

PENDEKATAN
QUR'ANI
dalam Ilmu Pengetahuan



LPPi UMY

PENDEKATAN
QUR'ANI
dalam Ilmu Pengetahuan



LEMBAGA PENGAJIAN DAN PENGAMALAN ISLAM (LPP)
UNIVERSITAS MUHAMMADIYAH YOGYAKARTA
2020

Pendekatan Qur'ani dalam Ilmu Pengetahuan

Penulis : Chusnul Azhar, Yayat Hidayat, Iwan Satriawan, Agus Setyo Muntohar, Nasrullah, Imamudin Yuliadi, Mukhlis Rahmanto, Dewi Nurul Musjtari, M. Khaeruddin Hamsin, H. Mochammad Ichsan, Zaini Muchlis, M. Amin Syifa Widigdo, Mega Hidayati, Hasse Jubba, Arif Budi Raharjo, Halim Purnomo, Aly Aulia, Aris Fauzan, Ridho Al Hamdi, Surwandono, H.M. Sulchan Ardiansyah, Wustho Farani, Iman Permana, Mir'atun Nisa', Miftahulhaq.

Editor : Agus Setyo Muntohar, M. Khaeruddin Hamsin, Aris Fauzan, Miftahulhaq, Zaini Muchlis, Chusnul Azhar, Yayat Hidayat

Pracetak : Farkhan Hasani
Rizka Maulana Saputra

Sampul : Gramasurya

Layout : Gramasurya

Diterbitkan oleh :

Lembaga Pengkajian dan Pengamalan Islam (LPPi)

Universitas Muhammadiyah Yogyakarta (UMY)

Jl. Brawijaya, Tamantirto, Kasihan, Bantul,

Daerah Istimewa Yogyakarta 55183

Telp : +62 274 387656 Ext. 154

Website : www.lppi.umy.ac.id

Email : lppi@umy.ac.id

ISBN : 978-602-51261-2-3

Dicetak oleh :

Percetakan Muhammadiyah "Gramasurya"

Cetakan pertama, Maret 2020

Sanksi Pelanggaran Pasal 72, Undang-undang Nomor 19 Tahun 2002, tentang Hak Cipta.

1. Barang siapa dengan sengaja dan tanpa hak melakukan perbuatan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 2 ayat (1) atau Pasal 49 ayat (1) dan ayat (2) dipidana dengan pidana penjara masing-masing paling singkat 1 (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp. 1.000.000,00 (satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp. 5.000.000.000,00 (lima miliar rupiah)
2. Barang siapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu ciptaan atau barang hasil pelanggaran Hak Cipta atau Hak Terkait sebagaimana dimaksud pada ayat (1) dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp. 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).

Sambutan Rektor UMY

Salah satu ciri manusia adalah berpikir, dan karena berpikir, manusia menjadi makhluk paling mulia di muka bumi. Dalam menjalankan fungsinya sebagai khalifatullah di muka bumi, berpikir adalah konsep pekerjaan manusia untuk mendapatkan jawaban dan mencari sumber kebenaran. Puncak dari konsep pencarian jawaban dan kebenaran yang dilakukan manusia, akhirnya menciptakan pengetahuan dan ilmu yang disusun secara sistematis melalui piranti "*scientific thinking*". Dengan demikian ilmu adalah seperangkat pengetahuan yang disusun secara sistematis, yang diperoleh melalui proses berpikir sistematis menggunakan tata cara (metodologi) ilmiah tentang gejala alam yang dapat ditangkap pancaindera, serta berlandaskan kepada sumber jawaban dan kebenaran tentang suatu hal.

Metode sains Islam menegaskan bahwa Al-Qur'an, As-Sunnah dan alam semesta merupakan sumber ilmu utama bagi manusia yang menggunakan akalanya. Dalam hal ini ilmu merupakan sistem dan kaidah pemaknaan terhadap fenomena dan kebenaran yang bersumber dari Al-Qur'an dan As-Sunnah, serta pembacaan dan pemaknaan alam semesta (ciptaan Nya) sebagai bagian dari rasionalitas keIslaman dalam rangka pengabdian manusia kepada Allah SWT. Al-Attas salah seorang ilmuwan muslim menyebutkan bahwa *al-'ilm*, *'ilm* dan *ma'rifah* dalam Al-Qur'an disebutkan ratusan kali dan menjadi bagian penting sebagai petunjuk kepada manusia.

al-'ilm adalah hasil dari upaya untuk mengetahui, memahami hakekat sebenarnya dari sebuah fenomena (*what, where, when, why and how concept*). Sedangkan ma'rifah adalah kepercayaan akan kebenaran ilmu tertentu, dan bersifat lebih sempit. Sedangkan ilmu adalah konsep tentang sesuatu yang cakupannya lebih luas.

Metode sains dalam Islam mengisyaratkan adanya kesatuan ilmu. Al-Qur'an, As-Sunnah dan alam semesta melalui kemampuan pikir dan akal manusia dapat menjelma menjadi ayat-ayat qauliyah (konsep kewahyuan) dan ayat qauniyah (ilmu pengetahuan, teknologi dan seni). Dalam perspektif kesatuan ilmu, perkembangan sains dan teknologi harus dapat meningkatkan keimanan dan ketakwaan kepada Allah SWT. Kemajuan sains dan teknologi harus dapat menjadi bukti bahwa Islam adalah *rahmatan lil alamin* dalam meningkatkan kualitas dan kesejahteraan hidup manusia serta terjaganya kualitas kelestarian lingkungan. Oleh karena itu integrasi Islam dan sains harus didekati dengan kerangka bahwa Iman adalah struktur dunia, ilmu sebagai struktur pengetahuan dan pengabdian kepada Allah SWT, fiqh sebagai struktur nilai dan keshalihan serta kekhelifahan sebagai struktur fungsi manusia.

Akhirnya, atas nama Pimpinan Universitas saya memberikan penghargaan tulus dan setingginya atas jerih payah dan upaya LPPI untuk mengujudkan kerangka berpikir di atas melalui karya cerdas Dosen-Dosen Universitas Muhammadiyah Yogyakarta dalam sebuah rangkuman yang berjudul "**Pendekatan Qur`ani dalam Ilmu Pengetahuan**", semoga upaya ini mendapatkan ridlo Allah SWT.

Rektor UMY

Dr. Ir. Gunawan Budiyanto, M.P.

Sambutan Kepala LPPI UMY

Alhamdulillah buku ini hadir di tengah pembaca sekalian. Buku ini adalah ikhtiar LPPI UMY dalam membangun model integrasi keilmuan di lingkungan UMY. Hal ini sesuai amanat Pedoman SPMI PTM/PTA (Majelis Diktilitbang PPM, 2018) bahwa salah satu bagian Standar Mutu Bidang AIK di setiap PTM/PTA adalah adanya integrasi keilmuan. Berdasar pedoman tersebut, setiap PTM/PTA diminta untuk: (1) memiliki Pedoman Integrasi Keilmuan, (2) menyediakan fasilitas training tentang paradigma, metode dan teknis integrasi keilmuan, (3) memiliki peta jalan dan target integrasi keilmuan dari seluruh mata kuliah yang dibelajarkan, (4) memfasilitasi penerbitan naskah buku yang telah terintegrasi, dan (5) melakukan publikasi terhadap hasil-hasil kajian dan buku yang terkait dengan integrasi keilmuan.

Buku ini merupakan kelanjutan dari buku Epistemologi Qur'ani dan Ikhtiar Pengembangan Ilmu Pengetahuan yang diterbitkan LPPI UMY tahun 2018 lalu. Dalam beberapa forum diskusi internal, muncul ide bagaimana LPPI dapat menyelenggarakan forum antar lembaga dan bidang ilmu guna membahas format integrasi keilmuan yang akan dibangun oleh UMY. Pembahasan tersebut tidak sebatas pada tataran paradigmatik model integrasi, tetapi disertakan metode dan teknis pelaksanaan integrasi keilmuan tersebut. Hal ini agar memudahkan program studi dalam mengembangkan kegiatan integrasi keilmuan, khususnya terkait mata kuliah.

Buku ini adalah awal dan bagian dari proses pengembangan model integrasi keilmuan di UMY. Tentu dibutuhkan partisipasi seluruh stakeholder yang terkait, terutama partisipasi dari Bapak/Ibu Dosen. Buku ini tentu juga masih banyak kekurangan. Oleh karena itu, kritik dan saran untuk buku ini dan pengembangan integrasi keilmuan, khususnya di UMY, dari pembaca sekalian sangat kami harapkan.

Kepala LPPI UMY

M. Khaeruddin Hamsin, Lc, LL.M., Ph. D.

Pengantar Editor

Ilmu pada hakikatnya bersumber dari Allah SWT. Dalam pemahamannya saat ini, dalam post-modern dimana ilmu telah dikotomis, diperlukan integrasi pemahaman Al Qur'an ke dalam ilmu-ilmu umum seperti sains, ekonomi, hukum, kedokteran, politik, Pendidikan dan lain sebagainya. Hubungan antara Al-Qur'an dan sains ibarat dua sisi mata uang yang tidak dapat dipisahkan. Al-Qur'an menghormati kedudukan ilmu dengan penghormatan yang tidak ditemukan bandingannya dalam kitab kitab suci yang lain. Al-Qur'an menyebutkan ratusan ayat yang berkaitan dengan ilmu pengetahuan dan sains yang merupakan salah satu isi pokok kandungan kitab suci Al-Qur'an.

Muhammadiyah memulai gerakan dakwahnya dengan Gerakan pendidikan yang sejak awal telah mengenalkan bahwa ayat-ayat Allah SWT itu ada dua macam. Yaitu, ayat qauliyah dan ayat kauniyah. Ayat qauliyah adalah ilmu Allah SWT dalam bentuk wahyu-Nya yang terdapat dalam Al-Qur'an dan As-Sunnah, sebagaimana yang difirmankan Allah SWT dalam Q.S. Asy-Syura [42] ayat 51. Adapun ayat kauniyah adalah ilmu Allah SWT yang berwujud alam semesta dengan seluruh hukum-hukum yang menyertainya, sebagaimana firman Allah SWT dalam Q.S. Ar-Ra'd [13] ayat 3-4. Perguruan Tinggi Muhammadiyah sedari awalnya sebagai institusi pendidikan memiliki tujuan akhir pendidikan dalam Islam ialah menghasilkan manusia yang baik, dan bukan

seperti dalam peradaban barat; yakni hanya warga negara yang baik.

Oleh karena itu diperlukan langkah yang secara epistemologis menginjeksi kembali nilai-nilai tauhid dan adab dalam bidang ilmu pengetahuan. Walaupun dengan pendekatan yang berbeda, namun keduanya sama-sama memiliki semangat untuk melakukan proyek besar bersama. Perlunya dilakukan *Islamization of Knowledge* di dalam sistem pendidikan yang ada di negara-negara Muslim agar pendidikan itu mencerahkan manusia. Para ilmuwan telah bangun dari tidur panjang dan telah mengubah teori-teori mereka berkali-kali. Semua itu dilakukan dalam rangka menyelaraskan hasil penelitian mereka dengan fakta yang terungkap dalam Al-Qur'an dan hadits Rasulullah SAW.

Tim Editor

Pedoman Transliterasi dan Singkatan

Arab	Latin	Arab	Latin	Arab	Latin
ء	= '	ز	= z	ق	= q
ب	= b	س	= s	ك	= k
ت	= t	ش	= sy	ل	= l
ث	= ts	ص	= sh	م	= m
ج	= j	ض	= dl	ن	= n
ح	= ḥ	ط	= th	و	= w
خ	= kh	ظ	= zh	ه	= h
د	= d	ع	= '	ي	= y
ذ	= dz	غ	= gh	ة	= ah; at (bentuk sambung)
ر	= r	ف	= f	ال	= al- (<i>al-usrat al-sa'ādah</i>)
Vokal Pendek		Vokal Panjang		Diftong	
َ	= a	أَ	= ā	وَ	= aw
ِ	= i	إِ	= ī	يَ	= ay
ُ	= u	أُ	= ū	يَيَ	= iyy (i pada akhir kata)
				وَوُ	= uww (u pada akhir kata)

Pengecualian:

Translit tidak diberlakukan pada istilah Arab yang sudah menjadi bahasa/istilah yang lazim dipakai dalam bahasa Indonesia, seperti: *'Abdullah*, bukan *'Abd Allāh*, atau *bismillāh*, bukan *bi ism Allāh*, atau Rasulullah saw atau Al-Qur'an, atau teks doa karena harus dibaca benar, misal: *at-tahīyyātu li-llāh* bukan *al-tahīyyātu li Allāh*.

DAFTAR ISI

SAMBUTAN REKTOR UMY ~ v

SAMBUTAN KEPALA LPPI UMY ~ vii

PENGANTAR EDITOR ~ ix

PEDOMAN TRANSLITERASI DAN SINGKATAN ~ xi

DAFTAR ISI ~ vii

- Bab 1 Muhammadiyah dan Gerakan Pendidikan ~ 1
- Bab 2 Konsepsi Ta`dib, Ta`lim dan Tarbiyah ~ 17
- Bab 3 Integrasi Islam dan sains dalam Ilmu Hukum ~ 35
- Bab 4 Konsep Geologi dan Pembentukan Tanah ~ 59
- Bab 5 Prinsip-Prinsip Pengelolaan dan Perlindungan Sumber Daya Alam ~ 73
- Bab 6 Konsep Ilmu Ekonomi dalam Islam ~ 93
- Bab 7 Riba Menurut Agama dan Ekonomi ~ 107
- Bab 8 Hukum Jaminan Pada Lembaga Keuangan Islam ~ 127
- Bab 9 Metodologi Ijtihad Kaidah Fikhi dan Ushul Fikhi ~ 157
- Bab 10 Membangun Fiqih Keagamaan Kolektif ~ 181
- Bab 11 Akad dan Etika Dalam Fiqih Mu`amalah Maliyah ~ 197
- Bab 12 Reorientasi Pemikiran Pendidikan dalam Islam ~ 213
- Bab 13 Difabilitas dan Pendidikan Inklusi ~ 243
- Bab 14 Psikologi Perkembangan Peserta Didik ~ 255
- Bab 15 Konsep Dasar Komunikasi Verbal ~ 273
- Bab 16 Anatomi Kebohongan ~ 295
- Bab 17 Prinsip Dasar *Good Governance* ~ 329
- Bab 18 Sistem Hubungan Internasional dalam Narasi Islam dan Barat ~ 349

- Bab 19 Kedokteran Gigi dalam Islam ~ 373
Bab 20 Pemikiran Dasar Kesehatan Masyarakat ~ 381
Bab 21 Pola Hidup Teratur dan Terukur ~ 401
Bab 22 Fenomena LGBT : Perspektif Tradisi Islam ~ 421
Bab 23 Penyakit Perilaku Menyimpang ~ 441

BIODATA PENULIS

BAB 1

MUHAMMADIYAH DAN GERAKAN PENDIDIKAN

Chusnul Azhar

Matakuliah Terkait	Kemuhammadiyah
Tujuan Pembelajaran	<ol style="list-style-type: none">1. Bertakwa kepada Tuhan Yang Maha Esa dan mampu menunjukkan sikap religius dengan menginternalisasi dan mengamalkan nilai-nilai keislaman yang terkandung dalam al-Quran dan al-Hadis.2. Menerapkan pemikiran logis, kritis, sistematis, dan inovatif dalam konteks pengembangan atau implementasi ilmu pengetahuan dan/atau teknologi sesuai dengan bidang keahliannya.

A. Memahami Ayat *Qauliyah* dan *Kauniyah*

Umat Islam secara keseluruhan telah bersepakat bahwa al-Quran dan al-Sunnah sebagai sumber dalam beragama. Akan tetapi, memahami suatu teks agama dengan “benar”, bukanlah hal yang mudah. Mengingat adanya kategori teks agama yang masih tergolong *zhan/multitafsir* disertai dengan perkembangan kehidupan yang dihadapi umat Islam bertambah kompleks dan sangat jauh berbeda dengan kehidupan yang dijalani dan dihadapi di masa-masa sebelumnya, maka persoalan muncul ketika pesan teks agama dipahami secara beragam oleh umat Islam dengan berbagai pendekatan yang berbeda.

Muhammadiyah memulai gerakan dakwahnya dengan gerakan pendidikan yang sejak awal telah mengenalkan bahwa ayat-ayat Allah swt. itu ada dua macam. Yaitu, ayat *qauliyah* dan ayat *kauniyah*. Ayat *qauliyah* adalah ilmu Allah swt. dalam bentuk wahyu-Nya yang terdapat dalam al-Quran dan al-Sunnah, sebagaimana yang

difirmankan Allah swt. dalam Q.S. Asy-Syura [42] ayat 51:

“Dan tidak mungkin bagi seorang manusiapun bahwa Allah berkata-kata dengan dia kecuali dengan perantaraan wahyu atau di belakang tabir atau dengan mengutus seorang utusan (malaikat) lalu diwahyukan kepadanya dengan seizin-Nya apa yang Dia kehendaki. Sesungguhnya Dia Maha Tinggi lagi Maha Bijaksana.”

Adapun ayat *kauniyah* adalah ilmu Allah swt. yang berwujud alam semesta dengan seluruh hukum-hukum yang menyertainya, sebagaimana firman Allah swt. dalam Q.S. Ar-Ra’d [13] ayat 3-4:

“Dan Dialah Tuhan yang membentangkan bumi dan menjadikan gunung-gunung dan sungai-sungai padanya. Dan menjadikan padanya semua buah-buahan berpasang-pasangan, Allah menutupkan malam kepada siang. Sesungguhnya pada yang demikian itu terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi kaum yang memikirkan. (3). Dan di bumi ini terdapat bagian-bagian yang berdampingan, dan kebun-kebun anggur, tanaman-tanaman, dan pohon kurma yang bercabang, disirami dengan air yang sama. Kami melebihkan sebahagian tanam-tanaman itu atas sebahagian yang lain tentang rasanya. Sesungguhnya pada yang demikian itu terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah bagi kaum yang berfikir (4).”

Kedua kelompok ayat ini seharusnya menjadi keharusan bagi kaum muslim untuk menguasainya. Maka, seluruh lembaga pendidikan Muhammadiyah sedari awal didirikan tidak hanya mengajarkan ilmu *qauliyah* yang berkaitan dengan kajian cabang ilmu al-Quran dan al-Sunnah yang berkaitan dengan ranah aqidah, akhlak, dan ibadah saja, akan tetapi juga mengajarkan ilmu pengetahuan dan teknologi yang merupakan cabang ilmu *kauniyah* yang berkaitan dengan ranah muamalah duniawiyah.

B. Konsep Ilmu dalam Perspektif Muhammadiyah

Awal abad ke-20 pendidikan umat Islam Indonesia mengalami tantangan yang sangat besar. Kiranya pilihan yang sangat tepat bagi arah perjuangan KH. Ahmad Dahlan yang menjadikan prioritas perjuangannya untuk memajukan bidang pendidikan di samping usaha-usaha sosial lainnya. Mungkin, pilihan ini terlahir bukan secara latah dengan tanpa melalui prosedur berpikir yang panjang dan mendalam. Akan tetapi, dapat dipastikan bahwa pilihan ini lahir melalui perenungan panjang dan mendalam yang disertai kecerdasan dalam membaca realitas serta ketepatan dalam memprediksi masa depan. Sejarah telah mencatat bahwa tidak sedikit tokoh-tokoh pejuang kemerdekaan Indonesia sempat merasakan duduk di bangku pendidikan Muhammadiyah (Winarno Surakhmad dkk, 2003: xxvii).

Permulaan abad ke-20 memang umat Islam Indonesia telah memiliki lembaga pendidikan model pesantren. Namun data sejarah menggambarkan bahwa penyelenggaraan pendidikan agama model pesantren tersebut terlihat sampai menjelang akhir abad ke-20 dapat dikatakan belum ada pengembangan sistem modern sama sekali bahkan ilmu-ilmu pengetahuan yang dirasa sangat berguna demi kemajuan hidup dan kesejahteraan hidup tidak diajarkan (Mohammad Damami, 2000: 50).

Sementara itu, pemerintah kolonial Belanda dengan dalih politik etis mendirikan sekolah-sekolah yang tidak hanya mempelajari ilmu-ilmu pengetahuan umum untuk kemajuan dan kesejahteraan kehidupan, tetapi juga memiliki misi untuk kepentingan kristenisasi/*zending*. Karena misi itu, pemerintah kolonial Belanda mulai memperbanyak jumlah sekolah hingga ke pelosok nusantara dengan berkedok gerakan politik etis namun sarat dengan misi terselubung (Mohammad Damami, 2000: 52).

Kemudian, pada tahun 1903 Belanda mulai mendirikan sekolah rendah yang dinamakan *Volk School* (Sekolah Desa) dengan masa belajar tiga tahun yang kemudian dilanjutkan dengan program *Verlvolg School* (Sekolah Lanjutan) yang harus ditempuh selama dua tahun. Model sekolah yang demikian kemudian dilanjutkan untuk tahun-tahun selanjutnya yang kemudian dinamakan MULO (*Meer Uitgebreid Leger Onderwijs*) yaitu sekolah yang jenjangnya setingkat SMP dan program AMS (*Algemeene Middelbare School*) yaitu sekolah setingkat SMA (Mohammad Damami, 2000: 20). Dengan demikian, nampak jelas pada masyarakat Islam Nusantara berkembang dikotomisasi pendidikan. Di satu pihak, pesantren berkonsentrasi terhadap objek ilmu-ilmu *qauliyah* semata, sedangkan sistem persekolahan yang diasuh Belanda banyak berkonsentrasi pada objek ilmu-ilmu *kauniyah*/pengetahuan dan teknologi dengan mengasah keahlian fungsional tertentu yang berguna untuk kepentingan kesejahteraan dan kemajuan hidup dunia saja (Mohammad Damami, 2000: 52).

Dikotomisasi pendidikan ini amat terlihat. Bahkan di masa itu pihak pesantren menyebut pendidikan model pemerintahan Belanda dengan sebutan “pendidikan kafir”, bukan hanya karena penyelenggaranya adalah pemerintahan Belanda yang memang kafir dan penjajah, melainkan dalam perspektif umat Islam di masa itu disiplin ilmu pengetahuan dan teknologi diyakini sebagai cabang “ilmu kafir” dikarenakan yang mengembangkan dan yang mengajarkan adalah mereka yang notabene adalah orang kafir. Selain itu, penyelenggaraan sekolah yang dilakukan Belanda memang juga tidak murni semata-mata untuk pemberdayaan pendidikan masyarakat pribumi dalam kerangka politik etis yang sedang diusungnya, melainkan juga sarat dengan kepentingan kolonial Belanda untuk menghasilkan tenaga birokrat rendahan hingga dapat direkrut untuk menduduki jabatan-jabatan teknis di pemerintahan

Belanda dengan upah yang sangat minim (Muhammad Damami, 2000: 22). Di lain pihak, pesantren belum beranjak dari keyakinannya yang salah dengan tidak melakukan inovasi pendidikan yang lebih maju dan berusaha mengapresiasi disiplin ilmu pengetahuan yang bermanfaat untuk kemajuan dan kesejahteraan kehidupan. Akibatnya, dari sistem pesantren tersebut memunculkan gaya beragama yang kolot yang tidak akan dapat menghasilkan peradaban Islam yang maju (Mohammad Damami, 2000: 53).

Deskripsi yang dapat dilihat dari data-data sejarah itu bahwa pendidikan dikalangan umat Islam pada waktu itu sedang terjangkit masalah yang cukup serius. Yaitu, *pertama*, materi keilmuan yang dipelajari di pesantren sama sekali tidak bergeser dari pelajaran keagamaan pada makna *qauliyah* semata. Pelajaran keagamaan yang dimaksud di sini adalah mengkaji cabang ilmu al-Quran dan al-Sunnah, mempelajari kitab-kitab kuning, dan menghafal al-Quran dan al-Hadis. Maka, ilmu di luar kriteria tersebut dianggap bukan bagian dari ilmu agama. Melainkan dianggap ilmu umum atau ilmu duniawi bahkan di sebut “ilmu kafir” yang dilarang untuk dipelajari. Karena itu, kegiatan keilmuan di pesantren tidak dapat berkembang terutama jika berkaitan dengan kemajuan ekonomi, politik, kebudayaan, pertahanan, dan kemajuan teknologi (Mohammad Damami, 2000: 53).

Kedua, pengelolaan dalam proses pendidikan yang memberikan penekanan berlebih pada ranah kognitif dan mengabaikan ranah-ranah lain yang juga penting akan mengakibatkan lahirnya peserta didik yang berkepribadian ganda yaitu munculnya perilaku peserta didik yang tidak sesuai dengan nilai-nilai pendidikan itu sendiri. Dalam proses pendidikan, nalar berpikir dan penanaman nilai-nilai afektif adalah hal yang sangat penting, karena tujuan utama dari sebuah pendidikan adalah membentuk manusia seutuhnya yang tidak hanya cerdas secara kognitif, tetapi juga harus cerdas secara

emosional hingga dapat menjadikan kehidupan di dunia makin berkeadaban (Winarno Surakhmad dkk, 2003: 65).

Ketiga, sistem pendidikan di pesantren yang masih bersistem tradisional dan terkesan menjauhi inovasi sistem pembelajaran moderen hingga pesantren hanya mengenal sistem pembelajaran secara berkelompok dengan cara para santri duduk melingkar dengan jumlah 7 sampai 10 santri yang disebut dengan sistem *halaqah*. Dalam sistem itu diberlakukan proses pembelajaran yang disebut *bandongan*, *sorogan* dan *wetonan*. Dalam proses pembelajaran *bandongan* dilangsungkan dengan seorang santri membaca kitab yang dipilih sendiri di depan kyai. Sedangkan yang disebut *sorogan* adalah proses pembelajaran dengan cara seorang santri mengajukan sebuah kitab yang dipilih oleh santri kemudian kyai akan membacakan dan menerangkan hingga detail isi kitab itu sampai selesai kitab tersebut dibaca. Sedangkan yang dimaksud dengan *wetonan* adalah pengkajian kitab tertentu yang dipilih oleh seorang kyai dan diajarkan pada bulan-bulan tertentu serta diajarkan pada santri-santri tertentu yang yang dianggap layak mendapatkan tambahan pengetahuan. Tergambar jelas dalam sistem pendidikan pesantren ketika itu akan sulit diharapkan adanya pengembangan ilmu dikarenakan kedudukan seorang kyai dalam sebuah pesantren dianggap sebagai sumber kebenaran dan sumber segalanya dikarenakan tidak terselanggaranya pembelajaran yang dialogis (Mohammad Damami, 2000: 54).

Keempat, adanya keyakinan tentang kedudukan kyai yang dianggap sebagai sumber ilmu, bahkan sumber keberkahan. Antara ilmu dan keberkahan merupakan dua hal yang tidak dapat dipisahkan dalam sistem pesantren. Sehingga seorang kyai dianggap “tidak pernah salah” walaupun tanpa dasar dan alasan yang masuk akal (Mohammad Damami, 2000: 55). Walaupun demikian, pesantren dalam masyarakat muslim Indonesia setidaknya-tidaknya memiliki tiga

fungsi, yaitu; transmisi ilmu pengetahuan Islam, pemelihara tradisi ilmu keislaman. *Ketiga*, pembinaan calon-calon ulama.

Tradisi pesantren di kala itu ada semacam kebiasaan melakukan *rihlah ilmiyyah* (perjalanan keilmuan). Para santri melakukan perpindahan tempat belajar antara satu pesantren ke pesantren lainn untuk tujuan memperluas dan memperdalam ilmu-ilmu agama yang akan ditekuninya. Sebab, sejak dahulu satu pesantren terkenal dengan bidang ilmu tertentu, sedangkan pesantren yang lain populer dalam bidang ilmu yang lain. Sebenarnya ada semacam tradisi “petualangan keilmuan” yang menyebabkan timbulnya budaya pertukaran keilmuan (Mohammad Damami, 2000: 58). Namun, titik tekan fungsi pesantren masa itu masih pada pola transmisi ilmu semata. Maka, tradisi yang muncul adalah penanaman ilmu, bukan pengembangan ilmu. Kalau demikian adanya, maka paham keagamaan yang dinamis yang langsung menyentuh perbaikan kehidupan nyata, akan sangat sulit muncul dan berkembang dalam masyarakat pesantren, apalagi untuk masyarakat awam.

Kondisi yang seperti itu menggambarkan bahwa sistem pendidikan pesantren yang merupakan pendidikan pribumi yang paling populer pada waktu itu, dalam kenyataannya belum berhasil mengangkat harkat dan martabat umat Islam Nusantara dan belum dapat dijadikan sebagai model sistem pendidikan modern. Pemahaman tentang persinggungan ilmu dan hal-hal yang langsung menyentuh masalah perbaikan kehidupan yang berkaitan dengan ranah muamalah belum dikembangkan menjadi studi yang biasa dilakukan. Maka yang terjadi adalah kebekuan peran ilmu dan dikotomisasi ilmu yang membudaya. Kebekuan inilah yang kemudian akan dicairkan dan dialirkan oleh gerakan tajdid pendidikan KH. Ahmad Dahlan yang berwawasan keilmuan yang fungsional yang langsung menyentuh kebutuhan hidup.

