis. Sementara kaum modernis lebih cenderung mengatakan bahwa bunga bank sepanjang untuk kepentingan yang tidak menimbulkan kezaliman dan bermanfaat untuk kepentingan kerjasama produktif bukanlah merupakan hal yang diharamkan.

Daftar pustaka

- Abdul Hadi, Abu Sura'i. *al-Riba wa al Qurud* terj., M. Talib. Surabaya: Usana Offset Printing, 1993.
- Abdullah, M. Amin. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.
- Balai Pustaka. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 1997.

- Hendropuspito, D. O. C. *Sosiologi Agama*. Yogyakarta: BPK Gunung Mulia, 1983.
- Nugroho, Heru. *Uang, Rentenir dan Hutang Piutang di Jawa*. Yogyakarta: Pustaka, 2001.
- Sadeli, Hasan. (ed.). *Ensiklopedi Indonesia*. Jakarta: PT Ichtiar Baru-VanHove, 1986.
- 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.
- Saeed, Abdullah. *Menyoal Bank Syariah, Kritik atas Interpretasi Bunga Bank Kaum Neo-Revivalis*. terj. Arif Maftuhin. Jakarta: Paramadina, 2004.
- Naqvi, Syed Nawab Haider. *Menggagas Ekonomi Islam*. terj. M. Saiful Anam, Muhammad Ufuqul Mubin. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003.
- Thomas F. O'dea. *Sosiologi Agama Suatu Pengenalan Awal*. terj. Tim Penerjemah Yasogama. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996.
- Zuhri Muh. *Riba dalam al-Qur'an dan Masalah Perbankan (Sebuah Tilikan Antisipatif)*. Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 1996.