Permulaan abad ke-20 meski mulai ada beberapa pesantren yang mencoba mengadaptasi sistem persekolahan yang kemudian dikenal dengan istilah sistem *madrasi*. Sebagai contoh, pesantren Mambaul Ulum di Surakarta yang didirikan oleh Sri Susuhunan Pakubuwono X pada tahun 1906 merintis untuk menerima beberapa mata pelajaran umum (Mohammad Damami, 2000: 56). Namun, belum ada tanda-tanda yang menunjukkan suasana pembaharuan pendidikan, sekalipun lembaga pesantren telah meluas ke seluruh wilayah Indonesia. Sebagai lembaga pendidikan, pesantren pada waktu itu telah memberlakukan sistem *madrasi*. Namun, kegiatannya masih terkurung dalam tradisi pesantren, yaitu masih berputar-putar di sekitar masalah pendidikan dan pengajaran dalam ranah kognitif yang berujung pada pola keberagamaan yang bersifat teknis tanpa fungsi nyata (Muhammad Damami, 2000: 4).

Sampai di sini dapat ditegaskan, bahwa kondisi pendidikan masyarakat Indonesia masih dalam keadaan yang sangat rapuh dan harus segera menemukan solusi yang aktual. Kehadiran KH. Ahmad Dahlan dengan gerakan pembaharuan keagamaannya yang dituangkan dalam tajdid pendidikan menjadi hal yang sangat berarti bagi umat Islam untuk dapat merombak tradisi pada waktu itu. Keberhasilannya adalah dalam mengorganisasi kekuatan-kekuatan Islam untuk bangkit dari keterpurukan, bahkan berkompetisi dengan Barat yang memang harus ditempatkan pada posisi telah berhasil mendahului dunia Islam. Maka untuk menghadapinya, kaum muslimin harus paham dengan sejarah kemajuan bangsa-bangsa Barat dalam keberhasilannya mencapai kemajuan keilmuaan (Arif Giyanto dan Budi Gunawan, 2007: 74).

Sikap demikian dilandasi dengan tesis yang mengatakan bahwa kemajuan apapun hanya akan ditentukan oleh kemajuan pendidikan dikarenakan bidang pendidikan bersinggungan langsung dengan kemampuan manusia dan menyentuh masalah sumber daya manusia.

Bidang-bidang ilmu pengetahuan akan efektif dan berguna bagi kebutuhan dan kesejahteraan hidup manusia jika bidang pendidikan untuk itu berjalan sebagaimana kebutuhan (Mohammad Damami, 2000: 4). Paham keagamaan demikian dapat memunculkan gaya beragama yang dinamis dan langsung berperan dalam perbaikan kehidupan nyata. Sehingga ilmu agama dapat langsung dirasakan fungsinya untuk memecahkan masalah-masalah kehidupan sosial yang sedang melanda umat.

Disamping itu, proses pembelajarannya juga mengadaptasi sistem sekolah yang dimiliki oleh Belanda dengan menghapus dikotomi ilmu dan mengajarkan ilmu-ilmu pengetahuan umum yang pada mulanya dianggap “ilmu kafir” oleh kalangan pesantren. Dalam kondisi seperti ini, *sunnatullah* mulai nampak. Usaha pembaharuan pendidikan yang diusung oleh KH. Ahmad Dahlan mulai menemukan lawan dari masyarakat pesantren yang sangat pro dengan kemapanan sistem pendidikan pesantren. Kondisi demikian memunculkan perlawanan sengit yang justru muncul dari masyarakat Islam sendiri yang belum paham dengan gerakan pemikiran dan pembaharuan pendidikan. Bahkan, kondisi ini berakibat KH. Ahmad Dahlan dijuluki sebagai “Kyai Kafir” yang merusak agama Islam (Hadjid, 2008: 39).

Muhammadiyah dikenal sebagai gerakan tajdid. Yaitu, tajdid dalam arti *tajrid*/purifikasi dan tajdid dalam arti dinamisasi. *Tajrid* yaitu pemurnian pada ranah aqidah, akhlaq, dan ibadah yang ajaran dan tuntunannya memang harus dikembalikan kepada al-Quran dan al-Sunnah, serta tajdid dalam arti dinamisasi pada ranah muamalah duniawiyah yang hukum asalnya adalah boleh. Maka dengan gerakan tajdid ini, Muhammadiyah akan dapat memberikan gaya pemahaman agama yang proporsional dan komprehensif. Bagian agama yang tergolong ranah aqidah, akhlaq, dan ibadah harus tekstual (*qauliyah*), sedangkan bagian agama yang tergolong

ranah muamalah duniawiyah harus dikontekstualisasikan (*kauniyah*) sesuai dengan perkembangan zaman.

Hasilnya adalah hingga saat ini lembaga-lembaga pendidikan Muhammadiyah tidak hanya meluluskan lulusan yang ahli dalam bidang kajian cabang-cabang ilmu *qauliyah* dengan objek kajian al-Quran dan al-Hadis semata, akan tetapi juga menghasilkan lulusan yang canggih pada objek kajian *kauniyah* yang berkaitan dengan disiplin ilmu pengetahuan dan teknologi dengan keahlian fungsional tertentu yang berguna untuk kepentingan kesejahteraan dan kemajuan hidup dunia. Di sini Muhammadiyah dapat memadukan konsep ilmu antara cabang ilmu *qauliyah* dan cabang ilmu *kauniyah* dalam satu waktu.

C. Pendidikan Aplikatif dalam Perspektif Muhammadiyah

Selain memiliki konsep integrasi ilmu sehingga tidak menerapkan dikotomisasi ilmu antara ilmu kewahyuan dan ilmu-ilmu kealaman seperti uraian di atas, Muhammadiyah juga memahami bahwa ilmu dan proses pendidikan harus berbanding lurus dengan kualitas pribadi seseorang. Maka, ketika bangsa Indonesia mengalami krisis multidimensional dan lembaga pendidikan dituduh gagal dalam menciptakan sumber daya manusia berkualitas dengan berbagai upaya dilakukan untuk memperbaiki kualitas pendidikan di Indonesia, seperti pembaruan kurikulum, peningkatan anggaran, dan standarisasi kompetensi pendidikan, sebenarnya jauh sebelum itu dilakukan, lembaga-lembaga pendidikan Muhammadiyah sedari awal didirikan telah melakukan kerja itu.

Lembaga pendidikan Muhammadiyah adalah salah satu lembaga pendidikan swasta tertua karena jauh sebelum Indonesia merdeka lembaga pendidikan Muhammadiyah telah didirikan dan juga terbanyak jika dibandingkan dengan lembaga-lembaga pendidikan swasta yang lain. Semenjak awal didirikan telah dikenal sebagai

lembaga pendidikan yang menerapkan konsep pendidikan karakter. Dalam proses pembelajarannya, KH. Ahmad Dahlan menggunakan metode dialog interaktif sekaligus aplikatif. Pernyataan KRH. Hadjid sebagai murid termuda waktu itu menggambarkan bagaimana peroses pembelajaran yang dilangsungkan KH. Ahmad Dahlan sangat mengutamakan pengamalan daripada sekedar pengetahuan adalah sebagai berikut:

“Kiyai Dahlan pernah menerangkan bagaimana cara mempelajari Al-Qur’an yaitu; ambillah satu, dua, atau tiga ayat, dibaca dengan *tartil* dan *tadabbur* (difikirkan) :

1. Bagaimanakah artinya?
2. Bagaimanakah tafsir keterangannya?
3. Bagaimanakah maksudnya?
4. Apakah ini larangan dan apakah kamu sudah meninggalkan larangan ini?
5. Apakah ini perintah yang wajib dikerjakan? Sudahkah kita menjalankannya?

Bila belum dapat menjalankan dengan sesungguhnya maka tidak perlu membaca ayat-ayat yang lainnya.

Hendaklah sepanjang siang malam ayat ini selalu difikirkan, sungguh dan perlu kita musyawarahkan bersama kawan-kawan bagaimana melaksanakan perintah ayat ini? Kemudian, rintangan-rintangan apakah yang menghalangi untuk mengerjakan ayat ini? Kapan ayat ini kita amalkan?” (Hadjid, 2010: 65).

Model pendidikan karakter tersebut telah lama dipraktikkan di lembaga-lembaga pendidikan Muhammadiyah jauh sebelum para pakar pendidikan ramai membicarakan tentang pentingnya pendidikan karakter tersebut. Pendidikan dalam perspektif Muhammadiyah sebenarnya tidak jauh berbeda dengan konsep

pendidikan menurut UNESCO yang terdiri dari empat bagian yaitu: *pertama, learning to know* (perkembangan ilmu pengetahuan yang cepat). *Kedua, learning to do* (kemampuan menterjemahkan ilmu pengetahuan menjadi teknologi yang mempermudah kehidupan manusia). *Ketiga, learning to be* (kemampuan membangun manusia dengan nilai-nilai hidup yang produktif). *Keempat, learning to live together* (kesatuan kemanusiaan untuk membangun sebuah sinergi dengan misi kemanusiaan) (Winarno Surakhmad dkk, 2003: 89).

Sebenarnya adanya undang-undang tentang sistem pendidikan nasional no. 20 tahun 2003, menegaskan kembali tentang fungsi dan tujuan pendidikan nasional. Bahwa pendidikan nasional berfungsi mengembangkan kemampuan dan membentuk watak serta peradaban bangsa yang bermartabat dalam rangka mencerdaskan kehidupan bangsa, bertujuan untuk berkembangnya potensi peserta didik agar menjadi manusia yang beriman dan bertakwa kepada Tuhan Yang Maha Esa, berakhlak mulia, sehat, berilmu, cakap, kreatif, mandiri, dan menjadi warga negara yang demokratis serta bertanggung jawab.

Misi besar pendidikan nasional tersebut sejatinya memaksa seluruh *stakeholder* pendidikan memiliki kepedulian penuh terhadap masalah moral dan karakter tersebut. Diantara upaya yang segera dapat dilakukan adalah dengan memahami bahwa kewajiban membentuk karakter peserta didik tidak hanya menjadi kewajiban bagi para pengampu materi Pendidikan Agama dan Kewarganegaraan saja. Akan tetapi, menjadi kewajiban bagi seluruh pengampu disiplin seluruh ilmu yang diajarkan di lembaga pendidikan tersebut, termasuk menjadi kewajiban bagi seluruh *stakeholder* yang terlibat dalam proses pendidikan itu agar dapat membawa peserta didik melakukan proses pembiasaan dalam membangun karakter mulia dalam kehidupan sehari-hari.

Kamus Bahasa Indonesia memaknai kata “karakter” dengan tabiat, sifat-sifat kejiwaan, akhlak atau budi pekerti yang membedakan seseorang dengan yang lain, dan juga dimaknai watak. Orang yang berkarakter berarti orang yang berkepribadian, berperilaku, bersifat, bertabiat, atau berwatak. Dengan makna seperti ini berarti karakter identik dengan kepribadian atau akhlak. Secara terminologis karakter bisa dimaknai dengan ciri atau karakteristik atau sifat khas dari diri seseorang yang bersumber dari bentukan-bentukan yang diterima dari lingkungan, misalnya keluarga pada masa kecil, dan juga bawaan sejak lahir (Dendy Sugono dkk, 2008: 639).

Dari pendefinisian tersebut dapat dipahami bahwa karakter identik dengan akhlak, sehingga karakter merupakan nilai-nilai perilaku manusia yang universal yang meliputi seluruh aktivitas manusia, baik dalam rangka berhubungan dengan Tuhannya, dengan dirinya, dengan sesama manusia, maupun dengan lingkungannya, yang terwujud dalam pikiran, sikap, perasaan, perkataan, dan perbuatan berdasarkan norma-norma agama, hukum, tata krama, budaya, dan adat istiadat. Maka, dari konsep karakter ini muncul konsep pendidikan karakter (*character education*), dan inilah yang sedari awal menjadi gerakan pendidikan Muhammadiyah.

Muhammadiyah meyakini bahwa untuk memunculkan karakter seseorang tidak cukup sekedar mengajarkan materi tentang mana yang benar dan mana yang salah kepada peserta didik, tetapi lebih dari itu, pendidikan karakter menanamkan kebiasaan tentang yang baik sehingga peserta didik dapat memahami, mampu membedakan, mampu merasakan, dan terbudaya untuk melakukan hal-hal yang baik. Pengelolaan dan proses pendidikan yang memberikan penekanan berlebih pada ranah kognitif dan mengabaikan ranah afektif akan mengakibatkan lahirnya peserta didik yang berkepribadian ganda yaitu munculnya perilaku peserta

didik yang tidak sesuai dengan nilai-nilai pendidikan. Dalam proses pendidikan di lembaga pendidikan Muhammadiyah, nalar berpikir dan penanaman nilai-nilai afektif adalah hal yang dianggap sangat penting, karena tujuan utama dari sebuah pendidikan adalah membentuk manusia sempurna yang tidak hanya cerdas secara akal, tetapi juga harus cerdas secara emosional hingga dapat menjadikan kehidupan di dunia makin berkeadaban (Winarno Surakhmad dkk, 2003: 65).

Maka, kewajiban pembentukan moral di lembaga pendidikan Muhammadiyah tidak hanya menjadi kewajiban bagi pengampu materi akhlak atau pendidikan moral semata, akan tetapi semua pengampu materi dengan keahlian disiplin ilmu apapun memiliki misi dan tanggung jawab yang sama untuk membiasakan melakukan yang baik dalam setiap proses pembelajarannya. Hal ini dalam kajian pemikiran Islam disebut dengan konsep integrasi ilmu dengan tidak mengenal dikotomisasi ilmu karena muara dari semua cabang ilmu adalah ketundukan dan ketaatan kepada Sang Pencipta alam Allah swt..

Dengan demikian, pendidikan dalam perspektif Muhammadiyah adalah pendidikan untuk kehidupan, maka jelas bahwa tujuan praktis pendidikan adalah menyiapkan generasi menghadapi kehidupan yang berkeadaban. Bukan sekedar melatih untuk mahir dalam menghadapi soal-soal Ujian Nasional.

D. Penutup

Kiranya, genap sudah peran Muhammadiyah dalam membangun negeri ini dengan perjuangan melauai gerakan pendidikan dengan misi utama untuk berkompetensi dalam menghadirkan cara berislam yang lurus, proporsional, dan otentik. Semangat ini harus terus dipertahankan Muhammadiyah dalam kerangka gerakan tajdidnya yang diharapkan dapat mengakomodasi semua realitas, dengan

tanpa kehilangan karakter muslim yang sarat dengan nilai-nilai qurani yang membumi dan fungsional.

Bagi Muhammadiyah, beragama bukan sekedar tuntas pada ranah aqidah, akhlak, dan ibadah yang berkaitan dengan disiplin ilmu kewahyuan semata, akan tetapi beragama juga harus maju pada ranah muamalah duniawiyah dengan basis ilmu-ilmu kealaman yang hingga saat ini umat Islam masih tertinggal.

Daftar Pustaka

- Giyanto, Arif dan Budi Gunawan, *Bertaruh Citra Dakwah; Membedah Kritis Friksi Muhammadiyah-PKS*, Solo: Era Intermedia, 2007.
- Damami, Mohammad, *Akar Gerakan Muhammadiyah*, Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2000.
- Hadjid, *Pelajaran KHA. Dahlan; 7 Falsafah Ajaran & 17 Kelompok Ayat al-Qur'an*, Yogyakarta: Lembaga Pustaka dan Informasi Pimpinan Pusat Muhammadiyah, 2008.
- Sugono, Dendy, dkk, *Kamus Bahasa Indonesia*, Jakarta: Pusat Bahasa, 2008.
- Surakhmad, Winarno, dkk, *Reformasi Pendidikan Muhammadiyah Suatu Keniscayaan*, Yogyakarta: Pustaka Suara Muhammadiyah, 2003.

BAB 2

KONSEPSI TA`DIB, TA`LIM DAN TARBIYAH

Yayat Hidayat

Mata Kuliah Terkait	AIK IV
Tujuan Pembelajaran	<ol style="list-style-type: none">1. Mahasiswa memahami tentang konsep Ta'dib, Ta'lim dan Tarbiyah dalam Perspektif Pendidikan.2. Mahasiswa memahami konsep aktualisasi pendidikan Islam dalam meletakkan sendi-sendi dasar yang kuat bagi pengembangan Islamisasi ilmu pengetahuan (Islamic civilization science).3. Mahasiswa memahami dikotomi keilmuan dalam pendidikan Islam; antara ilmu agama (Islam) dan ilmu umum (Barat).

A. PENDAHULUAN

Pendidikan merupakan perkara penting dalam membangun peradaban dan tegaknya sebuah negeri. Karena pada hakikatnya pendidikan adalah suatu upaya mewariskan nilai, yang akan menjadi penolong sekaligus penentu umat manusia dalam menjalani kehidupan serta untuk memperbaiki nasib dan peradaban umat manusia. Sehingga dapat dikatakan baik buruknya peradaban dan keberlangsungan hidup suatu bangsa adalah sangat ditentukan oleh bagaimana pendidikan yang dijalani oleh masyarakat bangsa itu. (Irwan Prayitno, 2009:1)

Pendidikan merupakan bagian vital dalam kehidupan manusia. Pendidikan (terutama Islam) – dengan berbagai coraknya-berorientasi memberikan bekal kepada manusia (peserta didik) untuk mencapai kebahagiaan dunia dan akhirat. Oleh karena itu, semestinya pendidikan (Islam) selalu diperbaharui konsep dan

aktualisasinya dalam rangka merespon perkembangan zaman yang selalu dinamis dan temporal, agar peserta didik dalam pendidikan Islam tidak hanya berorientasi pada kebahagiaan hidup setelah mati (*eskatologis*); tetapi kebahagiaan hidup di dunia juga bisa diraih.

Nyatanya dalam kemajuan peradaban yang dicapai umat manusia dewasa ini, tidak dapat lepas dari peran dan fungsi-fungsi pendidikan itu sendiri. Terlebih lagi jika terkandung di dalamnya nilai-nilai agama (Islam) dan diimplementasikannya nilai-nilai tersebut dalam realitas kehidupan manusia. Dimana nilai-nilai agama atau pendidikan Islam yang dimaksud adalah sesuatu yang diwariskan atau yang dibawa dalam proses pendidikan Nabi Muhammad SAW, yaitu dengan menginternalisasikan nilai-nilai keimanan baik secara individual maupun komunal, yang aksentuasinya pada saat itu diawali pada pentingnya penanaman nilai *aqidah* (ketauhidan), sebelum masuk pada materi berikutnya, seperti filsafat, ilmu kimia, fisika, biologi, matematika, astrologi, dan ilmu-ilmu lainnya.

Dalam dataran konsep ideal, Islam diyakini sebagai agama yang memiliki ajaran sempurna (Nasruddin Razak, 1996: 7), komprehensif (Abuddin Nata, 1997: 11-12), dan universal (Mukti Ali, 1987: 71). Menurut penafsiran sebagian cendekiawan, ajaran Islam memuat semua sistem ilmu pengetahuan (Endang Saifuddin Anshari, 1991: 120-125). Tidak ada dikotomi dalam sistem keilmuan Islam. Berdasarkan keyakinan tersebut "Islam" menempati kedudukan di berbagai aspek kehidupan, dari aspek-aspek yang bersifat jasmaniah dan rohaniah, material dan spiritual, abstrak dan konkrit, internal dan eksternal, atau bipolaritas titik tolak dikotomi semesta seterusnya.

Namun, kenyataan yang terjadi sebaliknya, muncul pemisahan antara kelompok ilmu profan yaitu ilmu-ilmu keduniaan yang kemudian melahirkan perkembangan sains dan teknologi berhadapan dengan ilmu-ilmu agama pada sisi lain (Azyumardi

Azra, 1998: 78-83). Dengan tanpa penjelasan yang tepat, ilmu agama kemudian disebut sebagai ilmu Islam, sementara sains dan teknologi disebut sebagai ilmu umum.

Akibatnya, selama beberapa dekade persoalan dikotomi ilmu yang dihadapi dunia Islam tak pernah berhenti dan selalu dihadapkan pada perbedaan antara apa yang disebut ilmu Islam dan non Islam, ilmu Barat dan ilmu Timur. Bahkan tampak lebih parah ketika dikotomi tersebut menjalar sebagai satu bentuk dikotomi antara ilmu pengetahuan dan teknologi.

Dikotomi keilmuan dalam pendidikan Islam; antara ilmu agama (Islam) dan ilmu umum (Barat) telah menimbulkan persaingan di antara keduanya, yang saat ini –dalam hal peradaban- dimenangkan oleh Barat, sehingga pengaruh pendidikan Barat terus mengalir deras, dan ini membuat identitas umat Islam mengalami krisis dan tidak berdaya. Dalam kajian AM. Saefuddin (1991: 97), ketidakberdayaan umat Islam dalam menghadapi pengaruh Barat itu membuatnya bersifat *taqiyah*; artinya, kaum Muslimin lebih menyembunyikan identitas keislamannya, karena rasa takut dan malu. Sikap seperti ini banyak melanda umat Islam di segala tingkatan; baik di infrastruktur maupun suprastruktur; level daerah maupun nasional.

Ketertinggalan peradaban Islam dari peradaban lain sesungguhnya bisa jadi disebabkan oleh adanya faktor dikotomi ilmu dan ketidakmampuan pendidikan Islam menjawab tantangan zaman. Ketidakmampuan ini bersumber dari kegagalan pendidikan Islam meletakkan sendi-sendi dasar yang kuat bagi pengembangan Islamisasi ilmu pengetahuan (*Islamic civilization science*). Bahkan, pendidikan Islam saat ini terkesan terisolasi dari perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi (Hafid Abbas, 2003: 15). Selain itu yang belum disadari oleh kalangan umat Islam adalah adanya perubahan “besar-besaran” yang terjadi dalam masyarakat bahkan dunia. Globalisasi meniscayakan untuk setiap individu, kelompok,

bahkan agama, berfikir ulang (*rethinking*) terhadap eksistensinya di muka bumi ini.

B. Pendidikan dalam Perspektif al-Attas

Menurut al-Attas tujuan pendidikannya menghendaki terealisasinya sistem pendidikan terpadu yang tertuang dalam rumusan sistem pendidikan yang diformulasikannya. Tampak sangat jelas upaya al-Attas untuk mengintegrasikan ilmu dalam sistem pendidikan Islam, artinya Islam harus menghadirkan dan mengajarkan dalam proses pendidikannya tidak hanya ilmu-ilmu agama, tetapi juga ilmu-ilmu rasional, intelek dan filosofis. Paradigma pembelajaran tradisional yang ada hingga saat ini masih mengesampingkan peran pengembangan potensi kemampuan nalar akal dan berkreasi.

Selain itu problem yang terjadi di dalam dunia pendidikan Islam adalah belum jelasnya kerangka epistemologi yang menjadi basis pengembangan keilmuan yang ada. Bahkan, permasalahan lain yang muncul kepermukaan yaitu masih terdapat juga pakar pendidikan yang mempermasalahkan penggunaan istilah untuk pendidikan apakah yang benar itu *ta'dib*, *ta'lim* atau *tarbiyah*. Oleh karena itu tidak heran ketika masih banyak dijumpai adanya perdebatan "pelik" seputar objek kajian dalam pendidikan Islam (Abdurrahman Mas'ud, 2002: 25). Istilah epistemologi itu dan penggunaan istilah yang tepat untuk pendidikan sendiri mempunyai makna yang luas dan kompleks. Ia saling melengkapi (teologi dan teleologi) bahkan, bisa saja dipahami sebagai ilmu yang mengkaji tentang asul-usul (sumber), susunan, metode-metode, dan sahnya pengetahuan, atau bisa juga diartikan sebagai ilmu yang membahas tentang keaslian, pengertian, struktur, metode, dan validitas ilmu pengetahuan (Azyumardi Azra, 1999: 114).

Epistemologi jika dikaitkan dengan pendidikan maka ia akan bersentuhan dengan masalah kurikulum, terutama dalam

hal penyusunan dasar-dasar (epistemologi) kurikulum (Imam Barnadib, 1994: 21), termasuk di dalamnya berkaitan dengan metode pembelajaran yang digunakan, dan segala proses keilmuan yang ada di dalam lembaga pendidikan.

Filsafat pendidikan merupakan disiplin ilmu yang mempelajari dan berusaha mengadakan penyelesaian terhadap masalah pendidikan secara filosofis (Imam Barnadib, 1982: 1). Filsafat pendidikan penting dipelajari karena dalam ilmu pendidikan terdapat asas-asas, teori, dasar, dan pengertian-pengertian, yang kejelasannya dapat diperoleh melalui filsafat (Imam Barnadib, 2002: 1). Dalam perkembangannya dikenal adanya "Filsafat Pendidikan Islam", yang mengkaji tentang berbagai problematika pendidikan Islam, dan berusaha mencari berbagai terobosan pemecahannya, dalam rangka mencapai modernisasi (pembaharuan).

Filsafat pendidikan Islam merupakan cabang dari filsafat Islam, yang mengkhususkan kajiannya pada persoalan pendidikan umat Islam. Filsafat pendidikan Islam juga merupakan bagian dari ilmu pendidikan Islam. Menurut Hasan Langgulung (1987: 41), filsafat pendidikan Islam adalah sejumlah prinsip, kepercayaan, dan premis yang semangatnya diambil dari ajaran Islam serta mempunyai kepentingan terapan dan bimbingan dalam pendidikan.

Mengenai pendidikan, Al-Attas (1990: 35) menyatakan, bahwa pendidikan merupakan suatu proses penanaman sesuatu ke dalam diri manusia. Suatu proses mengacu pada metode atau sistem secara bertahap; penanaman sesuatu mengacu pada kandungan dalam pendidikan; ke dalam diri manusia mengacu pada penerima proses dan kandungan. Jadi, pendidikan itu –setidaknya- meliputi unsur-unsur; kurikulum (kandungan/ilmu), proses, dan subjek didik. Oleh karena segala kegiatan itu terkait dengan tujuan, maka pendidikan pun tentu memiliki tujuan.

Selanjutnya, oleh karena pendidikan sebagai tindakan merupakan proses, maka sudah tentu ilmu pendidikan mengandung aspek teoritik dan praktek. Keduanya perlu dipandang sebagai dua sisi dari satu mata uang. Keduanya hanya dapat dibedakan karena saling berhubungan dan saling membutuhkan (Imam Barnadib & Sutari Imam Barnadib, 1996: 7).

Bagi Al-Attas (1990: 54) tujuan akhir pendidikan dalam Islam ialah menghasilkan manusia yang baik, dan bukan seperti dalam peradaban Barat; yakni hanya warga negara yang baik. Senada dengan itu Sutari Imam Barnadib (1995: 37) menegaskan bahwa bukan dinamani dengan pendidikan kalau tidak mempunyai tujuan untuk mencapai kebaikan anak dalam arti yang sebenarnya.

Terlepas dari konsep (kurikulum, proses, tujuan) pendidikan Islam yang ideal seperti tersebut di atas, dalam realitasnya dunia pendidikan Islam masih mengalami problematika dalam hal keilmuan yang dikotomis (agama dan umum), proses dan tujuan yang bersifat parsial; dan itu berimplikasi pada dualisme sistem pendidikan Islam (tradisional dan modern).

Dunia pendidikan Islam terputus hubungannya dari peran utama dalam sains dan teknologi (ilmu umum) sekitar akhir abad XVI. Semenjak itu Eropa Barat dan Amerika mengayunkan langkahnya ke depan secara dinamis seiring dengan kemajuan ipteknya, sementara Islam berpuas diri dalam keterpencilan intelektual. Ketika dunia Barat mulai mengusik mereka secara tiba-tiba, dunia Islam terbangun dan mendapati dirinya dalam ketertinggalan dan ketidakberdayaan (Ikhrom, 2001: 82).

Menurut Al-Attas (1981: 178), penyebab kemunduran dan degenerasi umat Islam adalah karena kelalaiannya dalam merumuskan dan mengembangkan rencana pendidikan yang sistematis berdasarkan prinsip-prinsip Islam, juga kelalaian dalam melaksanakan suatu sistem pendidikan yang terkoordinasikan

dan terpadu. Ini antara lain penyebab stagnasi panjang dalam hal pendidikan yang terjadi di dunia Islam, dan berakibat pada dikotomi pendidikan Islam.

C. Terminologi Pemikiran Pendidikan Islam Al-Attas

Pemikiran pendidikan Islam yang dimaksud adalah pengejawantahan, ataupun realisasi dari hasil olah pikir filosofis pemikiran pendidikan Islam al-Attas, dan dapat pula dikatakan sebagai *pattern of mind* al-Attas tentang pendidikan Islam yang diperoleh dari usaha kerasnya mengelaborasi berbagai kitab klasik dengan tetap pada koridor atau berpedoman pada *al-Qur'an* dan *Hadist* (Syafi'i Maarif, 1993: 57) . Dengan kata lain dapat pula dikatakan sebagai suatu paradigma atau model pemikiran sesuatu. Jadi dengan demikian bahwa keseluruhan pemikiran al-Attas tentang pendidikan Islam adalah merupakan paradigma (model) pendidikan Islam menurut al-Attas tersebut.

Analisis ini di samping mendeskripsikan pemikiran filosofis kependidikan Islam al-Attas, juga berusaha menganalisis isi dan alur pikir al-Attas tentang berbagai konsep pemikiran pendidikan Islamnya, termasuk juga pendapat-pendapat lain yang mungkin saja mendukung tesis al-Attas, yang sekaligus dapat pula dijadikan antitesis maupun sintesis dari pemikiran pendidikannya dengan selalu mengedepankan suatu pemikiran, dan melihat akar pemikirannya. Jadi dalam pembahasan ini, selain meneliti *content* (isi) dari pemikiran kependidikan Islam al-Attas, juga melihat pada berbagai acuan lainnya, dengan cara menyelaraskan, serta mengomparasikannya dengan pemikiran-pemikiran lainnya. Diharapkan pada akhirnya akan menghasilkan diskursus yang dialogis, dan objektif dengan tingkat validitas yang sangat tinggi dan memuaskan.

Istilah pendidikan dalam konteks Islam pada umumnya mengacu

pada terma *al-tarbiyah*, *al-ta'dib*, dan *al-ta'lim* (Ahmad Syalabi, 1954: 21-23). Dari ketiga istilah tersebut terma yang populer digunakan dalam praktek pendidikan Islam ialah terma *al-tarbiyah*. Sedangkan *al-ta'dib*, dan *al-ta'lim* jarang sekali digunakan. Padahal kedua istilah telah digunakan sejak awal peretumbuhan pendidikan Islam.

Kendatipun demikian, dalam hal-hal tertentu, ketiga terma tersebut memiliki kesamaan makna. Namun secara esensial, setiap terma memiliki perbedaan, baik secara tekstual maupun kontekstual. Untuk itu perlu dikemukakan uraian dan analisis terhadap ketiga terma pendidikan Islam tersebut dengan beberapa argumentasi tersendiri dari beberapa pendapat para ahli pendidikan Islam sehingga tampak jelas arah reformulasi konseptual *al-tarbiyah*, *al-ta'dib*, dan *al-ta'lim* dalam pandangan Al-Attas dan tokoh pendidikan Islam lainnya.

1. Istilah *al-Tarbiyah*

Istilah *al-Tarbiyah* (Al-Raghib al-Isfahani, *Mu'jam al-Mufrod al-Fazl al-Qur'an*, hlm.189) berasal dari tiga kata: *pertama*, dari kata *rabba-yarubbu* yang berarti bertambah dan tumbuh. *Kedua*, berasal dari kata *rabiya-yarba* yang berarti tumbuh dan berkembang. Dan yang *ketiga*, berasal dari kata *rabba-yarubbu* yang berarti memperbaiki, menguasai dan memimpin, menjaga dan memelihara. Kata *al-Rabb* juga berasal dari kata *tarbiyah* yang berarti mengantarkan sesuatu kepada kesempurnaan dengan bertahap atau membuat sesuatu untuk mencapai kesempurnaannya secara bertahap.

Al-Qur'an menyebutkan kata *rabba* dengan arti yang berbeda-beda namun sebenarnya arti-arti itu mengacu pada arti pendidikan. Misalnya kata *rabba* diartikan dengan mendidik (Qs. 17:24) mengasuh, (Qs. 26:18) memperlakukan dengan baik, (Qs.12:23) dan berarti juga dengan pencipta, (Qs. 26:77-78) pemelihara, (Qs. 1:2-3) dan sebagainya.

Dengan memperhatikan arti kata *rabb* yang bermacam-macam tersebut maka kata *tarbiyah* tentunya juga mempunyai arti yang sangat luas dan bermacam-macam dalam penggunaannya, Abdurrahman al-Nahlawi (1979:12) memberi padanan kata *tarbiyah* dalam arti *pertama*, memelihara fitrah anak, *kedua*. Menumbuhkan seluruh bakat dan kesiapannya, *ketiga*. Mengarahkan fitrah dan seluruh bakatnya agar menjadi baik dan sempurna. *Keempat*. Bertahap dalam prosesnya.

Dengan beberapa pengertian tersebut maka dapat dikatakan bahwa *al-Tarbiyah* adalah serangkaian proses secara bertahap untuk mendidik, mengasuh dan memelihara bakat, dan fitrah anak didik agar menjadi anak yang baik dan sempurna.

2. Istilah *al-Ta'lim*

Istilah *al-Ta'lim* digunakan sejak periode awal pelaksanaan pendidikan Islam. Menurut para ahli istilah ini lebih bersifat universal dibanding dengan *al-Tarbiyah* maupun *al-Ta'dib*. Penggunaan istilah lain yang dekat dengan makna pendidikan yang disebutkan dalam al-Qur'an adalah *al-Ta'lim*. Kata *al-Ta'lim* secara bahasa merupakan *isim masdar* dari kata kerja yang berarti mengajar (A.W Munawwir, 1984: 154). Dengan demikian maka makna *al-Ta'lim* adalah pengajaran, seperti dalam bahasa Arab yang sering digunakan dengan kata *al-Tarbiyah* dan *al-Ta'lim* yang berarti pendidikan dan pengajaran. Sedang pendidikan Islam dalam bahasa Arab biasa digunakan istilah *al-Tarbiyah al-Islamiyah*.

Al-Qur'an menyebutkan kata '*Allama* dalam bentuk dan variasinya antara lain terdapat dalam (QS. 23:31, 27:16. 62:2. 96:4-5) yang semuanya mempunyai makna arti mengajar dalam arti transfer ilmu pengetahuan. (Zakiah Daradjad, 1992: 26).

Seorang pakar psikologi agama dan pendidikan di Indonesia, Zakiah Daradjad, menyatakan bahwa kata '*Allama*

memberi pengertian sekadar memberi tahu atau memberi pengetahuan, tidak mengandung arti pembinaan kepribadian karena sedikit sekali kemungkinan ke arah pembentukan kepribadian yang disebabkan pemberian pengetahuan.

Dalam hal ini Imam Bawani berkomentar bahwa kata *al-Ta'lim* masih terbatas kepada "pengenalan" belum sampai kepada pengakuan sebagaimana menjadi unsur penting dalam konsep pendidikan Islam. Pengenalan dan pengakuan merupakan dua hal penting. Pengenalan yang benar akan membawa pengakuan yang benar. Dalam kerangka inilah makna ajaran yang juga mengandung makna pendidikan dinyatakan dalam konsep pendidikan Islam dirumuskan dengan pengenalan dan pengakuan tentang tempat-tempat yang benar (tepat) dari segala sesuatu di dalam tatanan wujud dan kepribadian.

Dalam kitab *al-Ta'rifat* karangan (al-Jurjani *Al-Ta'rifah*, tth,: 57) ditegaskan bahwa konsep *ta'lim* mengandung pengertian sebagai usaha untuk mendorong dan menggerakkan daya jiwa atau akal seseorang untuk belajar (menuntut ilmu) agar sampai pada kesimpulan, ide (gagasan) dan hakikat yang sebenarnya tentang sesuatu.

Dengan beberapa komentar dan pandangan tentang istilah *al-Ta'lim* yang oleh al-Qur'an diartikan dengan mengajar, transfer ilmu pengetahuan itu maka dapat dikatakan bahwa *al-ta'lim* adalah suatu usaha untuk memberi pengetahuan atau pengajaran sehingga dapat memotivasi diri untuk mengembangkan dan menemukan ide-ide dan gagasan-gagasan baru sehingga dapat menemukan hakikat tentang sesuatu.

3. Istilah *al-Ta'dib*

Satu istilah lagi yang dianggap mewakili makna pendidikan yaitu kata *ta'dib* yang secara bahasa ia merupakan bentuk

masdar dari kata *addaba* yang berarti memberi *adab*, mendidik. Dalam kitab *al-Mu'jam al-Mufrodat al-Fadh al-Qur'an* karangan al-Raghib al-Isfahani, (al-Mu'jam al-Mufrodat: 10) istilah *ta'dib* biasa diberi padanan dengan pelatihan atau pembiasaan yang mempunyai kata dan makna dasar sebagai berikut: *pertama*, *ta'dib* berasal dari kata dasar *aduba-ya'dubu* yang berarti melatih, mendisiplin diri untuk berperilaku yang baik dan sopan santun. *Kedua*, *ta'dib* berasal dari kata dasar *addaba-ya'dubu* yang berarti mengadakan pesta atau perjamuan maksudnya berbuat dan berperilaku sopan. *Ketiga*, kata *addaba* sebagai bentuk kata kerja *ta'dib* yang mengandung pengertian mendidik, melatih, memperbaiki, mendisiplin dan memberi tindakan.

Jika dilacak di dalam al-Qur'an baik melalui *Mu'jam al-Mufahrasy li al-Fadhi al-Qur'an*, indeks al-Qur'an maupun konkordansi Qur'an ternyata al-Qur'an tidak menyebutkan istilah *ta'dib* atau pun istilah lain yang memiliki akar kata yang sama dengannya. Perkataan *adab* itu sendiri dan cabang-cabangnya disebutkan dalam percakapan-percakapan Nabi SAW. Sebagaimana perkataan al-Attas yang mengutip hadist Nabi: "*Addabani ta'dibi*" yang secara agak berhati-hati al-Attas menerjemahkan kata *addabani* dengan "telah mendidikku" dan mengartikan kata *ta'dib* dengan pendidikan. Dengan demikian potongan hadist tersebut diterjemahkan dengan "Tuhan telah mendidikku dan menjadikan pendidikanku sebaik-baik pendidikan". (*Filsafat dan Praktik Pendidikan Islam*. Hlm. 176). Melengkapi beberapa penjelasan istilah *adab* tersebut (M. Raghib al-Isfahani: 10) menjelaskan bahwa *adab* merupakan disiplin jiwa melakukan pendidikan dan pengajaran untuk memperoleh perilaku yang diterapkan. Juga berarti kondisi yang diperoleh.

Dengan beberapa penjelasan tersebut maka dapat dikatakan bahwa *ta'dib* adalah usaha untuk menciptakan situasi

dan kondisi sedemikian rupa sehingga anak didik terdorong dan termotivasi untuk berperilaku dan berperadaban yang baik sesuai yang diharapkan.

Jika dikaji agak lebih teliti lagi dari ketiga istilah tersebut yaitu *al-Tarbiyah*, *al-ta'lim* dan *al-ta'dib*, menurut al-Attas ternyata konsep *ta'dib* merupakan konsep yang paling tepat sebagai padanan pendidikan Islam, karena struktur konsep *ta'dib* nampak sudah mencakup unsur ilmu, instruksi (*ta'lim*) dan pembinaan yang baik (*tarbiyah*).

Al-Attas mempertegas bahwa perkataan *ta'dib* memiliki arti yang sangat luas dan mendalam sebab pada awalnya perkataan *ta'dib* berarti undangan ke sebuah jamuan makan, yang di dalamnya sudah terkandung ide mengenai hubungan sosial yang baik dan mulia. Dalam konteksnya yang lain, al-Qur'an dianggap sebagai undangan Tuhan kepada manusia untuk menghadiri jamuan makan di muka bumi, tempat manusia perlu mengambil bagian di dalamnya dengan cara mengetahuinya. Masih menurut (al-Attas, 1954: 175-177), bahwa pendidikan Nabi Muhammad SAW dijadikan Allah sebagai pendidikan yang terbaik didukung oleh al-Qur'an yang mengafirmasikan kedudukan Rasulullah yang mulia (*akram*), teladan yang terbaik. Hal ini jika dikonfirmasi lagi dengan hadist Nabi bahwa misinya adalah untuk menyempurnakan akhlaq manusia "*Innama buitstu li utannmima makarimal akhlaq*" dari sini dapat dipastikan bahwa aktivitas Nabi Muhammad SAW berupa pengajaran al-Qur'an dan hikmah serta penyucian umat adalah manifestasi langsung dari peranan *ta'dib*. Dengan demikian sejak awal kedatangan Islam secara konseptual istilah *ta'dib* telah diisi dengan ilmu, perbuatan yang tulus dan tepat (*amal*) serta terlibat aktif dalam wacana intelektual sunnah Nabi Muhammad SAW.

Dalam sejarah pendidikan Indonesia maupun dalam studi kependidikan di Indonesia istilah pendidikan Islam sering diberi padanan menjadi tiga pengertian. Seperti ungkapan (Zarkowi Soejatie, 1986: 15) yang memberikan pengertian pendidikan Islam sebagai berikut. *Pertama*, jenis pendidikan yang pendirian dan penyelenggaraanya. Disini kata Islam ditempatkan sebagai sumber nilai yang akan diwujudkan dalam seluruh kegiatan pendidikan. *Kedua*, jenis pendidikan yang memberi perhatian dan sekaligus menjadikan ajaran Islam sebagai pengetahuan untuk program studi yang diselenggarakannya. Di sini kata Islam ditempatkan sebagai bidang studi, sebagai ilmu dan diberlakukan sebagaimana ilmu-ilmu lain. *Ketiga*, jenis pendidikan yang mencakup kedua pengertian di atas. Di sini kata Islam ditempatkan sebagai sumber nilai sekaligus sebagai bidang studi yang ditawarkan lewat program studi yang diselenggarakannya.

Dari pengertian yang dikemukakan Zarkowi itu kiranya dapat lebih dipahami bahwa keberadaan pendidikan Islam sangat mendasar dan menyangkut tujuan yang diidamkan dan diyakini yang paling ideal. Namun, terkait dengan konsep *ta'dib* sebagai inti pendidikan yang dipilih al-Attas merupakan satu hal yang perlu ditelaah kembali mengingat terma *tarbiyah* dan *ta'lim* menyangkut masalah substansial juga yang menyangkut inti pendidikan.

D. Kesimpulan Akhir

Melihat argumen pakar pendidikan di atas dapat ditarik kesimpulan bahwa; Pendidikan telah di identifikasikan secara berbeda-beda oleh berbagai kalangan, yang banyak dipengaruhi oleh pandangan dunia (*welthanchaung*) masing-masing. Namun pada dasarnya, semua pandangan yang berbeda, itu bertemu dalam

semacam kesimpulan awal bahwa pendidikan merupakan suatu proses penyiapan generasi muda untuk menjalankan kehidupan dan memenuhi tujuan hidupnya secara efektif dan efisien. Dan dari uraian di atas pula, dapat diambil benang merahnya bahwa terdapat perbedaan dalam cakupannya, oleh karena itu istilah yang akan digunakan dalam kesimpulan ini ialah istilah *tarbiyah* untuk (pendidikan) dengan pertimbangan : 1) istilah *tarbiyah* (pendidikan) harus mengandung makna *tarbiyah*, *ta'lim* dan *ta'dib*; 2) istilah *tarbiyah* (pendidikan) sudah lebih dikenal di dunia pendidikan di Indonesia. Layaknya sebuah definisi, yang selalu menyisakan keragaman perspektif tergantung, diantaranya, dari sudut mana sebuah makna hendak didefinisikan. Keragaman yang kian memperkaya horizon makna dan akan semakin memperjelas (atau mengaburkan) sebuah maksud. Ini juga terjadi ketika seseorang berikhtiar mencantumkan definisi untuk pendidikan.

Sebetulnya setelah penulis lakukan kajian dari beberapa literatur pemikirannya. Bagi al-Attas, masalah transformasi istilah *education* ke dalam khazanah bahasa Arab menjadi *tarbiyah*, *ta'lim* atau *ta'dib* tidak perlu dipertentangkan, karena kedua kata tersebut memang memiliki konsep struktur yang sudah berbeda. Secara kualitatif, *tarbiyah* lebih menekankan aspek *rahmah* dan bukan pada ilmu, sedangkan *ta'dib* lebih menekankan pada ilmu dan bukan pada kasih sayang. Konsep struktur *ta'dib* mengandung elemen ilmu, *'amal* dan *tarbiyah*. Dengan demikian *ta'dib* lebih tepat dijadikan sebagai terjemahan dari kata *education*.

Daftar Pustaka

- Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Riyad: Saudi Arabiya, 1971
- Abdul Fattah Jalal, *Min Al-Ushul Al-Tarbawiyah Fi Al-Islam*, Terjemahan. Heri Nuer Ali, Bandung : Diponegoro, 1988.
- Abbas, Hafid, *Reformulasi Filosofis Pendidikan Islam*, dalam A. Syafi'i Ma'arif, "Islam dan Pengembangan Disiplin Ilmu Sebuah Transformasi Ilmu", Yogyakarta: LPPi UMY, 2003
- Abdulah Nasikh Ulwan, *Tarbiyah Al-Awlad Fi Al-islam1*, Terjemahan Saiful Kamali dan Heri Nuer Ali, Bandung : As-Sifa, 1988.
- Ahmad Tafsir, *Ilmu Pendidikan dalam Perspektif Islam*, Bandung : Remaja Rosdakarya, 1992.
- Al-Raghib Al-Ashfahani, *Mu'jam Mufrodah Alfaz Al-Qu'an*, Tahqiq Nadhim Mar'Asy, Mesir : Dar Alkitab Al-Arobi, 1972.
- Arifin, Muzayyin, *Pendidikan Islam Arus Dinamika Masyarakat*, Jakarta: IAIN, 1988
- Arsan, Majid Kailani, *Falsafah Tarbiyah Islamiyah*, Bairut: al-Markaz al-Tsaqofi al-Islamy, 1991
- Al-Syaibany, Omar Mohammad al-Toumy, *Falsafah Pendidikan Islam*, terj: Hasan Langlung, Jakarta: Bulan Bintang, 1979
- Al-Jabiri, M. Abid, *Al-Turats wa al-Hadatsah; Dirasah wa Munaqashat* Bairut: al-Markaz al-Tsaqofi al-Islamy, 1991
- _____, *Bunyah al-Aql al-Islami*, Beirut: al-Markaz al-Tsaqofi al-Arabi, 1993
- Ali, Mukti, *Metode Memahami Agama Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1991
- Arifin, H.M, *Ilmu Pendidikan Islam: Suatu Tinjauan Teoritis dan Praktis Berdasarkan Pendekatan Interdisipliner*, Jakarta: Bumi Aksara, 1991

- Azra, Azyumardi, *Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi Menuju Milineum Baru*, Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999
- Arkoun, Muhammad, *Al-Islam; al-Akhlaq wa al-Siyasah*, Beirut: Markaz al-Inma' al-Qaumi, 1990
- _____, *Tarikhyyatu al-Fikr al-Arabi al-Islami*, terj: Hasyim Sholeh, Bairut: Maekaz al-Inma' al-Qaumi, 1986
- Al-Ibrashi, M. Athiyah, *al-Tarbiyah al-Islamiyah wa Fa al-Safatuha*, Mesir: Isa al-Babi al-Halabi, 1969
- Al-Attas, *Dilema kaum muslimin* terj. Anwar Hadi Wasi dan M. Mochtar Zaini, Surabaya: Bina Ilmu, 1986
- _____, *Konsep Pendidikan dalam Islam: Suatu Rangka Pikir Pembinaan Filsafat Pendidikan Islam*, terj. Haidar Baqir, Bandung: Mizan, 1987.
- _____, *Aims and Objectives of Islamic Education*, London: Hodder and stoughton, 1979.
- _____, *Islam and Secularism*, terj. Karsidjo djojosuwarno, Bandung: Pustaka, 1981.
- _____, *Islam dalam Sejarah dan Kebudayaan Melayu*, Bandung: Mizan, 1990.
- _____, *Konsep Pendidikan Dalam Islam: Suatu Rangka Pikir Pembinaan Filsafat Pendidikan Islam*, terj. Haidar Baqir, Bandung: Mizan, 1987.
- _____, *The Concept of Education in Islam: A. Framework for an Islamic Philosophi of education, International Institute of Islamic Thought and civilization*, Kuala Lumpur: International Islamic University, 1991.
- Barnadib, Imam, *Filsafat Pendidikan : Sistem dan Metode*, Yogyakarta: Andi Offset, 199

- Budiman, M. Natsir, *Ilmu Pendidikan*, Banda Aceh: Ar-Raniry Press, 1999
- Badaruddin, *Kemas, Filsafat Pendidikan Islam-Analisis Pemikiran Syed Muhammad al-Naquib al-Attas*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007
- Fazlurrahman, *Islam and Modernity*, Chicago: University of Chocago Press, 1979
- Hasan Langgungulung, *Asas- asas Pendidikan Islam*, Jakarta : UI Press, 1987.
- Mas'ud, Abdurrahman, *Intelektual Pesantren: Perhelatan Agama dan Tradisi*, Yogyakarta: LKiS, 2004
- _____, *Menggagas Format Pendidikan Non-Dikotomik*, Yogyakarta: Gama Media, 2002
- Muhamad Fadhil Al-Jamaly, *Al-Tarbiyah Al- Islamiyah*, Terj.Bustani A. Gani Dan Johaqn Bahri, Jakarta : Bulan Bintang, 1987.
- _____, *Paradigma Pendidikan Islam: Kapita Seleкта Pendidikan Islam*, Jakarta: Grasindo, 2001
- Nizar, Samsul, *Filsafat Pendidikan Islam, Pendekatan Historis, Teoritis, dan Praktis*, Jakarta: Ciputat Press, 2002
- Steenbrink, Keral A, *Pesantren, Madrasah, Sekolah: Pendidikan Islam dalam Kurun Modern*, Jakarta: LP3ES, 1994
- Syam, Muhammad Noer, *Filsafat Pendidikan dan Dasar Filsafat Pendidikan Pancasila*, Surabaya: Usaha Nasional, 1986
- Sholeh, A. Khudlori, *M Abid Al-Jabiri : Model Epistimologi Islam: Pemikiran Islam Kontemporer*, Yogyakarta: Jendela, 2003
- _____, *Wacana Baru Filsafat Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004
- Suyanto, *Refleksi dan Reformasi Pendidikan di Indonesia Memasuki Melinium III*, Yogyakarta: Adicipta Karya Nusa, 2000

Wan Daud, Wan Mohd Nor, *Filsafat dan Praktik Pendidikan Islam*
Syed M. Naquib al-Attas, Bandung: Mizan, 2003

Ziaduddin Sardar dan Merry Wyn Davies, *Faces of Islam: Conversation*
Contemporary Issues, terj. A.E. Priyono dan Ade Armando,
Bandung: Mizan, 1992

BAB 3

INTEGRASI ISLAM DAN SAINS DALAM ILMU HUKUM

Iwan Satriawan¹

Mata Kuliah	Politik dan Ketatanegaraan Islam
Tujuan Pembelajaran	<ol style="list-style-type: none">1. Mahasiswa mampu memahami dan menganalisis permasalahan politik dan ketatanegaraan yang di negara-negara Islam.2. Mahasiswa mampu memahami konsep-konsep perubahan politik dan ketatanegaraan melalui pendidikan tinggi hukum dengan pendekatan Islam

I. Pengantar

Perkembangan sebuah bangsa, jika diamati tidak lepas dari pelajaran yang mereka ambil dari negara-negara lain. Di bidang ketatanegaraan Amerika belajar banyak dari tradisi negara-negara Eropa, seperti Inggris dan Prancis sebagai 2 peradaban yang lebih dulu eksis di bidang ketatanegaraan. Lahirnya konsep *impeachment* presiden dan pejabat Negara di Amerika pada abad ke 17 misalnya tidak bisa dilepaskan dari bacaan mereka terhadap praktik *impeachment* yang sudah berlangsung di Inggris sejak abad ke 13.² Para pemimpin Amerika mengamati bagaimana praktik *impeachment* yang berlangsung di Inggris dengan segala kelebihan dan kekurangannya. Dengan melihat pengalaman Inggris, Amerika

-
- 1 Penulis adalah Dosen Hukum Tata Negara Fakultas Hukum Universitas Muhammadiyah Yogyakarta. Lulus Sarjana Hukum dari UGM, Master of Comparative Laws dan Ph.D di bidang Hukum Tata Negara dari International Islamic University Malaysia.
 - 2 Lihat Iwan Satriawan, Analisis Yuridis Terhadap Konsep dan Praktik Impeachment: Studi Perbandingan Kasus Impeachment Abdurrahman Wahid dan William Jefferson Clinton, *Jurnal Media Hukum*, Vol 13 No.3, November 2006, hlm 27-28.

merumuskan model *impeachment* yang unik ala Amerika. Dengan kata lain, mereka melihat tradisi bangsa lain dalam hal *impeachment* dan kemudian memodifikasi konsep bangsa lain tersebut menjadi sesuatu yang berkarakter unik Amerika. Di Inggris *impeachment* dilakukan pada seluruh pejabat Negara kecuali terhadap raja dan keluarga raja. Sementara di Amerika Presiden dan semua pejabat publik dapat diberhentikan dari jabatannya. Indonesia juga belajar dari tradisi bangsa lain seperti Amerika tentang *impeachment*. Namun model *impeachment* Indonesia tidak sama dengan yang ada di Amerika karena *impeachment* di Indonesia hanya untuk presiden dan wakil presiden dan dilakukan oleh sebuah mahkamah yang bernama Mahkamah Konstitusi.³ Secara prosedural, *impeachment* di Amerika merupakan *political trial*. Tetapi di Indonesia, dengan sejarah⁴ yang dimilikinya menghindari prosedur yang semata *political trial* dengan memasukkan Mahkamah Konstitusi dalam proses *impeachment* presiden/wakil presiden. Jadi, model *impeachment* Indonesia menggabungkan proses hukum dan politik.

Contoh lain adalah bagaimana Indonesia melakukan studi perbandingan dengan beberapa Negara lain seperti Taiwan, Thailand dan Korea Selatan ketika mendirikan Mahkamah Konstitusi. Penyusun perubahan UUD 1945 melakukan kajian perbandingan dengan beberapa Negara di atas, walaupun akhirnya yang diputuskan tidak persis sama dengan apa yang dipraktikkan di Negara tersebut⁵. Dengan kata lain, sebuah bangsa belajar dari bangsa lain dan kemudian menemukan formula mereka sendiri. Hal ini menunjukkan bahwa secara alamiah manusia belajar dengan

3 Ibid, hlm 29.

4 Dalam sejarah Indonesia, ada 2 Presiden yang dimakzulkan melalui Sidang Istimewa MPR, yaitu Soekarno dan Abdurrahman Wahid. Banyak pengamat mengatakan bahwa pemakzulan kedua Presiden tersebut terlalu politis karena UUD 1945 sebelum amandemen tidak mengatur secara detail proses pemakzulan sehingga secara persyaratan dan prosedur dinilai terlalu mudah menjatuhkan seorang presiden.

5 Hendrianto, Institutional Choice and the New Indonesian Constitutional Court, in Andrew Harding & Penelope (Pip) Nicholson (eds), *New Courts in Asia*, New York, Routledge Publishing, hlm 8.

menggunakan pendekatan perbandingan antara satu dengan yang lainnya dalam merespon tantangan dan menemukan ciri khas masing-masing.

Tulisan di bawah ini akan mengelaborasi dan berargumentasi lebih jauh tentang bagaimanakah karakter dari studi komparatif itu, mengapa studi perbandingan di bidang hukum itu penting. Tulisan ini juga akan diperkaya dengan beberapa catatan pengalaman 2 kampus dalam menggunakan pendekatan studi perbandingan hukum dalam pengembangan kurikulumnya, yaitu Ahmad Ibrahim Kulliyah of Laws International Islamic University Malaysia dan Fakultas Hukum Universitas Muhammadiyah Yogyakarta. Beberapa problem dan tantangan pendekatan komparatif di bidang hukum juga akan dibahas dalam makalah ini. Terakhir, tulisan ini akan ditutup dengan beberapa rekomendasi bagi pengembangan kurikulum pendidikan tinggi hukum ke depan.

II. Gagasan Integrasi Islam dan Ilmu Pengetahuan

Ismail Raj Faruqi dalam bukunya *Islamization of Knowledge* pernah mengatakan bahwa umat Islam dalam decade 1900-an telah mengalami fase yang disebut sebagai “*the lame duck*” atau “bebek lumpuh”. Artinya dunia Islam tidak memiliki kekuasaan politik dan lemah dalam penguasaan ilmu pengetahuan. Dunia ilmu pengetahuan menjadi hegemoni barat yang sekuler. Umat Islam ketika itu menjadi konsumen ilmu pengetahuan barat yang secara epistemologi tidak berlandaskan pada nilai-nilai ketuhanan.⁶ Barat sekuler memisahkan agama dan ilmu pengetahuan, politik dan agama, kehidupan dan spiritualitas. Formula ini jika dicangkokkan ke dunia Islam, maka akan menciptakan tragedi kemanusiaan yang massif.

6 Ismail Raj Al Faruqi, 1997, *Islamization of Knowledge*, Virginia, International Institute of Islamic Thought, hlm. 27 - 29

Muhammad Naquib Al Attas juga menganalisis secara kritis bahwa ilmu pengetahuan yang berkembang di dunia Islam adalah hasil dari peradaban barat yang sekuler. Oleh karena itu diperlukan langkah yang secara epistemologis menginjeksi kembali nilai-nilai tauhid dan adab dalam bidang ilmu pengetahuan. Walaupun dengan pendekatan yang berbeda, namun keduanya sama-sama memiliki semangat untuk melakukan proyek besar bernama perlunya dilakukan *Islamization of Knowledge*⁷ di dalam sistem pendidikan yang ada di negara-negara Muslim agar pendidikan itu mencerahkan manusia.⁸

Al Faruqi melakukan pendekatan yang lebih praktikal dalam merespon hegemoni ilmu pengetahuan barat di negara-negara muslim dengan cara membuat subjek-subjek yang menandingi ilmu pengetahuan barat seperti dengan mewacanakan ekonomi Islam, kedokteran Islam, hukum Islam, Politik Islam dan lain-lain. Langkah ini ditindaklanjuti dengan mendirikan kampus-kampus Islam dan fakultas yang mempelajari ilmu dengan menggunakan perspektif Islam.

Sementara itu, Al Attas menggunakan pendekatan yang lebih filosofis bahwa ilmu barat itu yang bermasalah adalah kerangka epistemologisnya. Oleh karena itu, Al Attas mendirikan Institute for the Study of Islamic Thought and Civilization (ISTAC) yang lebih menekankan pada kajian filosofis di setiap cabang ilmu pengetahuan. Lembaga ini mengundang banyak para pemikir nuslim terkemuka untuk mengajar dan saat ini telah melahirkan banyak scholars di bidang pemikiran Islam.

7 Istilah "*Islamization of Knowledge*" bagi sebagian kalangan terkesan ofensif sehingga ada yang menggunakan istilah yang lebih moderat seperti objektifikasi Islam (Kuntowijoyo) atau integrasi Islam dan Ilmu Pengetahuan.

8 Mohammad Naquib Al Attas, 1993, *Islam and Secularism*, Kuala Lumpur, International Institute of Islamic Thought and Civilization, hlm. 133

Pada akhirnya, Dr. Imad al Din Khalil merumuskan, secara garis besar, bahwa Islam dan ilmu pengetahuan terlibat pada banyak aspek, yaitu: pengujian, perumusan, hubungan, dan publikasi, dari perspektif pandangan hidup dalam Islam, manusia, dan alam semesta.⁹ Abdul Hamid A. Abu Sulayman menegaskan bahwa hal yang perlu diperhatikan adalah dalam hal Islam dan ilmu pengetahuan terdapat hubungan yang sehat antara pemikiran Islam dan barat.¹⁰ Apa yang dituntut dari hal tersebut adalah pemahaman dimensi intelektual dan budaya dari solusi barat. Jika hal tersebut dapat dicapai, maka tidak akan lagi ada waktu yang terbuang untuk melakukan imitasi.¹¹ Kemajuan sains barat yang keduniaan bisa disempurnakan oleh nilai-nilai Islam yang berorientasi ketuhanan dan hari akhir.

III. Pendekatan Komparatif

Terdapat beberapa alasan yang “memaksa” seluruh Muslim untuk menyadari akan kebutuhan Islamisasi ilmu pengetahuan. Misalnya, fakta menguatnya keyakinan baru pada supremasi rasionalisme dan empirisme; munculnya modernitas yang pada umumnya dikaitkan dengan ‘kebaruan’; perubahan keyakinan tentang diri, harapan masa depan, dan pemahaman potensi manusia.¹² Oleh sebab itu, pendekatan studi komparatif dalam pengkajian ilmu pengetahuan dianggap hal yang sangat penting pada era modern ini. Studi komparatif tersebut tidak terbatas pada pemikiran Islam dan ilmu pengetahuan barat saja, melainkan penerapannya pada negara-negara lain.

9 Imad al Din Khalil, 1991, *Madkhal ila Islamiyat al Ma'rifah*, Virginia, International Institute of Islamic Thought, hlm. 15

10 AbdulHamid A. AbuSulayman, 1997, *Crisis in the Muslim Mind*, Virginia, International Institute of Islamic Thought, hlm. 108

11 AbdulHamid A. AbuSulayman, 1997, hlm. 13

12 Muhammad Muntaz Ali, 2014, *Issues in Islamization of Human Knowledge*, Selangor, IIUM Press, hlm. 9

Di bawah ini akan dijelaskan pentingnya studi komparatif dalam pendidikan tinggi hukum. Studi komparatif lazimnya diartikan sebagai kajian untuk menguji seseorang atau sesuatu untuk melihat bagaimana mereka dan bagaimana mereka berbeda dengan yang lain atau untuk menghakimi sesuatu dan mengukur sesuatu dengan ukuran yang lain¹³. Di bidang hukum, H.C. Gutteridge mendeskripsikan perbandingan hukum sebagai sebuah proses atau metode yang dengan metode itu dua lebih sistem hukum dibandingkan dengan tujuan tertentu.¹⁴ Sebuah hal yang alamiah bagi manusia dalam hidupnya mencoba selalu mencari sesuatu yang lebih baik. Salah satu metode untuk menemukan sistem hukum yang lebih baik adalah dengan membandingkan sesuatu yang dapat diamati dalam sistem hukum yang berbeda.

Di dalam tradisi hukum Islam, contohnya, para ulama memiliki berbagai metode untuk menjabarkan dan menafsirkan hukum-hukum dari sumber-sumber utamanya (*primary sources*), yaitu Al Qur'an dan Sunnah. Salah satu metode yang sering digunakan adalah metode *qiyas* (analogy). Di dalam metode ini, penggunaan metode perbandingan digunakan untuk menilai sebuah kasus yang lazim terhadap kasus baru melalui rasionisasi alasan-alasan dari adanya hukum. Dalam kaitan dengan hal tersebut, ulama terkenal Al Shatibi dalam bukunya *Al Muwafaqat fi Usul al Shariah* berpendapat bahwa proses rasionisasi alasan adanya suatu hukum itu adalah sebuah ijtihad hukum¹⁵ yang tidak pernah berhenti (*an everlasting ijtihad*). Jika langkah ijtihad ini berhenti, maka penerapan hukum Islam kepada manusia akan menjadi hal yang tidak mungkin diaplikasikan.¹⁶

13 Hornby, 1995, hlm 231.

14 See further Tripathi, 1971, *An Introduction to the Study of Comparative Law*, Bombay, N.M. Tripathi Pvt.Ltd, hlm 1.

15 Ijtihad artinya usaha sungguh-sungguh yang dilakukan para ulama untuk menggali hukum dari Al Qur'an dan Sunnah ketika para ulama menghadapi sebuah kasus baru yang hukumnya belum pernah ada dan Al Qur'an dan Sunnah tidak memberikan jawaban yang jelas dan specific menjawab kasus baru tersebut.

16 Lihat lebih jauh, Sonny Zulhuda, 2000, *Wither Comparative Study: Its Importance towards Legal Reform*,

Contoh lain dapat dilihat adalah bagaimana seorang hakim dalam Mahkamah Syariah menafsirkan kejahatan-kejahatan kontemporer dan menerapkan hukuman pada jenis kejahatan tersebut, kasus *euthanasia*, *cloning*, *cyber crime*, *narcotics*, dan yang terhangat di Indonesia adalah “*election and data security*” serta berbagai kasus kontemporer lainnya. Hakim, tentunya, akan mencoba untuk menjabarkan pendapatnya dengan melakukan observasi terhadap kasus-kasus yang sama yang telah terjadi di masa lalu, berusaha menemukan sebuah ‘jawaban’ terhadap kasus yang belum pernah terjadi di negaranya sendiri atau sistem hukum yang ada di negara itu menemukan jalan buntu. Dengan kata lain, studi komparatif di bidang ilmu hukum menjadi metode yang sangat penting, khususnya dalam melakukan penemuan hukum bagi manusia, khususnya dalam menemukan konsep dan putusan yang lebih baik di masa datang.

Muhammad Naquib al Attas mendeskripsikan bahwa tujuan akhir dari pendidikan dalam Islam adalah untuk menghasilkan “manusia yang baik”. Kata “baik” pada kalimat tersebut yang dikemukakan oleh al Attas berkonotasi pada “manusia yang beradab”, yaitu berkenaan dengan kehidupan material dan spiritual dari manusia. Adab tersebut menurut al Attas diartikan sebagai disiplin tubuh, jiwa dan ruh yang ditegaskan pada pengenalan dan pengakuan yang tepat dalam hubungannya dengan kemampuan potensi jasmaniah, intelektual dan ruhaniah, pengenalan dan pengakuan akan kenyataan bahwa ilmu dan wujud ditata secara hierarkis sesuai dengan tingkat dan derajatnya.¹⁷ Konsep pendidikan Islam pada dasarnya memberikan jawaban terhadap permasalahan pendidikan sekuler yang berujung pada tragedi peradaban manusia

Paper dalam Mata Kuliah Comparative Constitutional Law, International Islamic University Malaysia, hlm 2.

17 Abuddin Nata, 2001, *Pemikiran Tokoh Pendidikan Islam*, Seri Kajian Filsafat Pendidikan Islam, Jakarta, PT. Raja Grafindo Persada, hlm. 86

seperti kerusakan moral, frustrasi berujung bunuh diri dan lahirnya fenomena nihilisme dalam kehidupan manusia modern.

IV. Pentingnya Pendekatan Integrasi dan Studi Komparatif di Bidang Hukum

Pendekatan integrasi dan komparasi Islam dan Ilmu Pengetahuan bisa menjadi jawaban terhadap kelemahan model pendidikan modern, termasuk di bidang hukum. Melalui pendekatan integrasi, secara filosofis nilai-nilai Islam memiliki landasan yang kuat sebagai basis pengembangan ilmu pengetahuan. Secara konsep dan praktik hukum, peradaban Islam juga telah memberikan kontribusi signifikan terhadap perkembangan ilmu pengetahuan. Sebagai contoh, saat ini konsep dan praktik, perbankan Islam telah menjadi fenomena global. Bahkan negara-negara sekuler pun menerima gagasan perbankan Islam. Bank Islam dianggap lebih adil dan memiliki daya tahan yang baik dalam menghadapi problem ekonomi nasional. Ini menunjukkan bahwa secara konsep dan praktik integrasi nilai ekonomi Islam diterima sebagai fakta yang kontributif bagi perkembangan peradaban manusia.

Sementara itu, disiplin ilmu perbandingan hukum kadang mengalami kritikan keras dari banyak pengamat. Binder misalnya mendeskripsikan studi perbandingan hukum itu sebagai membuat sesuatu yang ditempatkan di atas sesuatu dan kemudian meninggalkannya tanpa guna. Pakar lain menulis perbandingan hukum itu sering berjalan dengan resiko kehilangan pikirannya sendiri terhadap sesuatu hal yang sedang dikaji.¹⁸ Dengan kata lain, bagi mereka, studi perbandingan hukum itu dianggap sebagai metode yang tidak berguna.

18 Benhard Grossfeld, 1990, *The Strength and Weakness of Comparative Law*, Oxford, Clarendon Press, hlm 4-6.

Walaupun banyak kritikan terhadap studi perbandingan hukum tersebut, pandangan yang berkembang saat ini menunjukkan kemanfaatan perbandingan hukum ini diterima secara luas.¹⁹ Di bawah ini akan dielaborasi beberapa kemanfaatan penting dari studi perbandingan hukum. *Pertama*, studi perbandingan hukum membantu kita untuk keluar dari kesulitan yang ada dalam sistem hukum kita sendiri. Studi perbandingan hukum ini bisa memberikan jalan keluar yang bersifat doktrinal dan sistematis terhadap permasalahan hukum nasional yang ada²⁰. Dengan kata lain, studi perbandingan hukum ini memperbaharui dan menyegarkan kajian-kajian dari hukum nasional.

Sebagai contoh, salah satu problem peradilan kita ada banyaknya tumpukan perkara di Mahkamah Agung (MA) yang sulit terselesaikan dari satu generasi ke generasi berikutnya. Kerjasama dan Studi banding MA dengan Pemerintah Jepang terkait sistem peradilan Jepang menunjukkan bahwa salah satu cara untuk mencegah terjadi penumpukan perkara adalah mendorong penyelesaian perkara melalui mediasi. Jepang mendorong sistem peradilan agar masalah hukum bisa diselesaikan tanpa proses persidangan formal yang panjang dengan pendekatan mediasi. Hal ini didasarkan pada nilai-nilai budaya yang Jepang yang lebih menekankan pada aspek kekeluargaan dan efisiensi. Dengan cara ini, maka tidak terjadi penumpukan perkara di MA Jepang. Hasil kerjasama dalam 10 tahun terakhir itu menghasilkan salah satu perubahan di dunia peradilan Indonesia dengan lebih difasilitasinya mediasi dalam sistem peradilan Indonesia. Salah satu buktinya, di pengadilan negeri sekarang ditemukan fasilitas berupa ruang

19 Daftar Makalah dalam International Conference on Courts, Power and Public Law di Faculty of Law University Copenhagen, Denmark 5-7 Juli 2017 lalu menunjukkan bahwa pendekatan perbandingan hukum banyak digunakan para ahli hukum dunia dalam menyampaikan hasil penelitian yang telah mereka lakukan.

20 Benhard Grossfeld, 1990, *The Strength and Weakness of Comparative Law*, hlm 11

mediasi, yang itu tidak ditemukan di era tahun 90-an. Itu salah satu model yang diadopsi Indonesia dari kerjasama studi banding MA Indonesia dengan Pemerintah Jepang. Dengan kata lain, studi perbandingan hukum di bidang sistem peradilan memperbaharui dan menyegarkan sistem peradilan yang ada di Indonesia.

Kedua, studi perbandingan hukum dapat menunjukkan *oversophistication* atau ketidaktepatan dalam doktrin hukum yang ada, mengkonfirmasi kembali asas dan postulat hukum yang ada dan dengan itu dapat menjalankan fungsi kontrol terhadap doktrin, asas dan postulat yang sedang berjalan. Misalnya, sebelum reformasi salah satu asas perundang-undangan yang diajarkan adalah bahwa undang-undang tidak dapat diganggu-gugat. Asas ini merupakan pengaruh dari model Negara Eropa kontinental di mana UU dianggap produk sah dari lembaga parlemen yang dianggap sah mewakili “*the will of people*”. Dalam Negara dengan model *parliamentary democracy*, produk parlemen dianggap hukum tertinggi karena itu merupakan representasi kehendak rakyat. Parlemen diasumsikan sebagai “*the real representatives of the people*” karena mereka dipilih langsung oleh rakyat melalui pemilu. Pandangan ini beranggapan bahwa tidak boleh ada organ Negara yang menggugat dan membatalkan produk politik dari parlemen. Oleh karena itu, Negara Eropa seperti Prancis dan Inggris dari awal menolak gagasan *judicial review* karena itu dianggap bertentangan dengan konsep *parliamentary democracy* yang mereka anut. Perkembangan terakhir menunjukkan kedua negara tersebut akhirnya mengadopsi model ini dengan modifikasi tertentu.

Pengaruh gelombang model Negara demokrasi konstitusional telah merubah banyak paradigm demokrasi yang digunakan oleh banyak Negara. Model *parliamentary democracy*, dalam beberapa hal, dianggap mengancam hak-hak warga Negara minoritas karena model Negara *parliamentary democracy* menggunakan konsep mayoritas dalam pengambilan keputusan di parlemen (*majority*

rules). Amerika memulai tradisi *constitutional adjudication* di awal abad ke 19 melalui beberapa kasus seperti *Marbury v. Madison* (1803) dan *Brown v. Board of Education* (1954). Gelombang ini kemudian diikuti oleh Negara-negara Eropa yang dimotori oleh Austria (1920) dan Jerman (1919).

Indonesia juga termasuk Negara yang terkena imbas gelombang pergeseran konsep demokrasi dari *parliamentary democracy* menjadi *constitutional democracy*, dengan ditegaskannya Indonesia sebagai Negara berdasarkan demokrasi dan dilaksanakan menurut Undang-Undang Dasar 1945 pasca reformasi politik 1998²¹. Dengan dianutnya model ini, maka UU tidak lagi mencari sesuatu yang sakral dan tidak bisa digugat, tetapi menjadi produk hukum DPR bersama Presiden yang dapat digugat oleh para pihak yang berkepentingan melalui mekanisme *judicial review* di Mahkamah Konstitusi. Dengan kata lain, ini adalah sebuah contoh bagaimana diskursus yang terjadi di benua dan Negara lain menjadi perbandingan dalam membuat keputusan terkait asas perundang-undangan yang akan digunakan di Indonesia.

Ketiga, studi perbandingan hukum mempertajam penglihatan kita dalam melihat kelemahan sistem hukum nasional yang ada. Para ahli perbandingan hukum dapat memberikan pandangan hukum yang lebih matang, pengalaman yang lebih luas, lebih kritis dan pemahaman yang lebih dalam tentang suatu masalah.²² Dengan memahami sistem hukum Negara lain, maka itu akan menghilangkan persangkaan nasionalist (*national prejudices*) or *chauvinis* yang berlebihan terhadap diri bangsa sendiri yang tidak pada tempatnya terhadap sistem hukum negara lain. Perbandingan hukum justru akan memperkaya wawasan dan mempertajam analisis terhadap apa yang terjadi di sistem hukum yang dimiliki

21 Pasal 2 ayat 2 Undang-Undang Dasar 1945

22 Benhard Grossfeld, 1990, *The Strength and Weakness of Comparative Law*, hlm 11.

oleh sebuah bangsa dan karena itu akan ditemukan jalan keluar yang lebih baik.

V. Pengalaman AIKOL IIU Malaysia dan FH Universitas Muhammadiyah Yogyakarta

Di bawah ini akan diuraikan pengalaman Ahmad Ibrahim Kulliyah of Laws (AIKOL) International Islamic University Malaysia dan Fakultas Hukum Universitas Muhammadiyah Yogyakarta (FH UMY) dalam melakukan integrasi Islam dan ilmu pengetahuan melalui kurikulum pendidikan tinggi hukum.

A. Ahmad Ibrahim Kulliyah of Laws, International Islamic University Malaysia

Ahmad Ibrahim Kulliyah of Laws, IIU Malaysia (AIKOL IIUM) telah meletakkan visi pendidikan tinggi hukum dari awal sejak didirikan bertujuan untuk melahirkan lulusan yang memahami konsep hukum umum dan syariah²³. Oleh karena itulah, kurikulum Ahmad Ibrahim Kulliyah of Laws IIUM didesain dengan pendekatan integratif dan komparatif. Integratif maksudnya secara konseptual ilmu pengetahuan itu tidak terpisah dari agama (Islam) sehingga dalam setiap mata kuliah sebenarnya bisa dilihat dari perspektif Islam. Contohnya ketika mempelajari mata kuliah Jurisprudence, mata kuliah itu juga bisa didekati dengan perspektif prinsip-prinsip Syariah. Konsep keadilan dalam perspektif akal manusia harus didasarkan pada konsep keadilan hukum yang Allah telah gariskan.

Sedangkan pendekatan komparatif maksudnya adalah dengan mendesain secara terpisah mata kuliah yang menjadi pembandingan mata kuliah hukum umum. Misalnya Mata

23 Lihat Syed Khalid Rashid, *Islamisation, Harmonisation and Convergence: Ahmad Ibrahim Kulliyah of Laws' Journey*, dalam Zaleha Kamaruddin dan Abdul Rashid Moten (eds), 2013, *IIUM The Premier Global Islamic University*, Kuala Lumpur, IIUM Press, hlm 184.

Kuliah *Criminal Law* disandingkan dengan mata kuliah *Islamic Criminal Law*, mata kuliah *Malaysian Legal System* disandingkan dengan *Islamic Legal System*. Dengan pendekatan komparatif ini, mahasiswa bisa melihat persamaan dan perbedaan minimal 3 sistem hukum, yaitu *Islamic Law*, *English Law* dan *Malaysian Law*. Bagi mahasiswa hukum di Malaysia, memahami ketiga sistem hukum itu penting karena hukum di Malaysia merupakan gabungan hukum yang diwariskan oleh Inggris, Hukum Islam dan untuk beberapa hal juga mengadopsi hukum adat. Seperti halnya Indonesia, sistem hukum Malaysia tidak bisa secara sederhana dikatakan sebagai warisan British laws karena pada kenyataannya sistem hukum Malaysia juga mengadopsi sistem hukum Islam dan hukum adat. Prof. Koesnoe menyebutnya *hybrid law system*. Di bawah ini adalah table daftar mata kuliah di program bachelor (S1) di AIKOL IIU Malaysia.

Tabel 1 Daftar Mata Kuliah Syariah di AIKOL IIUM

No.	Kode Mata Kuliah	Nama Mata Kuliah	Jumlah Kredit
1.	SHA 1310	Islamic Legal System I	3
2.	SHA 1410	Transactions in Islamic Law I	3
3.	UNGS 2030	The Islamic Worldview	3
4.	SHA 1311	Islamic Legal System II	3
5.	SHA 1411	Transactions in Islamic Law II	3
6.	UNGS 2040	Islam, Knowledge & Civilization	3
7.	SHA 2520	Islamic Criminal Law	4
8.	UNGS 2050	Ethics & Fiqh for Everyday Life	3
9.	SHA 2720	The Law of Succession	4
10..	SHA 3410	Usul Al-Fiqh I	3
11.	LAW/SHA	Elective Courses (choose one)	3
12.	SHA 3411	Usul Al-Fiqh II	3

No.	Kode Mata Kuliah	Nama Mata Kuliah	Jumlah Kredit
13.	LAW/SHA	Elective Courses (choose one)	3
14.	SHA 4010	Evidence & Procedure of Shari'ah Court I	3
15.	SHA 4011	Evidence & Procedure of Shari'ah Court II	3
16.	SHA 4710	Islamic Law of Banking & Takaful	3
Total			50 Kredit

LEVEL 3 ELECTIVE COURSES (choose 2 courses)

No.	Kode Mata Kuliah	Nama Mata Kuliah	Jumlah Kredit
14.	SHA 3338	Islamic Law of Property	3
15.	SHA 3348	Islamic Legal Maxims	3
16.	SHA 3348A	Islamic Legal Maxims (Arabic)	3

Tabel 1 di atas menunjukkan bahwa AIKOL IIUM secara mendasarkan melakukan pendekatan komparatif yang sangat komprehensif antara *Civil Law* dan Syariah dengan komposisi mata kuliah 70:30. Pilihan model komparatif dengan komposisi di atas merupakan respon ideologis dan sosiologis terhadap fakta masyarakat Malaysia yang mayoritas Islam dan hukum Islam diakui secara lebih luas dalam praktik kenegaraan di Malaysia. Saat ini IIUM secara umum dikenal sebagai kampus yang menggunakan pendekatan integratif dan komparatif dalam berbagai disiplin ilmu, termasuk di pendidikan tinggi hukumnya. Dengan pendekatan ini, AIKOL IIU Malaysia memiliki keunikan sekaligus keunggulan dibanding Fakultas Hukum lainnya yang ada di Malaysia.

B. Fakultas Hukum Universitas Muhammadiyah Yogyakarta

Sejak tahun 2002, Fakultas Hukum Universitas Muhammadiyah Yogyakarta (FH UMY) telah melakukan perubahan mendasar terkait visi, misi, tujuan pendidikan dan kurikulumnya. Perubahan ini dilakukan dengan tujuan agar FH UMY menjadi FH yang memiliki ciri khas tersendiri dalam penyelenggaraan pendidikan tinggi hukum di Indonesia. Keunikan konsep pendidikan tinggi hukum di FH UMY didasarkan kepada dua hal mendasar yaitu nilai inti (*core values*) yaitu Islam sebagai asas gerakan dakwah Muhammadiyah dan kebutuhan pasar (*market needs*).²⁴

Keunikan Fakultas dan Program Studi tersebut merupakan tuntutan dunia pendidikan tinggi dan pada saat yang sama sebagai keharusan institusional karena bagian dari gerakan dakwah Muhammadiyah. Fakultas Hukum UMY merumuskan visinya sebagai berikut: Menjadi Fakultas yang unggul dalam pengembangan Pendidikan Hukum Berwawasan Syariah. Visi “Menjadi Fakultas yang Unggul dalam Pengembangan Pendidikan Hukum Berwawasan Syari’ah” dalam hal ini bermakna pendidikan tinggi hukum yang unggul dan berorientasi pada nilai-nilai ke-Islaman baik dari segi proses maupun lulusan yang dihasilkan.

Implementasi visi ini diwujudkan dalam peningkatan kualitas pendidikan melalui internalisasi dan integrasi nilai-nilai Islam dalam kegiatan pendidikan maupun penelitian yang dikemas dalam kurikulum perkuliahan FH UMY. Tujuan Pendidikan Tinggi Hukum UMY adalah menghasilkan sarjana

24 Lihat Anonim, 2016, Panduan Akademik Fakultas Hukum Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, Yogyakarta, Fakultas Hukum Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, 12-14. Lihat juga Busyro Muqaddas, *Filosofi dan Paradigma Pendidikan Muhammadiyah: Kerangka Pokok-Pokok Pemikiran*, dalam Nasrullah dkk, 2002, *Reformasi Pendidikan Tinggi Hukum: Menuju Pendidikan Tinggi Hukum Berwawasan Syariah*, Yogyakarta, Fakultas Hukum Universitas Muhammadiyah Yogyakarta dan Majelis Dikti dan Litbang Pimpinan Pusat Muhammadiyah, hlm 1-4.

hukum muslim yang memiliki kemampuan:

1. Menguasai dasar-dasar ilmu hukum dan syari'ah dengan baik, sebagai basis kajian dan pengembangan ilmu hukum umum;
2. Mempunyai kemampuan dasar untuk mengaplikasikan ilmu hukum ke dalam praktik hukum di masyarakat;
3. Mampu mengikuti perkembangan ilmu hukum dalam percaturan global dan mampu berakhlaq mulia, cakap, percaya diri, memecahkan permasalahan secara interdisipliner serta berguna bagi masyarakat dan Negara;
4. Mampu bersaing dalam kompetisi profesi hukum, seperti advokat, jaksa, hakim, konsultan hukum, dan sebagainya; dan
5. Memiliki keberanian menegakkan nilai keadilan dan kebenaran berdasarkan Syari'at Islam dalam dunia profesi hukum dan kehidupan sehari-hari.

Dengan mengedepankan kajian ilmu hukum umum dan syari'ah sebagai basis kajian ilmu hukum, kurikulum FH UMY secara periodik dievaluasi dan dikembangkan sesuai dengan perkembangan dunia praktik hukum dan penguatan *core values* FH UMY sebagai bagian dari gerakan dakwah Islam. Kurikulum pendidikan ini disusun untuk diselesaikan dalam 145 kredit, dengan 20 kredit diantaranya merupakan mata kuliah syari'ah. Di bawah ini adalah tabel mata kuliah syariah yang ada dalam kurikulum FH UMY.

Tabel 2 Daftar Mata Kuliah Syariah di FH UMY

Mata Kuliah	Jumlah Kredit
Pengantar Hukum Islam	4 kredit
Pendidikan Agama Islam	2 kredit
Hukum Wakaf dan Zakat	2 kredit
Hukum Perdata Islam	2 kredit
Hukum Pidana Islam	2 kredit
Hukum Perbankan dan Keuangan Islam	2 kredit
Politik dan Ketatanegaraan Islam	2 kredit
Hukum Acara Peradilan Agama (Islam)	2 kredit
Kemuhammadiyah	2 kredit
Total	20 Kredit

Jika dibandingkan dengan jumlah mata kuliah syariah di AIKOL IIU Malaysia dan FH UMY, terlihat bahwa kedua kampus tersebut telah berusaha melakukan pendekatan integrasi sekaligus komparasi dalam penyusunan kurikulumnya. Sedangkan dari sisi jumlah dapat dilihat bahwa jumlah mata kuliah syariah di AIKOL IIUM jauh lebih banyak dari jumlah mata kuliah yang ada di FH UMY. Dari sisi konten terlihat bahwa mata kuliah syariah di AIKOL IIU Malaysia lebih menekankan pada penguasaan materi dasar syariah seperti Ushul fiqh, Islamic Legal System, Islam, Knowledge and Civilization, dan Islamic Worldview. Hal ini tampak jelas dari jumlah sks yang cukup besar bagi mata kuliah dasar tersebut. Terkait hal, FH UMY perlu melakukan evaluasi komprehensif terhadap kurikulum yang ada saat ini agar ke depan secara konseptual menjadi lebih baik.

Dalam Semester 1 Tahun Ajaran 2017/2018 ini, khusus untuk program internasional (International Program for Law and Sharia = IPOLS FH UMY), dimulai penggunaan kurikulum program internasional dengan memasukkan beberapa materi

perbandingan hukum di beberapa Negara ASEAN ke dalam silabus mata kuliah tertentu. Misalnya memasukkan materi *International Law, International Trade and Business Law, ASEAN Legal History, Comparative Constitutional Law in ASEAN Countries, Private International Law and Litigation in ASEAN Countries, ASEAN Legal System and Sharia* ke dalam mata kuliah yang berbeda.

Di samping itu, di semester yang sama akan dimulai *Annual Public Lecture* yang akan dilaksanakan di setiap semester dengan mengundang para dosen dari Negara ASEAN seperti Malaysia, Thailand, Philipines, Singapore, dan Brunei untuk berbagi pengetahuan tentang system hukum di Negara ASEAN. Dengan program ini diharapkan lulusan FH UMY memahami dengan baik sistem hukum ada di Negara ASEAN dan mereka siap menghadapi era Masyarakat Ekonomi ASEAN (MEA). Ke depan, tentunya, kurikulum tersebut masih dikembangkan dengan memperluas cakupan wilayah perbandingan negara. Misalnya dengan memasukan materi perbandingan hukum yang ada di Asia Pasifik dan bahkan dunia global.

Dengan muatan kurikulum seperti di atas, maka dapat digarisbawahi bahwa FH UMY sejak tahun 2002 telah memulai menggunakan pendekatan komparatif dalam pengembangan kurikulumnya. Pendekatan komparatif ini juga terus diperkuat dengan pendekatan internasionalisasi melalui pendirian International Program for Law and Sharia (IPOLS), program S1 yang menggunakan bahasa Inggris sebagai pengantar dan International Centre for Law and Sharia Studies (ICLASS), pusat studi yang fokus melakukan penelitian dan publikasi di bidang perbandingan hukum. Dengan kedua lembaga ini FH UMY diharapkan menjadi lembaga yang unggul dalam bidang perbandingan hukum, terutama dalam bidang perbandingan Hukum Barat, Hukum Islam dan Hukum Indonesia.

VI. Problem dan Tantangan

Problem yang dihadapi oleh para peminat di bidang perbandingan hukum dan apalagi integrasi Islam dan ilmu pengetahuan adalah bagaimana merumuskan beberapa hal: Pertama, secara metodologi masih dipertanyakan kejelasan teoritiknya²⁵. Pendekatan komparatif di bidang hukum masih dianggap artifisial dan tidak menarik²⁶. Oleh karena itu program perbandingan hukum tidak banyak ditawarkan di banyak Negara.

Kedua, perbandingan hukum kadang dianggap sebagai senjata yang kuat, tetapi pada saat yang sama ia juga merupakan senjata yang berbahaya. Koshaker menyebut perbandingan hukum adalah pendekatan yang lebih buruk dibanding yang lainnya.²⁷ Oleh karena itulah, perbandingan hukum harus dijalankan secara serius dan akurat.

Ketiga, perbandingan hukum memerlukan pemahaman yang luas tentang berbagai sistem yang ada di dunia. Kadang para ahli hukum melakukan kajian perbandingan hukum dengan pemahaman yang terbatas tentang sistem yang ada²⁸. Pemahaman yang terbatas tentang berbagai sistem yang ada dapat menimbulkan kesalahan dalam melakukan analisis dan mengambil kesimpulan.

Keempat, bagi perguruan tinggi hukum di Indonesia, secara keseluruhan perbandingan hukum dihadapkan pada persoalan keterbatasan referensi dan kemampuan yang terbatas dalam mengakses referensi berbahasa asing. Bagi Negara maju, seperti Amerika dan Eropa, perguruan tinggi mereka sudah memiliki perpustakaan yang mapan dengan fasilitas buku teks, jurnal, *law report* baik hard copy maupun online. Di samping itu, bagi negara-

25 Lihat W.J. Kamba, *Comparative Law: A Theoretical Framework, International and Comparative Law Quarterly*. Vol. 23, 1974, hlm 485.

26 lihat Goffrey Samuel, *Comparative Law as A Core Subject, Legal Studies Journal*, Vol. 21, 2001, hlm 448.

27 Benhard Grossfeld, 1990, *The Strength and Weakness of Comparative Law*, hlm 30-40.

28 Lihat Munir Fuady, 2010, *Perbandingan Ilmu Hukum*, Bandung, PT. Refika Aditama, hlm 24-26.

negara maju mereka sudah memiliki kemampuan mengakses referensi yang lebih luas karena kemampuan bahasa yang lebih variatif.

Kelima, keberhasilan pendidikan banyak dipengaruhi oleh kualitas sumber daya manusia (SDM) nya, yaitu staf pengajarnya. Untuk melaksanakan agenda besar bernama integrasi Islam dan ilmu pengetahuan diperlukan banyak tentor yang mampu melatih para tenaga pengajar agar memahami Islam secara *scientific* dan menguasai kondisi empirik yang di masing-masing bidang pengetahuan. Inilah tantangan besar bagi UMY secara umum dan FH UMY secara khusus.

Tantangan perguruan tinggi di Indonesia dalam menghadapi dunia global, khususnya, masyarakat ASEAN, saat ini adalah bagaimana meningkatkan fasilitas perpustakaan yang memadai untuk melakukan kajian-kajian perbandingan hukum dalam rangka memperkaya khasanah pengembangan ilmu hukum di Indonesia. Di samping itu, para akademisi Indonesia perlu meningkatkan kemampuan berbahasa asing yang lebih variatif sehingga mampu mengakses sumber-sumber asli khasanah keilmuan dunia seperti bahasa Inggris, Arab, Mandarin dan lain-lain.

VII. Penutup

Studi perbandingan hukum pada faktanya terus berkembang dalam berbagai pertemuan ilmiah di berbagai belahan dunia. Globalisasi menjadi jalan semakin berkembangnya kajian perbandingan hukum tersebut. Walaupun studi perbandingan hukum itu masih memiliki kelemahan. Namun kelemahan tersebut dapat terus diatasi dengan merespon secara tepat dan cepat permasalahan yang dikemukakan di atas.

Pendidikan tinggi hukum di Indonesia perlu merespon fenomena globalisasi pengetahuan yang terus berkembang melalui pendekatan

perbandingan hukum. Oleh karena itu, pendidikan tinggi hukum Indonesia perlu terus melakukan proses pengayaan dan pendalaman kurikulum agar kurikulum tersebut mampu merespon tantangan zaman ke depan dengan baik dan tepat. Beberapa hal yang perlu dipersiapkan secara serius adalah perlu adanya *cluster* dosen yang fokus mempelajari perbandingan hukum, penyediaan sarana perpustakaan yang memadai dan perluasan jaringan akademik kampus agar para dosen dapat berbagi pengalaman yang cukup dalam memahami sistem hukum yang berbeda.

Tulisan di atas, baru sebatas mengurai 1 (satu) masalah pendidikan secara umum, khususnya di bidang hukum yaitu pentingnya kajian perbandingan di bidang hukum karena kajian perbandingan hukum menawarkan horizon pengetahuan yang luas dan kaya, mencegah munculnya cara pandang yang sempit terhadap masalah dan mendorong terjadinya kerjasama bertukar pengalaman memyusun dan menerapkan hukum di berbagai belahan dunia. Namun demikian masih ada pekerjaan rumah lain di dunia pendidikan tinggi Islam yaitu bagaimana mengintegrasikan ilmu pengetahuan dengan iman dan adab sehingga ilmu pengetahuan itu bermuara pada kemaslahatan bagi manusia. Bukan sebaliknya, menjadi sumber petaka keangkuhan dan ketamakan. Wallahu a'lam bishawwab.

Daftar Pustaka

- AbdulHamid A. AbuSulayman, *Crisis in the Muslim Mind*, Virginia: International Institute of Islamic Thought, 1997.
- Abuddin Nata, *Pemikiran Tokoh Pendidikan Islam, Seri Kajian Filsafat Pendidikan Islam*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2001.
- Benhard Grossfeld, *The Strength and Weakness of Comparative Law*, Oxford: Clarendon Press, 1990.
- Busyro Muqaddas, *Filosofi dan Paradigma Pendidikan Muhammadiyah: Kerangka Pokok-Pokok Pemikiran*, dalam Nasrullah dkk, 2002, *Reformasi Pendidikan Tinggi Hukum: Menuju Pendidikan Tinggi Hukum Berwawasan Syariah*, Yogyakarta, Yogyakarta: Fakultas Hukum Universitas Muhammadiyah Yogyakarta dan Majelis Dikti dan Litbang Pimpinan Pusat Muhammadiyah.
- Hendrianto, *Institutional Choice and the New Indonesian Constitutional Court*, in Andrew Harding & Penelope (Pip) Nicholson (eds), *New Courts in Asia*, New York: Routledge Publishing, 2009.
- Imad al Din Khalil, *Madkhal ila Islamiyat al Ma'rifah*, Virginia, International Institute of Islamic Thought, 1991.
- Ismail Raj Al Faruqi, *Islamization of Knowledge*, Virginia, International Institute of Islamic Thought, 1997.
- Iwan Satriawan, Analisis Yuridis Terhadap Konsep dan Praktik Impeachment: Studi Perbandingan Kasus Impeachment Abdurrahman Wahid dan William Jefferson Clinton, *Jurnal Media Hukum*, Vol. 13 No.3, November 2006.
- Mohammad Naquib Al Attas, *Islam and Secularism*, Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization, 1993.

- Muhammad Mumtaz Ali, *Issues in Islamization of Human Knowledge*, Selangor: IIUM Press, 2014.
- Munir Fuady, *Perbandingan Ilmu Hukum*, Bandung: PT. Refika Aditama, 2010.
- Sonny Zuhuda, *Wither Comparative Study: Its Importance towards Legal Reform*, Paper dalam Mata Kuliah Comparative Constitutional Law, Selangor: International Islamic University Malaysia, 2000.
- Syed Khalid Rashid, *Islamisation, Harmonisation and Convergence: Ahmad Ibrahim Kulliyah of Laws' Journey*, dalam Zaleha Kamaruddin dan Abdul Rashid Moten (eds), *IIUM The Premier Global Islamic University*, Kuala Lumpur: IIUM Press, 2013.
- Tripathi, *An Introduction to the Study of Comparative Law*, Bombay: N.M. Tripathi Pvt.Ltd, 1971.
- W.J. Kamba, *Comparative Law: A Theoretical Framework, International and Comparative Law Quarterly*. Vol. 23, 1974.

BAB 4

KONSEP GEOLOGI DAN PEMBENTUKAN TANAH

Agus Setyo Muntohar
H. Muchammad Ichsan

Matakuliah terkait	Pengantar Geoteknik
Tujuan Pembelajaran	<ol style="list-style-type: none"><li data-bbox="357 574 982 630">1. Mahasiswa dapat menjelaskan secara lisan tentang konsep geologi dan pembentukan tanah dalam perspektif Al-Qur'an<li data-bbox="357 651 982 704">2. Mahasiswa dapat menghubungkan ayat-ayat Al Qur'an dengan proses geologi

Struktur Bumi

Dalam kajian klasik telah terdapat beberapa teori tentang kejadian bumi dan alam semesta seperti teori Kabut Nebula dan teori Bintang Kembar yang dikembangkan berdasarkan pemikiran filsafat materialime pada abad ke-19. Secara prinsip teori klasik tersebut menyandarkan pada dua pemikiran yaitu (1) alam semesta telah ada sejak waktu yang tak terbatas, dan karena tidak mempunyai awal atau akhir, alam semesta tidak diciptakan, dan (2) segala sesuatu dalam alam semesta hanyalah hasil peristiwa kebetulan. Teori klasik tentang kejadian bumi dan alam semesta ini didukung oleh Immanuel Kant, Karl Marx dan Friedrich Engels. Namun pada abad ke-20, kedua pemikiran tersebut telah terbantahkan dengan adanya penemuan-penemuan ilmiah yang berhasil memunculkan teori baru tentang kejadian bumi. Sejak tahun 1920-an, telah muncul bukti tegas bahwa pendapat dalam teori klasik tersebut tidaklah benar (Hawking & Ellis, 1968; Hawking & Penrose, 1970). Para

ilmuwan sekarang menyebutkan bahwa jagat raya tercipta dari ketiadaan, sebagai hasil suatu ledakan besar yang tak terbayangkan, yang dikenal sebagai “Dentuman Besar” (*Big Bang*). Dengan kata lain, alam semesta terbentuk, atau tepatnya, diciptakan oleh Tuhan Yang Maha Kuasa. Bumi adalah ciptaan dari Allah Subhanallau wa Ta’alaa yang diciptakan dari ketiadaan sebagaimana firman-Nya :

بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَتَىٰ يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ
وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

“Dia pencipta langit dan bumi. Bagaimana Dia mempunyai anak padahal Dia tidak mempunyai istri. Dia menciptakan segala sesuatu dan Dia mengetahui segala sesuatu.” (QS. Al-An’am [6] : 101)

Dalam perspektif Al-Quran, empat belas abad sebelum penemuan teori Dentuman Besar dan temuan-temuan yang berkaitan dengannya, ketika diciptakan, alam semesta menempati volume yang sangat kecil.

أَوَلَمْ يَرِ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا
وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ

“Dan apakah orang-orang kafir tidak mengetahui bahwasanya langit dan bumi itu keduanya dahulu adalah suatu yang padu, kemudian Kami pisahkan antara keduanya. Dan daripada air Kami jadikan segala sesuatu yang hidup. Maka mengapakah mereka tiada juga beriman?” (QS. Al-Anbiyaa’ [21] : 30)

Pada bumi ini dihamparkan tanah yang luas dimana sebagai tempat kehidupan bagi manusia (QS. Al-Mu’min [40] : 64) dan gunung-gunung sebagai penguat kokohnya tanah sebagai mana firman Allah SWT dalam Al-Qur’an:

أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا ﴿٦٧﴾ وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا ﴿٦٨﴾

[6] Bukankah Kami telah menjadikan bumi itu sebagai hamparan?
[7] dan gunung-gunung sebagai pasak? (QS. An-Naba [78] : 6-7)

‘Abdullah bin Muhammad bin ‘Abdurrahman bin Ishaq Alu Syaikh (2012) dalam Tafsir Ibnu Katsir, kedua ayat tersebut dapat dijelaskan bahwa bumi telah dihamparkan-Nya dan dijadikan-Nya layak untuk dihuni oleh makhluk-Nya, lagi tetap, tenang, dan kokoh. Dia menjadikan pada bumi pasak – pasak untuk menstabilkan dan mengokohkannya serta memantapkannya sehingga bumi menjadi tenang dan tidak mengguncangkan orang – orang dan makhluk yang ada di atasnya.

Susunan bumi sebenarnya kompleks yang mana secara kasar sekali seperti ditunjukkan pada Gambar 1.1. Gambar ini memberikan suatu gambaran sederhana tentang susunan bumi. Allah SWT berfirman dalam Al Qur’an

الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا ﴿٣﴾

“Yang telah menciptakan tujuh langit berlapis-lapis...” (QS. Al-Mulk [67]: 3).

اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ

“Allah-lah yang menciptakan tujuh langit dan seperti itu pula bumi.”
(QS. Ath-Thalaq [65]: 12)

Kedua ayat tersebut secara jelas menyebutkan bahwa langit dan bumi diciptakan berlapis-lapis طِبَاقًا dalam tujuh tingkatan. Dalam hadits yang diriwayatkan oleh Bukhari, Rasulullah menyampaikan perumpamaan orang yang mengambil tanah secara zalim akan

mengelilinginya طَوَّقَهُ dengan tujuh lapisan bumi :

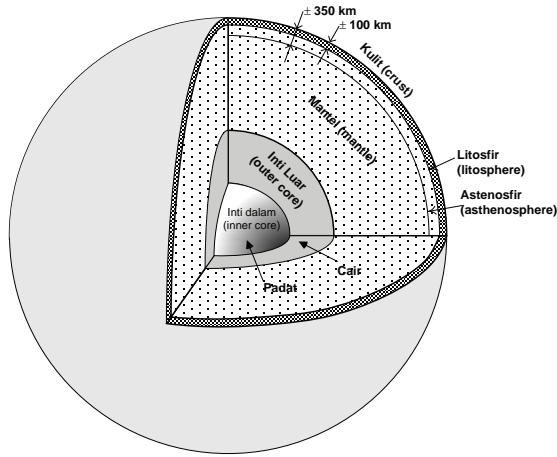
يقول صلى الله عليه وسلم: (مَنْ ظَلَمَ قِيدَ شِبْرٍ مِنَ الْأَرْضِ طَوَّقَهُ مِنْ سَبْعِ أَرَاضِينَ) [رواه البخاري]

Nabi SAW bersabda: “Siapa yang mengambil sejengkal tanah secara zalim maka Allah akan mengelilinginya tujuh lapisan bumi kepadanya” [HR. Bukhari]

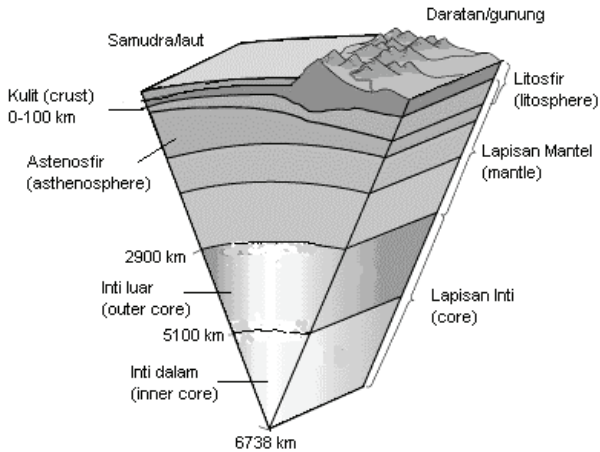
Konsep ilmu sistem bumi baru muncul pada tahun 1970-an, setelah lempeng tektonik (Wegener, 1920; Hess, 1962; Isacks et al. 1968). Garrels dan Mackenzie (1971) untuk pertama yang secara jelas menggambarkan bumi yang berlapis sebagai suatu sistem. Pada awalnya ilmu sistem bumi, bumi tersusun dari tiga lapisan utamanya yaitu barisfir, astenosfir, dan litosfir (Jordan, 1979). Perkembangan ilmu tentang magnetic dan pelat tektonik menjelaskan bahwa pada barisfir dan astenosfir masing-masing berusun dua tingkatan dan litosfir atau kerak atau kulit (*crust*) bumi terdapat tiga tingkatan berusun (Hounslow, 2018; Schlager, 2008). Hasil kajian sains modern ini meneguhkan tentang tujuh lapisan bumi sebagaimana dijelaskan dalam Al Qur'an dan Hadits.

1. Barisfir (*barisphere*) yaitu lapisan inti bumi yang merupakan bahan padat yang tersusun dari lapisan niccolum atau “nife” (nikel dan ferum). Jari-jari berisfer ini diperkirakan ± 3470 km. Pada barisfir ini terdapat lapisan inti bagian dalam (*inner core*) yang memiliki temperatur sangat tinggi khususnya di bagian tengah di mana bahan batuan dalam kondisi cair (*liquid*).
2. Lapisan antara yaitu lapisan yang terdapat di atas lapisan nife dengan ketebalan ± 1700 km. Lapisan ini disebut juga astenosfir (*asthenosphere*) atau mantel (*mantle*), merupakan bahan cair bersuhu tinggi dan berpijar. Berat jenisnya ± 5 gr/cm³.

3. Litosfir (*lithosphere*) yaitu lapisan paling luar yang terletak di atas astenosfir dengan ketebalan ± 1200 km, berat jenis rata-rata dari bahan lapisan ini adalah $\pm 2,8$ gr/cm³. Lithosfer disebut juga kulit bumi (*crust*) yang terdiri atas dua bagian yaitu :
- a. Lapisan “sial” (Si-Al) : yaitu lapisan logam *silicium* - *aluminium* (Si-Al) dalam bentuk senyawa SiO₂ dan Al₂O₃. Pada lapisan ini antara lain terdapat batuan sedimen, granit, andesit, jenis-jenis batuan metamorf, dan batuan lain yang terdapat di daratan benua. Pada lapisan Si-Al ini juga terdapat lapisan kerak yang bersifat padat dan batuan yang bertebaran hingga mencapai kedalaman ± 35 km. Kerak bumi ini terbagi mejadi dua bagian yaitu (lihat Gambar 1.1b) :
 - Kerak Benua (*continental crust*): merupakan lapisan bagian padat yang tersusun atas batuan granit di bagian atasnya dan batuan beku basalt di bagian bawahnya,
 - Kerak Samudera (*oceanic crust*) : merupakan benda padat yang terdiri dari endapan di laut pada bagian atas, kemudian di bagian bawahnya batuan vulkanik dan yang paling bawah tersusun dari batuan beku *gabro* dan *peridotit*. Kerak ini menempati dasar samudra.
 - b. Lapisan “sima” (Si-Mg) yaitu lapisan kulit bumi yang tersusun oleh logam *silicium* dan *magnesium* dalam bentuk senyawa SiO₂ dan MgO. Lapisan ini mempunyai berat jenis yang lebih besar daripada lapisan “sial”, karena mengandung besi dan magnesium yaitu mineral *ferro magnesium* dan batuan *basalt*. Lapisan ini merupakan bahan yang bersifat elastis dan mempunyai ketebalan rata-rata ± 65 km



(a)



(b)

Gambar 1.1 (a) Gambaran stuktur lapisan bumi, (b) Susunan lapisan bumi.

Lapisan kulit bumi dapat dikatakan sangat tipis jika dibandingkan dengan lapisan lainnya, yaitu hanya setebal antara beberapa puluh kilometer hingga beberapa ratus kilometer; sedang

jari-jari bumi itu lebih dari 6000 kilometer. Dengan begitu maka kulit bumi, rata-rata tidak sampai 1/100 poros bumi. Dalam batas 1/100 inilah fenomena-fenomena geologi terjadi. Perubahan-perubahan geologi yang paling mendasar adalah terbentuknya lipatan-lipatan dan gerakan-gerakan ke atas membentuk gunung dan juga gerakan-gerakan ke dalam memberntuk lapisan di bawah gunung guna memperkokoh posisi gunung tersebut. Kondisi inilah yang dimaksudkan dalam QS. An-Naba [78] : 7. Pada lapisan kulit bumi ini juga terjadi pergerakan lempeng tektonik yang dapat menimbulkan gempa bumi. Lempeng tektonik akan dijelaskan pada bagian berikutnya dalam buku ini.

Lempeng Tektonik

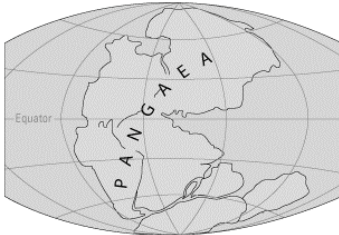
Teori lempeng tektonik menganggap bahwa berbagai proses geologi yang terjadi baik proses pembentukan batuan dan tanah terjadi bersamaan dengan Bergeraknya lempeng – lempeng yang membentuk kulit bumi. Pada dasarnya lempeng tektonik ini merupakan litosfir yang terbentuk oleh dua bagian utama yaitu kerak benua (*continental crust*) ataupun kerak samudera (*oceanic crust*), dan lapisan batuan yang teratas dari mantel bumi. Kepadatan material pada kerak samudera lebih tinggi dibanding kepadatan pada kerak daratan. Demikian pula, elemen-elemen zat “mafik” pada kerak samudera atau lebih berat dibanding elemen-elemen felsik pada kerak daratan. Dengan demikian, lempeng tektonik dapat didefinisikan sebagai bagian yang padat dan keras dari kerak bumi yang disokong oleh lapisan astenosfir yang sangat lunak hingga mendekati cair karena pengaruh suhu dan tekanan yang sangat tinggi di sekitar magma yang ada di bawahnya. Sebagai akibatnya maka lempeng tektonik ini dapat bebas untuk bergerak satu sama lain. Sebaliknya pergeseran antara tanah dan batu yang membentuk lempeng tektonik menyebabkan pergeseran itu berjalan

tersentak-sentak. Pergerakan inilah yang menyebabkan terjadinya gempa bumi.

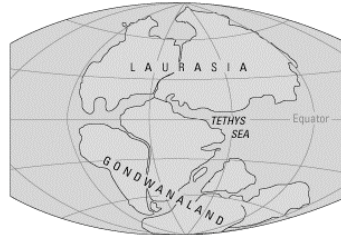
Teori lempeng tektonik baru dapat dikembangkan oleh para ahli geologi sekitar tahun 1960-an. Namun dalam sejarah perkembangannya, teori ini telah dikemukakan oleh Alfred Wegener (Wegener, 1920) yang menyebutkan bahwa benua atau daratan sebenarnya terapung dan bergerak secara perlahan di atas massa yang relatif lunak. Sebenarnya teori lempeng tektonik ini telah disebutkan 14 abad silam dalam salah satu ayat Al-Qur'an

وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ

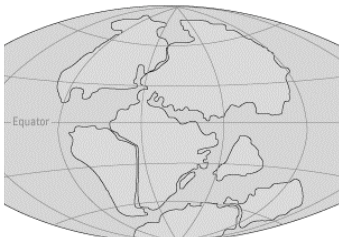
“Dan kamu lihat gunung-gunung itu, kamu sangka dia tetap di tempatnya, padahal ia berjalan sebagai jalannya awan”. (QS. An-Naml [27] : 88)



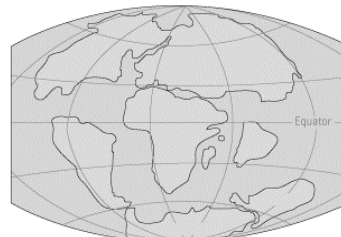
(a) Masa Permian: 225 juta tahun lalu



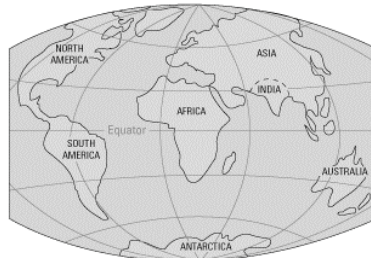
(b) Masa Triassic: 200 juta tahun lalu



(c) Masa Jurassic: 150 juta tahun lalu



(d) Masa Cretaceous: 65 juta tahun lalu

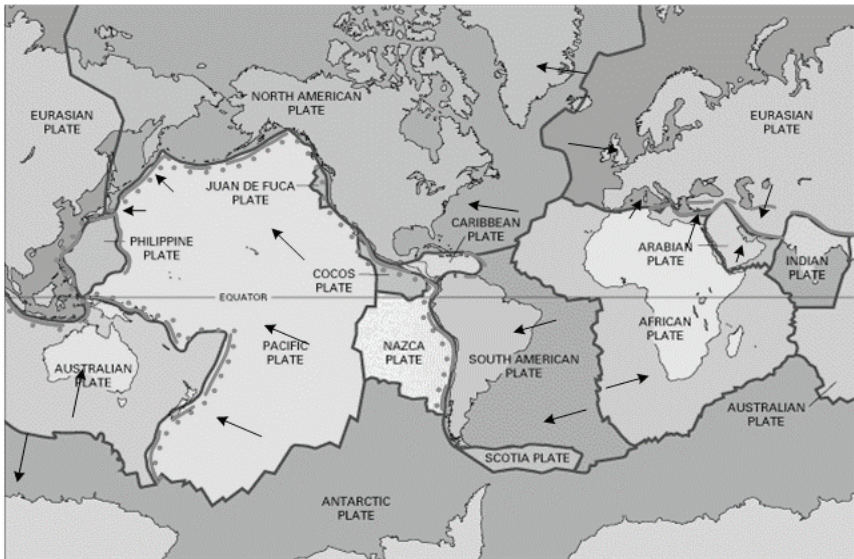


(e) Masa sekarang

Gambar 1.2 Perubahan pergerakan lempeng tektonik (a) lempeng Pangaea 225 juta tahun lalu, (b) masa Triassic, (c) masa Jurassic, (d) masa cretaceous, dan (e) masa sekarang.

Dalam hal ini dapat diambil suatu catatan bahwa di dalam Al-Qur'an disebutkan bahwa gunung-gunung bergerak perlahan, di satu sisi lainnya, keterangan Al-Qur'an dapat dibernarkan oleh para ilmuwan saat ini yang memakai istilah pergerakan daratan (*continental drift*) untuk mengartikan pergerakan lempeng.

Dalam sejarah perkembangannya para ilmuwan mencoba untuk memperkirakan letak lempeng yang membentuk daratan dan lautan seperti yang ditunjukkan pada Gambar 1.2. Pada awalnya, Wegener (1920) menggambarkan bahwa daratan terbentuk dalam satu kesatuan lempeng tektonik yang dikenal dengan lempeng "pangaea" seperti ditunjukkan pada Gambar 1.2a yang mana diperkirakan terjadi lebih dari 200 juta tahun yang lalu. Selanjutnya litosfir terpecah ke dalam beberapa lempeng tektonik yang saling bersinggungan satu dengan lainnya sebagaimana ditunjukkan pada Gambar 1.2b hingga 1.2e. Gambar 1.2e adalah gambaran kondisi lempeng tektonik pada masa kini. Secara umum lempeng-lempeng tektonik yang ada di bumi pada masa sekarang dan lokasinya dapat dilihat pada peta tektonik yang disajikan dalam Gambar 1.3.



→ Arah pergerakan lempeng - - - Zona subduction • • • • • Lingkar gempa (ring of fire)

Gambar 1.3 Lempeng-lempeng tektonik utama di bumi pada masa sekarang

Daratan dan dasar samudera dibawa secara perlahan-lahan dibawa ke arah kedudukan baru ketika lempeng bergerak. Ketidaksinambungan (*discontinuities*) antara lempeng – lempeng tektonik akan menghasilkan patahan (*fracture*) atau sesar (*fault*) yang merupakan batas dari lempeng tektonik. Batas lempeng ditandai oleh lingkaran gempa bumi dan rangkaian gunung berapi. Pada beberapa tempat, lempeng – lempeng pada litosfir bergerak saling menjauhi (*divergence*), dan di tempat lainnya juga bergerak saling mendekat (*convergence*) atau bergesekan satu sama lainnya (*slide-transform*). Namun demikian secara keseluruhan bentuk lempeng tektonik tidak berubah bentuknya dikarenakan lempeng sangat kaku (*rigid*). Perubahan hanya terjadi pada bagian dimana lempeng – lempeng saling bergerak mendekat atau menjauh.

Ketika suatu lempeng samudera menunjam ke bawah (*subduction*) lempeng benua, lempeng ini masuk ke lapisan astenosfer yang suhunya lebih tinggi, kemudian meleleh. Pada lapisan litosfir tepat di atasnya, terbentuklah deretan gunung berapi (*volcanic mountain range*). Sementara di dasar laut tepat di bagian terjadi penunjaman, terbentuklah parit samudera (*oceanic trench*). Pegunungan Andes di Amerika Selatan adalah salah satu pegunungan yang terbentuk dari proses ini. Pegunungan ini terbentuk dari pertemuan antara Lempeng Nazka dan Lempeng Amerika Selatan. Pada pertemuan antar lempeng samudera, ketika salah satu lempeng samudera menunjam ke bawah lempeng samudera lainnya, menyebabkan terbentuknya parit di dasar laut, dan deretan gunung berapi yang paralel terhadap parit tersebut di dasar laut. Sebagian puncak gunung berapi ini ada yang timbul sampai ke permukaan dan membentuk deretan pulau vulkanik (*volcanic island chain*). Pulau Aleutian di Alaska adalah salah satu contoh pulau vulkanik dari proses ini. Pulau ini terbentuk dari pertemuan antara Lempeng Pasifik dan Lempeng Amerika Utara. Pergerakan antar lempeng benua sangat dimungkinkan terjadi. Jika salah satu lempeng benua menunjam ke bawah lempeng benua lainnya. Karena keduanya adalah lempeng benua, materialnya tidak terlalu padat dan tidak cukup berat untuk tenggelam masuk ke astenosfir dan meleleh. Pada zona yang bertumbukan akan mengeras dan menebal yang selanjutnya membentuk deretan pegunungan non vulkanik (*mountain range*). Pegunungan Himalaya dan Plato Tibet adalah salah satu contoh pegunungan yang terbentuk dari proses ini. Pegunungan ini terbentuk dari pertemuan antara Lempeng India dan Lempeng Eurasia.

Negara Indonesia berada di dekat batas lempeng tektonik Eurasia dan Indo-Australia. Kedua lempeng ini bergerak saling mendekat, dimana lempeng Indo-Australia bergerak menunjam

ke bawah lempeng Eurasia. Selain itu di bagian timur, bertemu 3 lempeng tektonik sekaligus, yaitu lempeng Philipina, Pasifik, dan Indo-Australia (lihat Gambar 1.3). Seperti telah dijelaskan sebelumnya, pergerakan yang menunjam antara dua lempeng menyebabkan terbentuknya deretan gunung berapi dan parit samudera. Demikian pula pertemuan antara Lempeng Indo-Australia dan Lempeng Eurasia menyebabkan terbentuknya deretan gunung berapi yang tak lain adalah Bukit Barisan di Pulau Sumatra dan deretan gunung berapi di sepanjang Pulau Jawa, Bali dan Lombok, serta parit samudera yang tak lain adalah Parit Jawa (*Java Trench*).

Penutup

Al-Qur'an juga telah menjelaskan pada kita tentang penyebutan nama (kata) yang sangat rinci dalam keaslian susunan bumi dengan kata Thibaqan. Al-Qur'an juga menerangkan jumlah yang rinci tingkatan bumi, yaitu 7 tingkatan. Para ilmuwan telah bangun dari tidur panjang dan telah mengubah teori-teori mereka berkali-kali. Semua itu dilakukan dalam rangka menyelaraskan hasil penelitian mereka dengan fakta yang terungkap dalam Al-Qur'an dan hadits Rasulullah SAW. Maha suci Allah yang telah berfirman sebagai berikut:

وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُوقِنِينَ (٢٠) وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ (٢١)

“Di bumi itu terdapat tanda-tanda (kekuasaan Allah) bagi orang-orang yang yakin, (juga) pada dirimu sendiri. Lalu, apakah kamu tidak memperhatikan?” (QS. Adz-Dzariyat [51]: 20-21).

Daftar Pustaka

- 'Abdullah bin Muhammad bin 'Abdurrahman bin Ishaq Alu Syaikh, 2012, *Tafsir Ibnu Katsi: Jilid 10*, Pustaka Imam Syafi'i, Jakarta
- Garrels, R.M. and Mackenzie, F.T., 1971. *Evolution of sedimentary rocks*. New York, W..W.Norton & Co., 397p.
- Hawking, S.W., and Ellis, G.F.R., 1968, *The Cosmic Black-Body Radiation and the Existence of Singularities in our Universe*, *Astrophysical Journal*, Vol. 152, pp. 25-36.
- Hawking, S.W., and Penrose, R., 1970, *The Singularities of Gravitational Collapse and Cosmology*, *Proceedings of the Royal Society of London, Series A*, Vol. 314, pp. 529-548.
- Hess, H.H., 1962, *The History of Ocean Basins*, in Engel, A.E.J., James, H.L., and Leonard, B.F., (eds.), *Petrologic studies: A volume in honor of A.F. Buddington*. Boulder, Geological Society of America, 599-620
- Hounslow, M.W., Domeier, M., and Biggin, A.J., 2018, *Subduction flux modulates the geomagnetic polarity reversal rate*. *Tectonophysics*, Vol. 742-743, pp. 34-49. DOI: 10.1016/j.tecto.2018.05.018
- Isacks, B.L., Oliver, J. and Sykes, L.R., 1968, *Seismology and the new plate tectonics*. *Journal of Geophysical Research*, Vol. 73, pp. 5855-5900
- Jordan, T.H., 1979, *Geology Structural geology of the Earth's interior*, *Proceeding of the National Academy of Sciences of USA*, Vol.76, No.9, pp.4192-4200.
- Schlager, W., 2008, *Earth's layers, their cycles and Earth system science*, *Austrian Journal of Earth Sciences*, Vol. 101, pp. 4-16
- Wegener, A., 1920, *Die Entstehung der Kontinente und Ozeane*, Friedr. Vieweg & Sohn, Braunschweig, Germany.

BAB 5

PRINSIP-PRINSIP PENGELOLAAN DAN PERLINDUNGAN SUMBER DAYA ALAM

Nasrullah

Mata Kuliah Terkait	Hukum Sumber Daya Alam; Hukum Lingkungan
Tujuan Pembelajaran	<ol style="list-style-type: none">1. Mahasiswa dapat menjelaskan prinsip-prinsip pengelolaan dan perlindungan sumber daya alam dan lingkungan dalam perspektif Hukum Islam;2. Mahasiswa dapat menjadikan kandungan nilai ayat-ayat Al-Qur'an dan Sunnah Rasulullah SAW yang relevan menjadi dasar paradigma dan kesadaran keagamaan (<i>paradigm and religious awareness</i>) dalam pengelolaan dan perlindungan sumber daya alam dan lingkungan.

PENDAHULUAN

Konsideran Undang-Undang Nomor 32 Tahun 2014 tersebut dengan tegas menyatakan bahwa Negara Kesatuan Republik Indonesia sebagai negara kepulauan memiliki sumber daya alam yang melimpah yang **merupakan rahmat dan karunia Tuhan Yang Maha Esa** bagi seluruh bangsa dan negara Indonesia yang harus dikelola secara berkelanjutan untuk memajukan kesejahteraan umum sebagaimana diamanatkan dalam Undang-Undang Dasar Negara Republik Indonesia Tahun 1945. Kalimat tersebut mengisyaratkan spirit relegiusitas yang sepatutnya mengejawantah menjadi pemahaman, kesadaran dan sikap laku seluruh masyarakat dalam menjaga, mengelola, memanfaatkan dan melestarikan sumber daya alam (SDA) Indonesia sebagai modal dasar pembangunan nasional.

Oleh karena itu adalah suatu keniscayaan (*conditio sine quanon*) untuk menggali dan mengembangkan nilai-nilai spiritualis keagamaan (*spiritual values*) tentang pengelolaan SDA guna dijadikan nilai dasar yang menjiwai seluruh kerangka hukum (regulasi) dan kesadaran hukum di bidang ini. Apabila hal ini dapat dilakukan dan dideseminasikan dengan baik, maka partisipasi dan kepatuhan masyarakat untuk menjalankan regulasi di bidang sumber daya alam, tidak hanya semata-mata karena kewajiban kewarganegaraan, tetapi juga merupakan wujud dari kesadaran dan kepatuhan terhadap nilai-nilai serta perintah agama (*religious obligations*) yang bersifat imanen dan transedental.

Tulisan ini berupaya mengelaborasi prinsip-prinsip dasar keagamaan (*religious principles*) tentang perlindungan, pengelolaan, pemanfaatan serta pelestarian SDA dalam perspektif Hukum Islam, hukum agama yang dianut oleh mayoritas warga negara Indonesia. Usaha kecil ini diharapkan dapat memberi kontribusi terhadap pengembangan kebijakan dan regulasi serta kesadaran hukum pada sektor SDA.

PEMBAHASAN

A. Konsep Islam tentang Perlindungan dan Pengelolaan Sumber Daya Alam

Konsep atau pandangan Islam terhadap perlindungan, pengelolaan, pemanfaatan dan pelestarian sumber daya alam pada dasarnya dibangun diatas prinsip-prinsip sebagai berikut: 1. *holistic/tawhidic*; 2. *khilafah*; 3. *amanah*; 4. *ecological balance/i'tidal*; 5. *useful creation/ istishlah*; 6. *inter-generational equity/sustainable utilization of natural resources*; 7. *prohibition of excessive use of natural resources*; 8. Konservasi SDA adalah Kewajiban Keagamaan; dan 9. Prinsip Pemerintah Berwenang Mengatur dan Menegakkan Hukum.

1. *Holistic & Tauhidic* (Prinsip Ketuhanan/ Keesaan Tuhan)

Pendekatan Islam terhadap lingkungan dan sumber daya alam bersifat *holistik* (menyeluruh), yang mencakup etika dan tauhid yang merupakan inti dari ajaran Al-Quran.¹ Tauhid adalah konsep tertinggi dalam Islam dan cara hidup Islam.² Bagi seorang Muslim, etika Islam (akhlak) dan tauhid adalah sangat penting, final dan tidak bisa ditawar-tawar. Oleh karena itu, isu tentang sumber daya alam, ekonomi dan hal-hal teknis lainnya, harus selalu dalam kerangka penerapan prinsip tauhid yaitu penegasan bahwa Allah SWT adalah Maha Esa; Pencipta seluruh alam semesta; dan tujuan akhirnya kembali kepada Allah.³ *Tauhid* mengajarkan kita bahwa hanya Allah SWT sebagai sumber dari segala nilai.⁴

Menurut pendekatan *tauhid* dalam Islam, setiap hal yang ada di antara bumi dan langit adalah ciptaan Allah SWT,⁵ tidak berevolusi dengan sendirinya menurut Teori Darwin. Alam semesta termasuk dunia seisinya ini adalah sebuah realitas empirik yang tidak berdiri sendiri, akan tetapi berhubungan dengan realitas yang lain yang non-empirik dan transenden, yaitu Allah SWT, Yang Maha Pencipta.

Dalam Islam, Allah SWT adalah Pencipta (*Khāliq*) dan Pemelihara (*Rab*) dan semua makhluk hidup adalah ciptaan Allah SWT (*makhlūq*) yang harus menaati-Nya (*mahkūm*). Penciptaan

1 Ziauddin Sardar, 1988, *The Touch of Midas: Science, Values and environment in Islam and the West*. Selangor: Pelanduk Publications, 1988.

2 *Ibid.* hlm 155

3 QS. Fushshilat, 41: 21 ﴿وَهُوَ خَلَقَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (“...dan Dia-lah yang menciptakan kamu pada kali yang pertama dan hanya kepada-Nyalah kamu dikembalikan”)

4 QS. Al-Qashash, 28: 70 ﴿وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (“Dan Dia-lah Allah, tidak ada Tuhan (yang berhak disembah melainkan Dia, bagi-Nyalah segala puji di dunia dan di akhirat, dan hany kepada-Nyalah kamu dikembalikan”)

5 QS. Al-Furqan, 25: 59 ﴿الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا﴾ (“(Dia)Yang menciptakan langit dan bumi dan apa yang ada diantara keduanya...”),

alam semesta pun memiliki maksud dan keteraturan. Allah SWT menciptakan alam semesta ini tidak main-main, setiap ciptaannya harus memainkan peran yang telah ditugaskan kepadanya. Semua menyembah kepada Allah SWT dan pada akhirnya akan kembali kepada-Nya.⁶

Hal lain yang juga sangat penting dalam konteks peng-Esaan Tuhan ini adalah bahwa Allah itu berbeda dengan makhlukNya (*al Mukhalafatu lil al hawadist*). Allah adalah ‘dimensi’ yang tak terhingga dan mutlak. Sedangkan semua makhluk ciptaanNya adalah terhingga dan bersifat nisbi (relatif). Alam semesta (termasuk manusia) mempunyai potensi-potensi tertentu, akan tetapi juga mempunyai batas kemampuan atau keterhinggaan. Betapapun tingginya potensi makhluk (alam dan manusia), tidak akan dapat membuat atau merubah yang terhingga menjadi tak terhingga. Konsep inilah yang di dalam beberapa ayat Al-Qur’an dinyatakan bahwa setiap sesuatu ciptaan Allah itu mempunyai “ukuran” (*qadr*), dan oleh karena itu bersifat relatif dan tergantung kepada Allah.⁷ Jika sesuatu ciptaan Allah (termasuk manusia) itu melanggar hukum-hukum yang telah ditetapkan baginya dan melampaui “ukuran”Nya, maka alam semesta ini akan menjadi kacau balau.

Tauhid atau peng-Esaan Tuhan merupakan satu-satunya sumber nilai dalam etika. Pelanggaran atau penyangkalan terhadap nilai ketauhidan ini berarti *syirik* yang merupakan perbuatan dosa terbesar dalam Islam. Oleh karena itu tauhid merupakan landasan dan acuan bagi setiap perbuatan manusia, baik perbuatan lahir maupun perbuatan batin termasuk berfikir. Bagi seorang muslim, tauhid harus masuk menembus ke dalam seluruh aspek kehidupannya dan menjadi pandangan

6 Abdul Haseeb Ansari and Parveen Jamal, “Toward an Islamic Jurisprudence of Environment: An Expository Study,” *Religion and Law Review* - Vol. X-XI: 2001-2002, hlm 83-84.

7 QS. Al-Qamar, 54: 49; Al -A’raf, 7: 54; Al-A’la, 87: 2-3; Ya-sin, 36: 38-40.

hidupnya. Dengan kata lain, tauhid merupakan sumber etika pribadi dan kelompok (masyarakat), etika sosial, ekonomi, dan politik, termasuk etika dalam pengelolaan sumber daya alam alam dan lingkungan, pengembangan sains dan teknologi.⁸

2. *Khilafah* (Prinsip Perwakilan Tuhan)

Salah satu tema terbesar dalam Al-Quran adalah tentang penciptaan manusia. Secara filosofis, Al-Qur'an menjelaskan tujuan, makna, dan kehidupan manusia. Tujuan penciptaan yang menetapkan kewajiban mutlak yang harus dilaksanakan oleh manusia, yaitu pemenuhan dan realisasi kehendak Ilahi. Sebagai ciptaan tertinggi (tersempurna) Tuhan⁹, manusia telah diberkahi dengan semua kemampuan penting¹⁰ dalam bentuk kebugaran fisik, psikologis (moral), intelektual (*aql*), dan spiritual (bimbingan Allah)¹¹ untuk misi khusus sebagai khalifah Allah (*khalifatullah*). Manusia adalah ciptaan tertinggi Tuhan, makhluk *theomorphic*, dan bahkan Allah memerintahkan malaikat untuk sujud tanda bahwa manusia adalah ciptaan tertinggi Allah. Hal ini dinyatakan dalam Al-Qur'an:

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ
قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣١﴾

“Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para Malaikat: “Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi”. Mereka berkata: “Mengapa Engkau hendak menjadikan

8 Adnan Harahap, Ishak Manany, Isa Anshari dkk. 1997, *Islam dan Lingkungan Hidup*, Jakarta: Penerbit Yayasan Swarna Bhumi.

9 QS. At-Tin, 95: 4

10 Ziauddin, n. 3, hlm 156.

11 Fathi Osman, 1997, *Concept of the Qur'an: A Topical Reading*, Kuala Lumpur: ABIM, 1997.

(*khalifah*) di bumi itu orang yang akan membuat kerusakan padanya dan menumpahkan darah, padahal kami senantiasa bertasbih dengan memuji Engkau dan mensucikan Engkau?" Tuhan berfirman: "Sesungguhnya Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui".¹²

S. Abul A'la Maududi dalam bukunya *The Meaning of Quran* menafsirkan *khalifah* (wakil) sebagai orang yang melaksanakan kekuasaan yang didelegasikan kepadanya atas nama otoritas tertinggi. Manusia, dengan demikian, bukan penguasa, dia hanya wakil-Nya dan tidak memiliki apapun (kekuatan sendiri) kecuali yang didelegasikan kepadanya oleh Allah. Oleh karena itu, manusia tidak bisa melakukan sesuatu dengan semena-mena karena tugasnya adalah untuk memenuhi kehendak Otoritas yang telah didelegasikan kepadanya. Dan akan menjadi kebohongan dan pengkhianatan, jika manusia melakukan sesuatu yang bertentangan dengan ketentuan Tuhannya.¹³

Sebagai *khalifatullah* (wakil Allah) di bumi, maka manusia wajib (secara aktif) untuk bisa merepresentasikan dirinya sesuai dengan sifat-sifat Allah. Salah satu sifat Allah tentang alam ini adalah bersifat sebagai pemelihara atau penjaga alam (*al-rab al'alam*). Jadi sebagai wakil (*khalifah*) Allah di muka bumi, manusia harus aktif dan bertanggung jawab untuk menjaga fungsi bumi sebagai tempat kehidupan makhluk Allah termasuk manusia, sekaligus menjaga keberlanjutan kehidupannya.

3. *Amanah* (Prinsip Kepercayaan Tuhan)

Alam adalah ajang pengujian manusia. Manusia, atas kemauannya sendiri, menerima alam sebagai kepercayaan (*amanah*) dan sebagai tempat perjuangan moralnya. Sementara,

12 QS. Al-Baqarah, 2: 30

13 S. Abul A'la Maududi, 1992, *The Meaning of Quran*, Vol.1, edisi ke-12, Lahore: Publikasi Islam (Pvt) Ltd.

langit, bumi dan gunung-gunung menolak untuk memikul tanggung jawab tersebut.¹⁴ Dengan menerima kepercayaan, manusia tidak diragukan lagi, menunjukkan kebodohan dan keangkuhannya, tetapi juga kesediaannya untuk melayani tujuan Allah. Kepercayaan adalah komitmen bersama antara manusia dan Allah sebagai Penciptanya: Allah mempercayakan kepada manusia untuk mengelola alam dan menyatakan keyakinanNya pada kemampuan manusia sebagaimana tercantum dalam bagian terakhir dari ayat 30 QS. Al-Baqarah ketika Allah meyakinkan para malaikat dengan mengatakan “*Inni a’lamu ma la ta’lamūn*” (“Aku tahu apa yang tidak kamu ketahui”). Oleh karena itu manusia menempati posisi yang sangat penting di dunia ini. Dia berada di poros dan pusat lingkungan kosmik, sekaligus pengelola dan penjaga alam.

Oleh karena itu, dalam pandangan Islam, kerusakan sumber daya alam di bumi (di darat maupun di laut) adalah akibat ulah tangan manusia yang lalai menjalankan kepercayaan (*amanah*) sebagai wakil Tuhan (*khalifatullah*) di muka bumi. QS. Ar-Rūm, 30: 41 menegaskan:

ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴿٤١﴾

“Telah nampak kerusakan di darat dan di laut disebabkan karena perbuatan tangan manusia, supaya Allah merasakan kepada mereka sebahagian dari (akibat) perbuatan mereka, agar mereka kembali (ke jalan yang benar).”

4. Ecological Balance/ I’tidal (Prinsip Keseimbangan Ekologi)

Gagasan keseimbangan ekologi yang telah ditekankan oleh masyarakat dunia sejak tahun delapan puluhan sebagai

14 QS. Al-Ahzab, 33: 72

salah satu dasar perlindungan terhadap lingkungan, ternyata telah menjadi ajaran utama Islam tentang lingkungan sejak kedatangan Islam.¹⁵ Al-Qur'an mengajarkan bahwa Allah telah menciptakan alam semesta dalam proporsi dan ukuran, baik secara kuantitatif maupun kualitatif. Hukum ciptaan Tuhan termasuk unsur ketertiban, keseimbangan dan proporsionalitas.¹⁶ Allah telah menyatakan dalam Al-Quran: "Sesungguhnya, segala sesuatu telah Kami buat dengan ukuran";¹⁷ "Segala sesuatu pada sisi-Nya ada ukurannya";¹⁸ "Dan Kami telah menghamparkan bumi dan menjadikan padanya gunung-gunung dan Kami tumbuhkan padanya segala sesuatu menurut ukuran";¹⁹ "... Kamu tidak melihat pada ciptaan Tuhan Yang Maha Pemurah sesuatu yang tidak seimbang..."²⁰

Ayat-ayat Al-Qur'an diatas menyebutkan tentang adanya ukuran, ketertiban dan keseimbangan ciptaan Tuhan. Lingkungan alam yang terdiri unsur-unsur tanah, air, udara, tanaman dan hewan diciptakan sejalan dengan konsep proporsionalitas, kebermaksudan dan keseimbangan. Berbagai elemen lingkungan alam berpengaruh dan berinteraksi satu sama lain. Jika ada unsur sumber daya alam digunakan secara berlebihan (*excessive*), maka unsur sumber daya alam lainnya juga akan terganggu. Dan yang akan paling merasakan dampak ketidakseimbangan alam tersebut adalah manusia, karena pencemaran dan kerusakan alam tersebut pada akhirnya akan mengganggu keberlangsungan hidup manusia.²¹ Eksploitasi

15 Fazlun M Khalid, 2002, "Islam and the Environment", in *Encyclopedia of Global Environmental Change*, Volume 5: *Social and Economic Dimensions of Global Environmental Change*, edited by Peter Timmerman, John Wiley & Sons Ltd, Chichester, hlm 332-339.

16 QS., al-Qamar, 54: 49;

17 QS., ar-Ra'd, 13: 8

18 QS., al-Furqān, 25: 2

19 QS., al-Hijr, 15: 19

20 QS. Al-Mulk, 67: 3

21 *ibid.* hlm 16

berlebihan serta *illegal and unsustainable use* telah menyebabkan gangguan terhadap keseimbangan dan kelestarian sumber daya alam tersebut.

5. *Useful Creation/Istishlah* (Prinsip Kemanfaatan)

Tidak ada ciptaan Allah yang bersifat sia-sia. Allah tidak bermain-main dalam ciptaan-Nya. Segala sesuatu yang diciptakan Allah adalah dengan benar dan dengan maksud (manfaat) tertentu. “Dan Kami tidak menciptakan langit dan bumi dan apa yang ada antara keduanya dengan bermain-main. Kami tidak menciptakan keduanya melainkan dengan haq, tetapi kebanyakan mereka tidak mengetahui”²².

Al-istishlah atau kemashlahatan umum merupakan salah satu pilar utama dalam syariah Islam termasuk dalam pengelolaan sumber daya alam. Allah secara tegas dan eksplisit melarang manusia untuk melakukan perbuatan yang bersifat merusak lingkungan termasuk merusak kehidupan manusia itu sendiri, setelah Tuhan melakukan perbaikan (*ishlah*).²³

Tujuan tertinggi dari perlindungan dan pengelolaan sumber daya alam dan ekosistem ini adalah kemaslahatan dan kesejahteraan (*istishlah*) universal (bagi seluruh makhluk) sebagaimana difirmankan Allah dalam QS. An-Nahl, 16: 14 sebagai berikut:

وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ لِيَتَأْكُلُوا مِنْهُ لَحْمًا طَرِيًّا وَتَسْتَخْرِجُوا مِنْهُ حَلِيَّةً
تَلْبَسُونَهَا وَتَرَى الْفُلْكَ مَوَاجِرَ فِيهِ وَلِيَبْتَلُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ
تَشْكُرُونَ ﴿١٤﴾

22 QS. Ad-Dukhan, 44: 38-39

23 QS Al-A'raf, 7:56 (“Dan janganlah kamu membuat kerusakan di muka bumi, sesudah (Allah) memperbaikinya.”)

“Dan Dialah, Allah yang menundukkan lautan (untukmu), agar kamu dapat memakan daripadanya daging yang segar (ikan), dan kamu mengeluarkan dari lautan itu perhiasan yang kamu pakai; dan kamu melihat bahtera berlayar padanya, dan supaya kamu mencari (keuntungan) dari karunia-Nya, dan supaya kamu bersyukur.”

6. *Inter-Generational Equity/Sustainable Use* (Prinsip Keberlanjutan)

Etika Islam terkait perlindungan dan pengelolaan sumber daya alam terletak tegas pada gagasan *khilafah* (*vicegerency*) dan perwalian (*amanah*). Langit dan bumi dan semua yang terkandung di dalamnya adalah milik Allah dan telah diberikan kepada manusia sebagai kepercayaan.²⁴ Sebagai penjaga alam (*trustee*), manusia berkewajiban untuk menjaga hubungan yang harmonis dengan alam. Manusia berkewajiban untuk mengelola bumi sesuai dengan tujuan yang dimaksudkan oleh Sang Pencipta untuk kemanfaatan/ kepentingannya manusia sendiri dan kepentingan makhluk ciptaan lainnya. Sumber daya alam yang ada adalah untuk kepentingan generasi masa kini dan generasi yang akan datang (*Inter-generational Equity*). Tugas ini jelas menunjukkan ide persamaan antar generasi. Jika sumber daya alam dieksploitasi secara berlebihan (*excessive use of natural resources*) dan tidak digunakan secara berkelanjutan (*sustainable utilization*), maka tidak akan bisa memberikan manfaat apa-apa untuk generasi yang akan datang (*inter-generational equity*). Ini akan menjadi pelanggaran terhadap perintah Allah.²⁵

7. *Prohibition of Excessive Use of Natural Resources* (Prinsip Larangan Eksploitasi SDA secara Berlebihan)

24 Ziauddin, *op.cit*, hlm 157.

25 Abdul Haseeb Ansari, “*Socio-legal issues in biodiversity conservation: Penilaian kritis dengan referensi khusus ke Malaysia*”, 4 (2001) MLJ xxii.

Islam melarang umatnya untuk memanfaatkan atau mengeksploitasi sumber daya alam secara berlebihan²⁶ (*prohibition of excessive use of natural resources*).²⁷ Sebaliknya Islam menghimbau umatnya untuk memanfaatkan sumber daya alam secara bijaksana dan lestari. Manusia, khususnya warga negara Indonesia tidak memiliki hak untuk menyebabkan kerusakan dan pencemaran terhadap sumber daya alam serta menggunakan sumber daya alam secara eksploitatif.

Semua kegiatan eksploitasi yang meninggalkan efek merusak pada sumber daya alam yang pada akhirnya menjadi alasan untuk rusak dan terancamnya habitat ekosistem hutan, laut, danau, sungai, dsb. adalah jelas-jelas dilarang dalam ajaran Islam.

8. Konservasi SDA adalah Kewajiban Keagamaan

Kesadaran beragama diperlukan agar setiap individu dapat mengambil bagian dalam perlindungan dan pengelolaan lingkungan dan sumber daya alam. Degradasi lingkungan dan SDA banyak disebabkan ketidaktahuan orang tentang tuntunan Sang Pencipta manusia. Setiap individu harus sadar bahwa konservasi lingkungan hidup dan SDA merupakan kewajiban agama yang dituntut oleh Allah. Allah telah berfirman: “... dan berbuat baiklah (kepada orang lain) sebagaimana Allah telah berbuat baik, kepadamu, dan janganlah kamu berbuat kerusakan di (muka) bumi. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berbuat kerusakan;”²⁸ “...makan dan minumlah, dan janganlah berlebih-lebihan. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berlebih-lebihan;”²⁹

26 QS. Al-An'am, 6: 141 (“...dan janganlah kamu berlebih-lebihan. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang yang berlebih-lebihan”).

27 Abdul Haseeb Ansari, loc.cit

28 QS. Al-Qasas, 28: 77

29 QS. Al-A'raf, 7: 31

“dan janganlah kamu mentaati perintah orang-orang yang melewati batas, yang membuat kerusakan di muka bumi dan tidak mengadakan perbaikan”;³⁰ “Dan hendaklah ada di antara kamu segolongan umat yang menyeru kepada kebajikan, menyuruh kepada yang ma’ruf dan mencegah dari yang munkar; merekalah orang-orang yang beruntung.”³¹

Islam mendorong umat untuk meningkatkan kesadaran beragama dan berpedoman pada tuntunan Islam untuk menggunakan segala cara untuk mengajak semua individu berkomitmen pada etika Islam, moral, dan perilaku dalam memperlakukan alam, lingkungan, dan sumber daya alam untuk kelestarian penggunaannya. Semua orang harus diingatkan tentang kewajiban agama untuk:

1. Tidak melakukan pemborosan atau mengkonsumsi sumber daya alam secara berlebihan;
 2. Menyadari bahwa segala tindakan perusakan sumber daya alam ada perbuatan melanggar hukum;
 3. Tidak melakukan segala bentuk perusakan, penyalahgunaan, pendegradasian kualitas dan kuantitas lingkungan dan sumber daya alam dengan cara apapun;
 4. Melakukan konsep pembangunan berkelanjutan.³²
9. Prinsip Pemerintah Berwenang Mengatur dan Menegakkan Hukum

Eksplorasi berlebihan terhadap sumber daya alam yang menimbulkan pencemaran dan kerusakan terhadap lingkungan dan sumber daya alam dapat dikategorikan sebagai merusak

30 QS. Ash- Shuara', 26: 151-152

31 QS. Al-Imran, 3: 104

32 Abubakr Ahmed Bagader, et.al, 1994, *Environmental Protection in Islam*, IUCN Environmental Policy and Law Paper No. 20 Rev.

(*fasad*)³³ yang sangat dibenci Allah SWT.³⁴ Al-Qur'an beberapa kali menegaskan tentang larangan melakukan perbuatan *fasad* yang menimbulkan pencemaran dan kerusakan terhadap lingkungan dan sumber daya alam yang merupakan penyimpangan dari tujuan penciptaannya.³⁵ Salah satu diantaranya di dalam QS. Al-Fajr ayat 11-14 Allah SWT berfirman:

“yang berbuat sewenang-wenang dalam negeri; lalu mereka banyak berbuat kerusakan dalam negeri itu; karena itu Tuhanmu menimpakan cemeti azab kepada mereka; sungguh, Tuhanmu benar-benar mengawasi.”

Sedangkan di dalam QS. Al-Maidah/3 ayat 33 Allah SWT menegaskan tentang hukuman bagi orang yang membuat kerusakan di muka bumi, termasuk merusak sumber daya alam sebagai berikut:

إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٣٣﴾

“Sesungguhnya pembalasan terhadap orang-orang yang memerangi Allah dan Rasul-Nya dan membuat kerusakan di muka bumi, hanyalah mereka dibunuh atau disalib, atau dipotong tangan dan kaki mereka dengan bertimbal balik, atau dibuang dari negeri (tempat kediamannya). Yang demikian itu (sebagai) suatu penghinaan untuk mereka didunia, dan di akhirat mereka beroleh siksaan yang besar.”

33 Nasrullah, 2007. “The Islamic Perspective on Sustainable Forest Management” in “Sustainable Forest Management: A Comparative of Indonesian and Malaysian Forestry Legislation”, tesis pada program Master of Comparative Laws di Internaional Islamic University Malaysia, hlm. 50-68.

34 QS. Al-Fajr, 28: 77.

35 Yusuf al-Qaradawi, “The Qur’an Cares about the Environment”, <https://www.ummah.com/forum>, diakses tanggal 23 September 2019.

Untuk menghindari kerusakan dan mewujudkan pengelolaan dan pemanfaatan sumber daya alam yang lestari, Hukum Islam memberikan justifikasi kepada Pemerintah untuk melakukan intervensi dalam mengontrol serta menegakkan hukum untuk kemanfaatan dan kepentingan masyarakat pada umumnya. Justifikasi intervensi Pemerintah tersebut ditemukan dalam Kaidah Hukum Islam (*qawāid fiqhiyyah*) yang berbunyi: “*Tasharruful imām ‘alā al-ra’iyyah manūthun bi al-mashlahah*”³⁶ (Intervensi Pemimpin terhadap rakyat dimungkinkan sepanjang dimaksudkan untuk kepentingan/kemaslahatan rakyat).

Oleh karena itu, seluruh instrumen baik yang bersifat preventif maupun represif yang ditujukan untuk melakukan konservasi sumber daya alam adalah sejalan dengan pandangan Islam terhadap perlindungan, pengelolaan, dan pemanfaatan sumber daya alam. Para *fuqaha* (*ahli Hukum Islam*) bersepakat terhadap prinsip Hukum Islam yang menyatakan *mā lā yatimmu al wājib illā bihī fahuwa wājib* (apa yang diperlukan dalam menjalankan suatu kewajiban, maka hal itu juga bersifat wajib).

Berdasarkan prinsip tersebut di atas, maka dengan tujuan mewujudkan perlindungan, pengamanan, pengelolaan dan pemanfaatan sumber daya alam yang lestari untuk sebesar-besar kemakmuran rakyat, Hukum Islam memberi kewenangan kepada Pemerintah (Negara) untuk ‘dapat’ dan bahkan ‘wajib’ membuat berbagai kebijakan, menerbitkan regulasi, serta menegakkan hukum,³⁷ termasuk namun tidak terbatas kepada misalnya, menetapkan ketentuan sanksi pidana penenggelaman kapal-kapal yang melakukan *illegal fishing* di perairan Indonesia atau menjatuhkan hukuman mati bagi pelaku *illegal logging* yang eksekutif. Penerapan ketentuan mengenai

36 Al-Suyuti, 1998, *al-Ashbāh wa an-Nadhāir fi Qāwaid wa Furū Fiqh ash Shāfiyyah*, Beirut: Dar al Kitab al-Araby, hlm. 233

37 Nasrullah, *loc.cit.*

sanksi pidana seperti itu—sepanjang diatur dalam undang-undang dan diputuskan oleh pengadilan—dimungkinkan dalam Hukum Islam berdasarkan ketentuan *ta'zir*.

Amir Abdul Aziz mendefinisikan hukuman (*jarimah*) *ta'zir* sebagai berikut:

التعزير هو عقوبة غير مقدره بنص لا من كتاب ولا سنة³⁸

“*Ta'zir* adalah sanksi yang tidak ditentukan ukurannya dalam *nash* al-Qur'an maupun as-Sunnah”

Hukuman dalam bentuk *jarimah ta'zir* tidak ditentukan kadar dan ukurannya, artinya adalah bahwa penentuan tinggi dan rendahnya suatu hukuman diserahkan sepenuhnya kepada negara. Dengan demikian, *syar'iat* memberikan wewenang terkait *jarimah ta'zir*³⁹ kepada negara untuk membuat undang-undang yang menentukan bentuk-bentuk kesalahan dan hukuman terkait pencemaran dan perusakan lingkungan dan sumber daya alam, mulai dari hukuman ringan, sedang, dan bahkan sampai dengan hukuman mati. Selanjutnya ketentuan mengenai *jarimah ta'zir* tersebut dalam peristiwa konkrit ditegakkan oleh hakim.

Jika prinsip-prinsip *holistic/tawhidic, khilafah, dan amanah*, digabungkan dengan prinsip *ecological balance/i'tidal, useful creation/ istishlah, inter-generational equity/sustainable utilization of natural resources, prohibition of excessive use of natural resources*, Konservasi SDA adalah Kewajiban Keagamaan, dan prinsip Pemerintah Berwenang Mengatur dan Menegakkan Hukum, maka kesatuan ini akan membentuk suatu “bangunan” (konsep) yang serba cakup (komprehensif) tentang teologi

38 Amir Abdul Aziz, 1997, *Al-Fiqh Al-Janai Fi Al-Islam Durub Al-Qatl, Al-Qisos, Al-Diyat, Hudud, Al-Ta'zir Amsilatun Wa Tatbiqotun Nazariyyatun*, Darussalam, hlm 9.

39 Makhrus Munajat, *Dekonstruksi Hukum Pidana Islam*, Cet. 1, Yogyakarta: Logung Pustaka, 2004, hlm 13.

pengelolaan sumber daya alam dalam perspektif Islam. Jika kerangka ini diaplikasikan sepenuhnya sebagai bentuk kesadaran kewarganegaraan dan kesadaran teologis bahwa manusia adalah *khalifatullah* di muka bumi, maka permasalahan kerusakan dan degradasi kualitas dan kuantitas sumber daya alam, baik yang ada di darat maupun di perairan kita akan lebih mudah teratasi.

KESIMPULAN

Prinsip-prinsip perlindungan, pemanfaatan dan pengelolaan sumber daya alam menurut pandangan Islam, mempunyai akar yang bersumber dari Al-Qur'an maupun Hadist. Pendekatan Islam terhadap sumber daya alam bersifat *holistik* mencakup perspektif etis dan *tauhid*. Manusia, disamping sebagai bagian dari alam, ia adalah wakil Tuhan (*khalifatullah*) yang mendapat pendelegasian (*amanah*) untuk menjalankan misi kellaian untuk menjaga, melindungi, mengelola dan memanfaatkan sumber daya alam secara lestari untuk kesejahteraan seluruh rakyat Indonesia. Disamping itu, di dalam perlindungan dan pengelolaan sumber daya alam, Islam juga mengembangkan prinsip: *ecological balance/i'tidal, useful creation/istishlah, inter-generational equity/sustainable utilization of natural resources, prohibition of excessive use of natural resources*, konservasi SDA adalah kewajiban keagamaan, dan prinsip Pemerintah berwenang mengatur dan menegakkan hukum.

Dengan pemahaman atas prinsip-prinsip perlindungan dan pengelolaan sumber daya alam dalam pandangan Islam ini dan menjadikannya sebagai dasar regulasi dan kebijakan diharapkan akan melahirkan dua kesadaran pada setiap diri warganegara, yaitu kesadaran bernegara (kesadaran hukum) yang sejalan dengan kesadaran beragamanya. Apabila kesadaran hukum masyarakat dalam melindungi, mengelola, memanfaatkan dan melestarikan

sumber daya alam telah lahir dari kesadaran keagamaannya, maka upaya perlindungan dan pengelolaan sumber daya alam Indonesia baik di darat maupun di laut akan membawa hasil yang optimal dalam mensejahterakan seluruh masyarakat/warga negara Indonesia.

Referensi

- Al-Qur'an, Departemen Agama, *Al-Qur'an dan Terjemahannya, Al-Alyy'*, Cet.4 Bandung: Diponegoro, 2007.
- Abdul Haseeb Ansari and Parveen Jamal, "Toward an Islamic jurisprudence of environment: An expository study," *Religion and Law Review* - Vol. X-XI: 2001-2002
- Abdul Haseeb Ansari, "Socio-legal issues in biodiversity conservation: Penilaian kritis dengan referensi khusus ke Malaysia", 4 (2001) *MLJ* xxii.
- Abubakr Ahmed Bagader, et.al, 1994, "Environmental Protection in Islam", IUCN Environmental Policy and Law Paper No. 20 Rev.
- Adnan Harahap, Ishak Manany, Isa Anshari dkk, 1997, *Islam dan Lingkungan Hidup*, Jakarta: Penerbit Yayasan Swarna Bumi.
- Al-Suyuti, 1998, *Al-Ashbāh wa An-nadhāir fi Qāwaid wa Furū Fiqh ash Shāfiyyah*, Beirut: Dar al Kitab al-Araby, hlm. 233
- Amir Abdul Aziz, 1997, *Al-Fiqh Al-Janai Fi Al-Islam Durub Al-Qatl, Al-Qisos, Al-Diyat, Hudud, Al-Ta'zir Amsilatun Wa Tatbiqotun Nazariyyatun*, Darussalam.
- Bambang Utoyo, 2007, *Geografi: Membuka Cakrawala Dunia*. Kalimantan Borneo PT Setia Purna Inves.
- Donald Black, 1976, *The Behavior of Law*, New York; Academic Press
- Fathi Osman, 1997, *Concept of the Qur'an: A Topical Reading*, Kuala Lumpur: ABIM
- Fazlun M Khalid, 2002 "Islam and the Environment" in Peter Timmerman (ed), *Encyclopedia of Global Environmental Change*, Volume 5: Social and Economic Dimensions of Global Environmental Change, Chichester: John Wiley & Sons, Ltd.

- Makhrus Munajat, 2004, *Dekonstruksi Hukum Pidana Islam*, Cet. 1, Yogyakarta: Logung Pustaka.
- Nasrullah, 2007, "The Islamic Perspective on Sustainable Forest Management" in "Sustainable Forest Management: A Comparative of Indonesian and Malaysian Forestry Legislation", tesis pada program Master of Comparative Laws di Internaional Islamic University Malaysia.
- Pusat Kajian Sumber Daya Pesisir dan Lautan, IPB dan Kementerian Lingkungan Hidup, 2003, *Potret Kondisi dan Permasalahan Pengelolaan Sumberdaya di Wilayah Pesisir dan Laut*.
- Rokhmin Dahuri, *Jalan Indonesia Menuju Poros Maritim Dunia*, Republika, 06 April 2015.
- Rzk, "Illegal Fishing Rugikan Indonesia Rp. 300 Triliun per Tahun", <http://economy.okezone.com/read/2015/03/02/320/1112504/illegal-fishing-rugikan-indonesia-rp300-triliun-per-tahun>; <http://www.kaltimpost.co.id/berita/detail/115462-nelayan-asing-diusir-dari-derawan.html>; <http://birokrasi.kompasiana.com/2014/12/06/lemahnya-data-perikanan-690635.html>; <http://www.tempo.co/read/news/2014/12/19/173629609/Susi-Kesal-Jutaan-Ton-Ikan-Dirampok-Tiap-Tahun>. diakses 15 April 2015
- S.Abul A'la Maududi, 1992, *The Meaning of Quran*, Vol.1, edisi ke-12, Lahore:. Publikasi Islam (Pvt) Ltd.
- Satjipto Rahardjo, 1986, *Hukum dan Masyarakat*, Bandung: Penerbit Angkasa
- Visi, Misi, dan Program Aksi Jokowi Jusuf Kalla 2014 "Terwujudnya Indonesia yang Berdaulat, Mandiri, dan Berkepribadian Berlandaskan Gotong Royong".
- Ziauddin Sardar, 1988, *The touch of Midas: Science, Values and environment in Islam and the West*. Selangor: Pelanduk Publications

BAB 6

KONSEP ILMU EKONOMI DALAM ISLAM

Imamudin Yuliadi

Mata Kuliah Terkait	Pengantar Ekonomi Mikro dan Pengantar Ekonomi Makro
Tujuan Pembelajaran	<ol style="list-style-type: none">1. Menjelaskan Islam sebagai sistem kehidupan yang integral dan komprehensif2. Menjelaskan pengertian Ekonomi Islami3. Menjelaskan bagaimana perilaku konsumsi Islami

1. Pendahuluan

Materi Islamisasi Ilmu Ekonomi masuk dalam mata kuliah Pengantar Ekonomi Mikro dan Pengantar Ekonomi Makro sebagai pengenalan mengenai hakekat ekonomi sebagai bagian dari kehidupan manusia yang harus dilandasi dengan nilai-nilai Islam untuk mewujudkan rahmatil lil 'aalamiin.

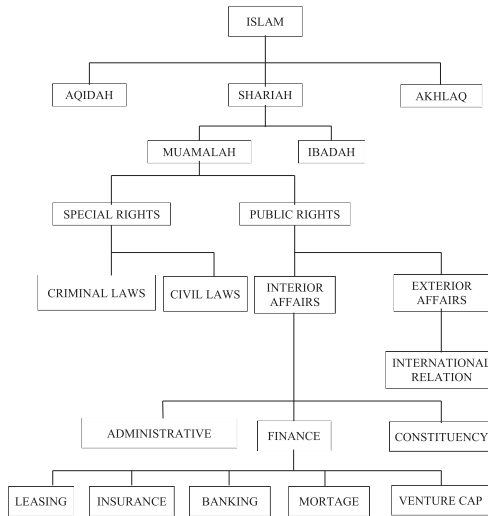
2. Islam sebagai Sistem Kehidupan

Aspek mendasar dalam kehidupan manusia adalah mengenai bagaimana manusia memandang tentang kehidupan ini. Dalam pandangan kaum materialistik mereka menganggap bahwa pusat dari kehidupan ini adalah materi yang bersifat empirik positifistik. Semua persoalan diukur dari aspek empiris bisa dilihat dan diamati. Dari pandangan hidup materialistik inilah akhirnya manusia terjebak pada pandangan hidup yang serba pragmatis dan manusia menjadi hamba nafsunya sendiri yang tidak akan pernah merasa puas. Dari sikap hidup materialistik inilah yang melahirkan berbagai persoalan kehidupan sosial dan alam seperti eksploitasi

kekayaan alam, kesenjangan sosial, dekadensi moral, konflik sosial, korupsi dan penyalahgunaan wewenang, dsb. Kondisi seperti inilah yang kemudian menyebabkan manusia jatuh martabat dan kehormatannya menjadi makhluk yang lebih rendah dibandingkan makhluk lainnya.

Hadirnya Islam merupakan karunia terbesar bagi manusia yang memberikan tuntunan kehidupan bagi manusia dalam semua dimensi kehidupan untuk mencapai kesempurnaan hidup dan kesejahteraan hidup dalam makna yang sesungguhnya. Sistem Islam yang sifatnya komprehensif dan integral yang mencakup semua dimensi kehidupan manusia baik yang bersifat vertikal (hablumminalloh) dan bersifat horisontal (hablumminannas). Gambaran kesempurnaan sistem kehidupan Islam diilustrasikan dalam bagan sebagai berikut :

Tabel I.1. Islam sebagai Sistem Kehidupan



Sumber : Muhammad Anas Zarqa, 1959, *Al-Fiqh Al-'Am Al-Fiqh Al-Islamy fi Tsaubih Al-Jadid* disadur dari Muhammad Syafi'ie Antonio, 2001, Bank Syariah dari Teori ke Praktik, Jakarta, Gema Insani Press, hal. 5

Bagan di atas mengungkapkan mengenai kesempurnaan Islam sebagai sistem kehidupan yang bersifat integral dan komprehensif yang mencakup aspek akidah, syariah dan akhlak. Sedangkan aspek syariah termasuk didalamnya mencakup aspek ibadah dan muamalah. Ibadah bersifat formal dan baku sehingga manusia tinggal melaksanakan. Sedangkan muamalah bersifat dinamis dan inovatif untuk kepentingan kemanfaatan umat. Aspek muamalah mencakup aspek sosial, politik, budaya ekonomi, lingkungan, dsb. Semuanya di atur dalam bingkai syariah Islam yang bersandarkan pada landasan tauhid untuk mengesakan dan menyembah kepada Allah SWT.

Bagaimana implementasi dari syariah Islam dalam kehidupan riil ditentukan oleh kualitas kepribadian (syakhsyiah Islam) yang berdampak pada perilaku seseorang dalam memenuhi kebutuhannya. Kepribadian Islam (syakhsyiah Islam) ditentukan oleh kualitas berpikir sesuai dengan Islam (aqliyah Islamiyah) dan kualitas dalam memenuhi kebutuhan manusia (naqliyah Islamiyah). Kualitas berpikir ditentukan oleh kemampuan seseorang dalam mempelajari dan menganalisis fenomena ayat kauliyah dan ayat kauniyah. Sedangkan aspek naqliyah Islamiyah ditentukan oleh bagaimana pembiasaan seseorang dalam memenuhi kebutuhannya. Semua aktifitas tersebut dilakukan dengan berlandaskan pada akidah Islamiyah.

3. Islamisasi Ilmu Ekonomi

Islam sebagai suatu sistem dalam bidang ekonomi memiliki kekhasan baik dalam dataran konsep maupun operasionalnya yaitu :

1. *Naluri manusiawi*

Manusia dalam pandangan Islam adalah makhluk Allah SWT yang memiliki naluri dan keinginan yang menuntut pemenuhan sebagaimana adanya. Dia membutuhkan makan,

minum, pakaian, hiburan, menikah, rumah, kendaraan, pendidikan, status sosial, penghargaan, dsb. Islam memandang bahwa semua bentuk keinginan (ghoritsah) tersebut boleh disalurkan sepanjang sesuai dengan tuntutan Islam.

2. *Materi*

Islam memandang bahwa materi hakekatnya adalah ciptaan Allah SWT yang harus dikelola sesuai dengan tuntunan Islam. Manusia pada dasarnya hanya memiliki hak pakai saja dan tidak punya hak milik karena kepemilikan hakekatnya milik Allah SWT.

3. *Kepemilikan*¹

Konsep kepemilikan dalam Islam sebenarnya milik Allah SWT dan harus dikelola sesuai dengan aturan dari Allah SWT. Alam semesta dan segala isinya semuanya milik Allah SWT dan harus dimanfaatkan sesuai dengan kehendak Allah SWT sebagai pemilik segalanya. Manusia tidak boleh menggunakan dan memanfaatkan segala apa yang ada di bumi ini menurut hawa nafsunya tetapi harus kembali kepada aturan yang telah ditetapkan Allah SWT.

4. *Universalisme*²

Islam adalah agama universal yang berlaku bagi seluruh umat manusia dimana saja dan kapan saja sampai akhir zaman. Prinsip dasar ajaran Islam yaitu bagaimana Islam sebagai rahmat al lil 'alamiin yang dapat membawa kebaikan dan ketaatan manusia menyembah kepada Allah SWT mengikuti semua perintahnya dan menjauhi semua larangannya. Universalisme Islam mencakup semua dimensi kehidupan manusia baik uruan duniawi maupun ukhrowi.

1 Dr. Zubair Hasan, 1988, *Distributional Equity in Islam*, dalam Munawar Iqbal, 1988, *Distributive Justice and Need Fulfillment in An Islamic Economy*, Islamabad, International Centre of Islamic Economic, p. 35

2 Loc-cit

Bagaimana sistem ekonomi dalam Islam dibandingkan dengan sistem ekonomi sosialis dan kapitalis diilustrasikan dalam bagan sebagai berikut :

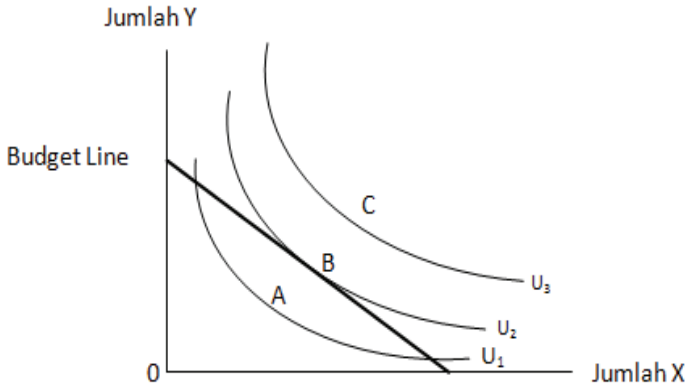
Tabel 2.1 Asumsi-Asumsi Dasar Sistem Ekonomi

Sistem Ekonomi	Asumsi-asumsi Dasar	Kepedulian Utama
Tradisi	Mensyaratkan keberadaan manusia tradisional yang diasumsikan dimotivasi oleh kepentingan kelompok atau komunitas darimana ia berasal. Konvensi, tradisi dan kebiasaan memainkan peranan positif dalam kehidupan ekonomi	Imperatif-imperatif sosial: ekonomi dan politik tersubordinasi di bawah kebutuhan-kebutuhan sosial
Kapitalisme	Manusia ekonomi yang dimotivasi oleh kepentingan pribadi dan maksimisasi keuntungan, diasumsikan sangat individualistik dan kompetitif	Imperatif-imperatif ekonomi : Kebutuhan-kebutuhan sosial dan politik tersubordinasi di bawah kebutuhan-kebutuhan ekonomi.
Sosialisme	Negara yang dipandu oleh keyakinan akan kurangnya keharmonisan kepentingan, konflik kelas dan materialisme historis berada pada posisi terbaik untuk mengetahui pilihan dan kebijakan yang bermanfaat bagi perekonomian secara keseluruhan	Imperatif-imperatif politis: Kebutuhan sosial dan ekonomi berada di bawah subordinasi kebutuhan-kebutuhan politik
Islam	Mensyaratkan keberadaan manusia Islam : Evolusi kesadaran Islam dan perwujudan yang konsekuen pada relasi produksi Islami. Manusia Islam diasumsikan sebagai pemaksimisasi ekonomi dengan kendala etik dan moral dari syariah dianggap sebagai individualis kooperatif dan bertanggung jawab secara sosial	Etika dan Moral : Kebutuhan-kebutuhan ekonomi sosial dan politik yang terpadu berada dalam subordinasi imperatif keyakinan syariah Islam

Sumber : Muhammad Umer Chapra, 2001, Masa Depan Ilmu Ekonomi Sebuah Tinjauan Islam, Jakarta, Gema Insani Press, hal. 112

5. Perilaku Konsumsi Islami

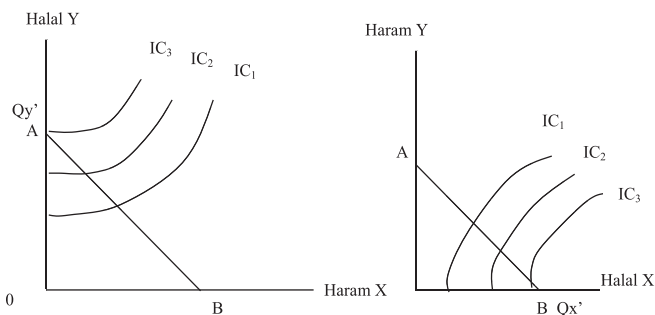
Konsumsi merupakan aktifitas ekonomi paling mendasar bagi setiap individu karena setiap individu melakukan aktifitas ini. Konsumsi di artikan dengan kegiatan ekonomi untuk membeli barang dan jasa memanfaatkan untuk memenuhi kebutuhan. Dalam konsumsi seseorang berusaha untuk dapat mencapai kepuasan maksimal dari pemenuhan kebutuhan tersebut. Kepuasan adalah suatu kondisi psikologis seseorang yang ditandai dengan perasaan bahagia karena beban kebutuhan dapat teratasi. Dalam konteks ekonomi Islam upaya memenuhi kebutuhan adalah sifatnya naluriah karena memang setiap individu hidup akan diberikan naluri kebutuhan (ghoritsah) dan akan terus menuntut untuk dapat dipenuhi. Gambaran mengenai kebutuhan manusia dan kepuasan yang diperoleh dari pemenuhan kebutuhan tersebut digambarkan dalam suatu kurva indifferens sebagai berikut :



Ilustrasi di atas menjelaskan mengenai bagaimana perilaku konsumsi yang dilakukan seseorang. Diasumsikan jumlah barang yang dikonsumsi ada dua yaitu X dan Y. Kurva indifferens

menggambarkan berbagai kombinasi dua jenis barang X dan Y yang menghasilkan tingkat kepuasan yang sama. Seseorang bersikap rasional artinya dia akan berusaha untuk dapat mencapai tingkat kepuasan maksimal yang ditandai dengan pergerakan kurva indifferens ke kanan atas. Pada sisi lain dihadapkan dengan keterbatasan anggaran yang digambarkan dengan garis anggaran (budget constraint). Titik keseimbangan yang menunjukkan kondisi konsumsi riil yang dilakukan seseorang terjadi pada persinggungan antara garis anggaran dengan kurva indifferens yaitu di titik B karena di titik inilah kepuasan maksimal seseorang dapat diwujudkan dengan keterbatasan anggaran yang dia miliki. Analisis ini menjelaskan dengan asumsi bahwa barang X dan Y semuanya merupakan barang yang halal (good).

Dalam kondisi yang lebih realistis kita dihadapkan pada kenyataan bahwa tidak semua barang adalah halal bisa jadi salah satunya adalah haram atau bahkan semuanya haram.



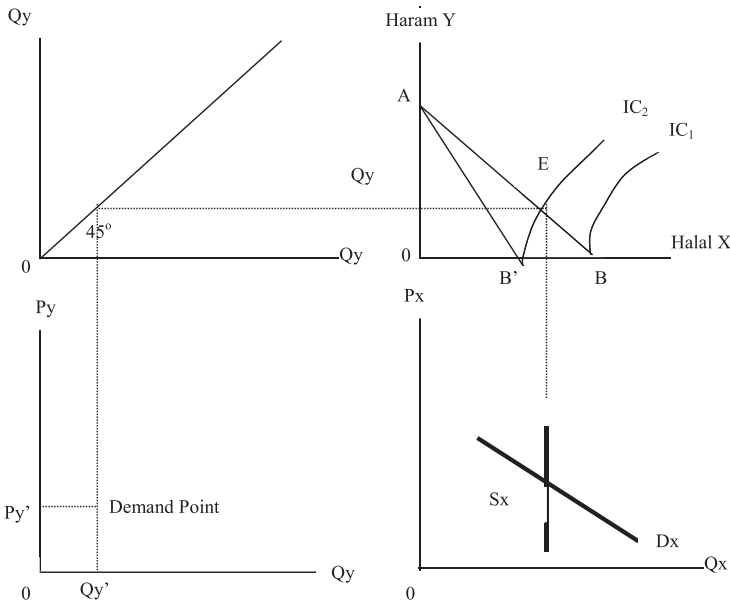
SUMBER : Adiwarmam Azwar Karim, 2001, *Islamic Microeconomics*, Jakarta, Muamalat Institute, hal. 50

Gambar sebelah kiri menjelaskan bahwa barang Y adalah halal dan barang X adalah haram . Keseimbangan konsumen terjadi pada titik A dimana anggaran yang dimiliki semuanya dialokasikan

pada barang halal dan tidak ada sama sekali alokasi untuk barang X yang haram.

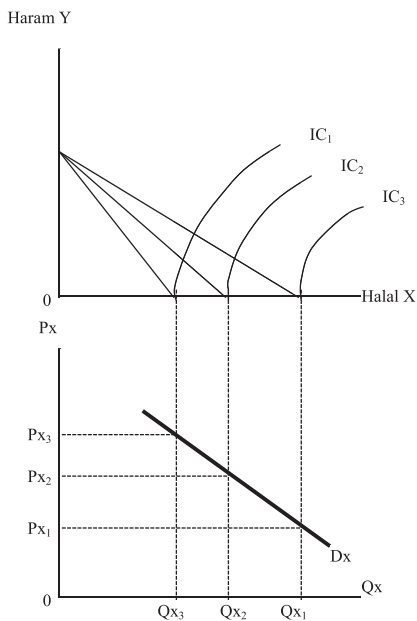
Gambar sebelah kanan menjelaskan mengenai kondisi lain dimana barang X merupakan barang halal dan barang Y barang haram. Keseimbangan konsumen terjadi pada titik B dimana alokasi barang semuanya untuk barang X yang halal dan tidak ada sama sekali untuk barang Y yang haram.

Bagaimana perilaku konsumen seorang muslim manakala menghadapi barang yang haram (Y) dan barang halal (X) dapat dijelaskan secara grafis berikut ini :



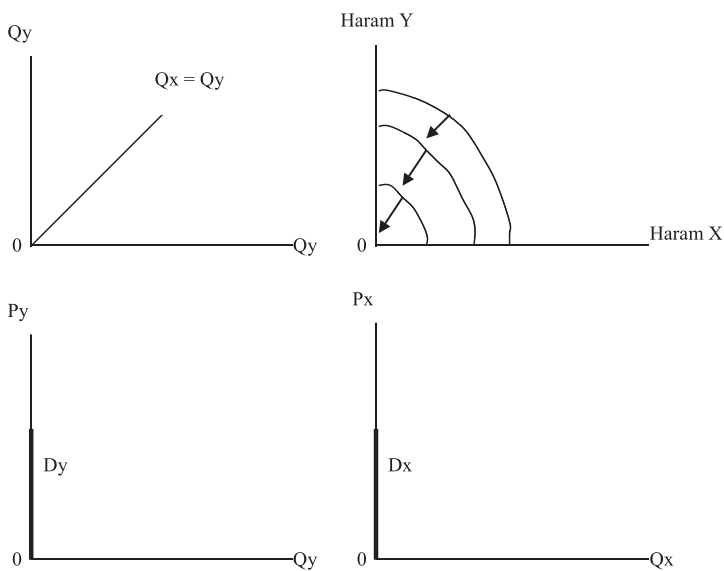
SUMBER : Adiwarman Azwar Karim, 2001, *Islamic Microeconomics*, Jakarta, Muamalat Institute, hal. 53

Islam dalam konteks ekonomi riil mengenai konsep darurat artinya dalam kondisi kritis dan bisa membahayakan kelangsungan hidup maka ada diskresi dan dispensasi untuk mengambil sesuatu yang haram sekedar untuk mempertahankan kehidupan. Pada gambar di atas dijelaskan bahwa keseimbangan dalam keadaan darurat (darurat point) terjadi di titik E. Namun manakala kondisi kembali normal maka konsumsi kembali seperti sediakala yaitu mengkonsumsi yang halal dan meninggalkan yang haram. Bagaimana halnya dengan permintaan barang X yang haram dan barang Y yang halal dijelaskan dalam gambar berikut :



SUMBER : Adiwarman Azwar Karim, 2001, *Islamic Microeconomics*, Jakarta, Muamalat Institute, hal. 53

Jadi dalam gambar tersebut terlihat bahwa permintaan barang Y yang halal akan menjadi prioritas utama dan meninggalkan barang X yang haram. Pada permintaan barang haram X yang supply barang halal Y mencukupi lereng kurva permintaannya agak curam (*inelastis*) artinya bahwa pengaruh perubahan harga tidak terlalu berpengaruh terhadap perubahan permintaan barang haram X. Bagi seorang konsumen sekalipun barang X yang haram harganya murah dan barang Y yang halal harga mahal dan bisa saling menggantikan (*substitusi*) namun seorang muslim tetap akan memilih barang Y yang halal sekalipun harganya jauh lebih mahal. Karena yang dia inginkan adalah keberkahan hidup dari perilaku konsumsi sesuai dengan tuntunan syariat Islam. Bagaimana halnya dengan konsumsi dimana situasinya semua barang X dan Y haram semua. Gambar di bawah ini menjelaskan hal tersebut :



SUMBER : Adiwarmar Azwar Karim, 2001, *Islamic Microeconomics*, Jakarta, Muamalat Institute, hal. 53

Gambar di atas mengungkapkan bahwa seorang konsumen akan selalu menjaga konsumsinya pada barang yang halal dan sama sekali tidak akan mengkonsumsi barang yang haram. Perilaku Islam dalam mengkonsumsi juga memperhatikan aspek etika dan estetika sehingga dalam mengkonsumsi akan selalu mengikuti etika Islam misalnya makan dan minum dengan duduk, tidak sambil berbicara, menggunakan tangan kanan, mengambil yang paling dekat kanransum makannya dihabiskan, mengawali dan mengakhiri makan dengan berdoa, makan dan minum tidak berlebihan, mengambil jenis makanan dan minuman yang disukai.

Referensi

- Abul Hasan M Sadeq, et-al, *Readings in Islamic Economic Thought*, Longman Malaysia, Selangor, 1992
- Adiwarman A. Karim, *Islamic Microeconomics*, first edition, Muamalat Institute, Jakarta, 2000
- , *Ekonomi Islam Suatu Kajian Kontemporer*, Jakarta, Gema Insani Press, 2001
- , *Sejarah Pemikiran Ekonomi Islam*, Jakarta, IIIT, 2001
- Ahmad, Shaikh Mahmud, *Economics of Islam*, Lahore: Ashraf Publication, Edisi II, 1968
- Ahmed K, *Economic Development in an Islamic Framework*, in studies in Islamic Economies, ed. K Ahmed, Leicester, 1980
- Ausaf Ahmad, et-al, *Lectures on Islamic Economics*, Islamic Development Bank, Jeddah, 1987
- Al-Qur'an dan Terjemahannya, Departemen Agama RI, 1995
- Basyir, Ahmad Asyhar, *Garis-garis Besar Ekonomi Islam*, BPFE, Yogyakarta, 1985
- Chamberlin, Edward H, *The Theory of Monopolistic Competition*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1933
- Choudhury, Mashudul 'Alam, *Contributions to Islamic Economic Theory*, MacMillan, London, 1986
- Dr. KH Didin Hafidhuddin dan Hendri Tanjung, *Manajemen Syariah dalam Praktik*, Jakarta, Gema Insani Press, 2003
- Hasanuzzaman, *The Economic Functions of The Early Islamic State*, Karachi, International Publisher, 1981

- Jurnal Ekonomi dan Studi Pembangunan, volume 1 No. 2/2000,
FE-UMY
- Kahf, Monzer, *Ekonomi Islam Telaah Analitik atas Persoalan Ekonomi*,
Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 1999
- Keynes, John Maynard, *The General Theory of Employment, Interest
and Money*, New York: Harbinger Book , 1964
- Khurshid Ahmad, *Studies in Islamic Economics*, The Islamic
Foundation, UK, 1976
- Masudul Alam Choudhury, *Contributions to Islamic Economic Theory*,
MacMillan, Hongkong, 1986
- Masyhuri, *Teori Ekonomi dalam Islam*, Kreasi Wacana, Yogyakarta,
2005
- Muhammad, et-al, *Bank Syariah Analisis Kekuatan Kelemahan Peluang
dan Ancaman*, Ekonisia, Yogyakarta, 2006
- Drs. Moh. Rifai, *Pembina Pribadi Muslim*, CV Wicaksana, Semarang,
1989
- Muhammad Umer Chapra, *Masa Depan Ilmu Ekonomi Sebuah Tinjauan
Islam*, Jakarta, Gema Insani Press, 2001
- , *Sistem Moneter Islam*, Gema Insani Press,
Jakarta, 2000
- , *Islam dan Pembangunan Ekonomi*, Gema
Insani Press, Jakarta, 2000
- , *Islam dan Tantangan Ekonomi*, Gema Insani
Press, Jakarta, 2000
- Munawar Iqbal, et-al, *Distributive Justice and Need Fulfilment in An
Islamic Economy*, International Institute of Islamic Economics,
Islamabad, 1986
- Mannan, MA, *Teori dan Praktek Ekonomi Islam*, Dana Bhakti Wakaf,
Yogyakarta, 1998

- Rahman Afzalur, *Economic Doctrines of Islam*, Lahore, Islamic Publications, 1975
- Dr. Setiawan Budi Utomo, *Fiqih Aktual Jawaban Tuntas Masalah Kontemporer*, Gema Insani Press, Jakarta, 2003
- Siddiqi, Muhammad Nejatullah: *Some Aspects of the Islamic Economy*, Delhi, Markazi Maktaba Islami, 1972
- Syafii Antonio. M, *Bank Syariah dari Teori ke Praktik*, Tazkia Cendekia, Jakarta, 2001
- , *Bank Syariah Wacana Ulama dan Cendekiawan*, Tazkia Institute dan Bank Indonesia, Jakarta, 1999
- Syed Nawab Haider Naqvi, *Islam Economics and Society*, Kegan Paul International, London, 1994
- Taqiyuddin An-Nabhani, *Membangun Sistem Ekonomi Alternatif Perspektif Islam*, Risalah Gusti, Surabaya, 1996
- Umer Chapra, *Islam dan Pembangunan Ekonomi*, International Institute of Islamic Thought (IIIT), Malaysia, 1996
- , *Towards a Just Monetary System*, Leicester, U.K, The Islamic Foundation, 1992
- Yahya Ben Adam, *Taxation in Islam*, Leiden, 1967
- Yusanto, Ismail, *Islam Ideologi*, Al-Izzah, Bangil, 1998
- Drs. Zainul Arifin MBA, *Dasar-dasar Manajemen Bank Syariah*, Alvabet, Jakarta, 2003
- Zarqa, Muhammad A, *Social Welfare Function and Consumer Behaviour: An Islamic Formulation of Selected Issues*, in *Studies Economics*,
- Ziauddin Sardar, *Masa Depan Islam*, Penerbit Pustaka, Bandung, 1987

BAB 7

RIBA MENURUT AGAMA DAN EKONOMI

Mukhlis Rahmanto

Mata Kuliah Terkait	AIK IV Tafsir Tematik Integral Islam dan Pengetahuan, Pengantar Ekonomi Islam, Islam dan Masalah Perekonomian, Tafsir Hadits Ekonomi Bisnis
Tujuan Pembelajaran	<ol style="list-style-type: none">1. Mahasiswa dapat menjelaskan secara lisan tentang konsep riba dalam Al-Qur'an dan Hadits2. Mahasiswa dapat menghubungkan ayat-ayat Al-Qur'an dan Hadits dengan wilayah kegiatan ekonomi-bisnis

A. Pengantar

Salah satu perkara agama Islam yang kini masih hangat diperbincangkan, baik oleh kalangan ulama dan cendekiawan muslim hingga umat awam adalah riba. Meski kini, salah satu penafsiran mengenai istilah riba yang dimaksudkan pada “bunga bank” telah berkembang praktiknya di dunia ekonomi dengan munculnya banyak lembaga keuangan Islam seperti bank syariah atau bank Islam di seluruh negara-negara di dunia yang tinggal di dalamnya umat Islam. Namun, masih banyak di kalangan umat Islam, termasuk di Indonesia yang memperdebatkannya. Di antaranya adalah kelompok dengan alamat instagram “@xbank.syariah.official” yang anti bank, termasuk bank syariah. Kebanyakan anggotanya adalah mereka mantan pegawai bank, juga bank syariah, yang merasa bahwa bank syariah dimana mereka pernah bekerja, belum sesuai dengan syariah dalam pemahaman mereka yang tentu dipengaruhi oleh pendapat sekelompok ulama yang menjadi pijakan gerakan tersebut.

B. Riba dalam Al-Qur'an

Perintah meninggalkan riba dan melaksanakan jual beli sebagai solusinya sangat jelas termaktub di dalam Al-Qur'an dan Hadits. Al-Qur'an menyebutkan kata riba dengan beragam turunan katanya kurang lebih 20 kali, namun yang eksplisit menggunakan kata riba berjumlah 8 kali (QS. al-Baqarah: 275, 276, 278; Ali Imran :130; al-Nisa' :161; 30:39). Ayat-ayat tentang riba diturunkan secara bertahap sebagaimana proses larangan minuman keras (khamr). Berikut tahap dan proses diturunkannya ayat riba.

Pertama, QS. Ar-Rum: 39 yang diturunkan sekitar tahun 4/5 H - 614/615 M.

وَمَا آتَيْتُمْ مِّن رَّبًّا لَّيْرُبُو فِي أَمْوَالِ النَّاسِ فَلَا يَرْبُو عِنْدَ اللَّهِ وَمَا آتَيْتُمْ
مِّن زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُضْعِفُونَ ﴿٣٩﴾ اللَّهُ الَّذِي
خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ هَلْ مِن شُرَكَائِكُمْ
مَّن يَفْعَلُ مِن ذَلِكُمْ مِّن شَيْءٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٤٠﴾

Dan sesuatu riba (tambahan) yang kamu berikan agar dia bertambah pada harta manusia, maka riba itu tidak menambah pada sisi Allah. Dan apa yang kamu berikan berupa zakat yang kamu maksudkan untuk mencapai keridhaan Allah, maka (yang berbuat demikian) itulah orang-orang yang melipat gandakan (pahalanya) 39. Allah-lah yang menciptakan kamu, kemudian memberimu rezki, kemudian mematikanmu, kemudian menghidupkanmu (kembali). Adakah di antara yang kamu sekutukan dengan Allah itu yang dapat berbuat sesuatu dari yang demikian itu? Maha Sucilah Dia dan Maha Tinggi dari apa yang mereka persekutukan 40. (QS. Ar-Rum: 39-40)

Kedua, QS. An-Nisa: 160-161

فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ
عَنِ سَبِيلِ اللَّهِ كَثِيرًا ﴿١٦٠﴾ وَأَخَذِهِمُ الرِّبَا وَقَدْ نُهُوا عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَالَ
النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا ﴿١٦١﴾

Maka disebabkan kezaliman orang-orang Yahudi, kami haramkan atas (memakan makanan) yang baik-baik (yang dahulunya) dihalalkan bagi mereka, dan karena mereka banyak menghalangi (manusia) dari jalan Allah. 160. dan disebabkan mereka memakan riba, padahal sesungguhnya mereka telah dilarang daripadanya, dan karena mereka memakan harta benda orang dengan jalan yang batil. Kami telah menyediakan untuk orang-orang yang kafir di antara mereka itu siksa yang pedih. 161 (QS. an-Nisa: 160-161)

Ketiga, Ali Imran: 130. Dengan konteks kekalahan umat Islam di perang Uhud, sehingga banyak janda dan anak yatim yang ditinggalkan.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ
لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿١٣٠﴾ وَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ﴿١٣١﴾

Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu memakan riba dengan berlipat ganda dan bertakwalah kamu kepada Allah supaya kamu mendapat keberuntungan. 130. Dan peliharalah dirimu dari api neraka, yang disediakan untuk orang-orang yang kafir. 131 (QS. Ali-Imran 131-130)

Keempat, Al-Baqarah: 275-280, yang turun menjelang wafatnya Nabi.

الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ

مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ
 الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِ فَانْتَهَىٰ فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ
 وَمَنْ عَادَ فَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ ﴿٢٧٥﴾ يَمْحَقُ اللَّهُ
 الرِّبَا وَيُرِي الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ ﴿٢٧٦﴾ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا
 وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ
 وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿٢٧٧﴾ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ
 وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنْتُمْ مُّؤْمِنِينَ ﴿٢٧٨﴾ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ
 مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُوسُ أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا
 تُظْلَمُونَ ﴿٢٧٩﴾ وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ وَأَن تَصَدَّقُوا خَيْرٌ
 لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٢٨٠﴾

Orang-orang yang makan (mengambil) riba tidak dapat berdiri
 melainkan seperti berdirinya orang yang kemasukan syaitan lantaran
 (tekanan) penyakit gila. Keadaan mereka yang demikian itu, adalah
 disebabkan mereka berkata (berpendapat), sesungguhnya jual beli
 itu sama dengan riba, padahal Allah telah menghalalkan jual beli
 dan mengharamkan riba. Orang-orang yang telah sampai kepadanya
 larangan dari Tuhannya, lalu terus berhenti (dari mengambil riba),
 maka baginya apa yang telah diambilnya dahulu (sebelum datang
 larangan); dan urusannya (terserah) kepada Allah. Orang yang
 kembali (mengambil riba), maka orang itu adalah penghuni-penghuni
 neraka; mereka kekal di dalamnya. 275. Allah memusnahkan riba dan
 menyuburkan sedekah. Dan Allah tidak menyukai setiap orang yang
 tetap dalam kekafiran, dan selalu berbuat dosa. 276. Sesungguhnya
 orang-orang yang beriman, mengerjakan amal saleh, mendirikan shalat

dan menunaikan zakat, mereka mendapat pahala di sisi Tuhannya. Tidak ada kekhawatiran terhadap mereka dan tidak (pula) mereka bersedih hati. 277. Hai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah dan tinggalkan sisa riba (yang belum dipungut) jika kamu orang-orang yang beriman. 278. Maka jika kamu tidak mengerjakan (meninggalkan sisa riba), maka ketahuilah, bahwa Allah dan Rasul-Nya akan memerangimu. Dan jika kamu bertaubat (dari pengambilan riba), maka bagimu pokok hartamu; kamu tidak menganiaya dan tidak (pula) dianiaya. 279. Dan jika (orang yang berhutang itu) dalam kesukaran, maka berilah tangguh sampai dia berkelapangan. Dan menyedekahkan (sebagian atau semua utang) itu, lebih baik bagimu, jika kamu mengetahui. 280 (Qs. al-Baqarah: 275-280)

Pada tahap pertama [Qs. Ar-Rum: 39] dijelaskan bahwa riba di sisi Allah adalah suatu yang tidak diridhai; pada tahap kedua [Qs. An-Nisa': 160] ditegaskan bahwa riba dilarang dalam agama-agama samawi (langit) terdahulu; pada tahap ketiga [Qs. Ali-Imran: 130] riba diharamkan yang biasanya dalam praktik dilakukan secara berlipat ganda "adh'afan mudha'afah", baik sedikit maupun banyak; dan pada tahap keempat [Qs. Al-Baqarah: 275-280] penegasan keharaman riba dan perintah meninggalkan bahkan sisa-sisanya disertai dengan ancaman perang (kriminalisasi) dari Allah atas mereka yang masih mempraktikkannya

Secara bahasa, kata riba berarti tumbuh (Qs. Al-Hajj: 5); menyuburkan (Qs. al-Baqarah: 276; ar-Rum: 39); mengembang (Qs. ar-Ra'du: 17); dan menjadi besar dan banyak (Qs. An-Nahl: 92), dimana kesemuanya identik dengan bertambahnya kuantitas dan kualitas sesuatu.

Ahli bahasa Arab, Ibnu Manzhur, memaknai riba sebagai hadiah sehingga terdapat kategori riba halal (Qs. Ar-Rum: 39) yaitu memberikan sesuatu pada orang lain agar mendapatkan sesuatu yang lebih baik lagi di kemudian hari dan riba haram atau

kebalikannya. Intinya, larangan riba sesuai dengan tujuan umum mengapa syariat diturunkan oleh Allah (maqashid asy-syariah), khususnya untuk memelihara harta sebagai salah satu unsur penting utama kehidupan manusia.

Yang menarik dalam wasiat terakhir Nabi yang diriwayatkan secara *ahad* (bukan mutawatir atau banyak rawi) oleh Umar bin al-Khatab ra., bahwa riba adalah salah satu perkara agama yang penjelasannya belum tuntas dan terperinci, meski pada umumnya, para ulama bersepakat bahwa ajaran Islam dan penjelasannya telah paripurna sebagaimana bunyi eksplisit surat Al-Maidah ayat 3. Dan Umar pun sebagaimana diriwayatkan oleh Imam Ad-Darimi, mengajak para sahabat untuk meninggalkan keraguan mengenai riba yang belum diberikan penjelasannya oleh Nabi Saw tersebut.

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ ابْنُ أَبِي رَجَاءٍ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ أَبِي حَيَّانَ التَّيْمِيِّ عَنْ
الشَّعْبِيِّ عَنْ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ خَطَبَ عُمَرُ عَلَى مِئْبَرِ
رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ إِنَّهُ قَدْ نَزَلَ تَحْرِيمُ الْخُمْرِ وَهِيَ
مِنْ خَمْسَةِ أَشْيَاءِ الْعِنَبِ وَالتَّمْرِ وَالْحِنْطَةِ وَالشَّعِيرِ وَالْعَسَلِ وَالْخُمْرُ
مَا خَامَرَ الْعَقْلَ وَثَلَاثٌ وَدِدْتُ أَنْ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
لَمْ يَفَارِقْنَا حَتَّى يَعْهَدَ إِلَيْنَا عَهْدًا الْجُدِّ وَالْكَوَالَةَ وَأَبْوَابٌ مِنْ أَبْوَابِ
الرِّبَا (رواه البخاري)

"Telah bercerita pada kami Ahmad bin Abi Raja", telah bercerita pada kami Yahya dari Abu Hayyan At-Taimi dari Asy-Sya'bi dari Ibnu Umar ra. yang berkata: Umar berkhotbah di atas mimbar Rasulullah Saw. yang bersabda: "Sesungguhnya telah ditetapkan keharaman khamr yaitu dari lima jenis; (perasan) anggur, tamr (minuman dari perasan kurma kering), biji gandum, tepung dan madu, sedang khamr

adalah sesuatu yang dapat menghalangi akal (sehat). Dan tiga perkara yang aku berharap Rasulullah Saw. memberikan penjelasan kepada kami sebelum beliau meninggal; (hak waris) seorang kakek, al-kalalah (orang yang tidak punya anak dan ayah), dan pintu-pintu riba” (HR. Al-Bukhari)

Hal ini memunculkan keberagaman (pluralitas) penafsiran mengenai riba, mulai dari para ulama salaf-klasik, neo-klasik, modernis hingga neo-revivalis (Abdullah Saeed: 1996). Ibnu Abbas ra. dan ahli tafsir At-Thabari, yang tergolong salaf-klasik, berpendapat bahwa riba hanya satu macam yaitu riba jahiliyah atau sebelum Islam yang didefinisikan sebagai tambahan pada saat jatuh tempo atau kontrak berlaku dan tidak dipersyaratkan sejak awal akad atau dalam istilah sekarang disebut dengan kredit berjangka. Sedang riba dalam hadits berupa rincian benda-benda ribawi seperti emas dan perak dianggap tidak ada.

Ibnu al-Arabi seorang ulama mazhab Maliki, menganggap riba yang dimaksudkan oleh Qur’an sebagai tambahan yang diambil (oleh si pemberi pinjaman kepada si peminjam) tanpa adanya satu transaksi pengganti atau penyeimbang. Transaksi pengganti di sini ialah transaksi bisnis atau komersial yang membenarkan penambahan itu dan sesuai syariah seperti transaksi jual beli dan bagi hasil suatu kerjasama bisnis.

Ulama neo-klasik seperti Ibnu Katsir, Ibnu Taimiyah dan Ibnul Qayyim lebih menekankan unsur ketidakadilan di dalam pengharaman riba dengan mendasarkan pada penggalan ayat ke 280 QS. al-Baqarah, *“la tazhlimuna wala tuzhlamun, kamu tidak menganiaya dan teraniaya”*. Bagi kelompok ini, bunga bank ketika dibawa kepada sesuatu yang termasuk riba harus dibedakan sesuai asas keadilan. Misalkan, apakah bunga itu untuk keperluan usaha produktif atau untuk sekedar kredit konsumtif? Pendapat mereka didukung oleh ulama modernis seperti Muhammad Abduh, Rasyid

Ridha, Abdurrazaq as-Sanhuri, Fazlur Rahman, Muhammad Asad, Abdulah Yusuf Ali dan Said al-Najar.

Pendapat ulama modernis dikritik oleh ulama neo-revivalis (mereka yang menginginkan kebangkitan Islam kembali) seperti Abu A'la Al-Maududi, Sayyid Qutb dan Muhammad Umer Chapra yang berpendapat bahwa riba, intinya terkait dengan unsur legal-hukumnya dengan mendasarkan pada penggalan ayat ke-280 al-Baqarah "*lakum ru'usu amwalikum*, bagimu pokok hartamu serta penggalan ayat 130 QS. Ali-Imran yaitu "*adh'afan mudha'afatan*, berlipat ganda, baik kuantitasnya besar ataupun kecil. Maka dalam kasus bunga bank yang dimasukkan sebagai satu bentuk riba, kelompok ini menggeneralisir, bahwa bunga bank adalah haram berapapun persentasenya serta tidak akan melihat kepada pertimbangan apakah bunga itu untuk keperluan usaha produktif atau hanya konsumtif.

Selain itu, para fukaha dan lembaga-institusi fatwa di berbagai negara Islam pun berbeda fatwa dalam hal bunga bank ini, meski kecenderungan dewasa ini mengharamkannya. Di Muhammadiyah sendiri, penafsiran mengenai riba khususnya terkait dan yang dimaksudkan salah satunya pada bunga bank mengalami pentahapan. Mulai dari ditetapkan hukumnya syubhat sebagaimana keputusan Tarjih di Sidoarjo tahun 1968, dikarenakan kondisi saat itu belum adanya sarana-prasarana pendukung seperti halnya lembaga keuangan alternatif yang berbentuk dan sesuai syariah, seperti bank syariah dewasa ini, hingga kemudian difatwakan haram pada tahun 2006 setelah sarana-prasarana alternatif itu telah muncul. Tulisan ini bertujuan untuk mengetengahkan validitas hadits-hadits seputar riba sekaligus ikhtiar pemaknaan terkini. Riwayat dan tema yang dipilih dan diketengahkan menyesuaikan urutannya sebagaimana pemeringkatan kitab hadits (Kutub as-sittah dan seterusnya).

C. Riba dalam Hadits

Dalam hadits, riba dikategorikan sebagai dosa-dosa besar (al-kaba'ir) dan kata riba sendiri disebutkan kurang lebih 1.195 kali di berbagai riwayat yang tersebar dalam kitab-kitab hadits. Pun di dalam haditslah terdapat penjelasan mengenai rincian benda-benda ribawi, termasuk ancaman dosa besar riba dan siksaan dengan dilempari batu di neraka bagi pelakunya yang tersistem.

عَنْ جَابِرٍ، قَالَ: (لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آكِلَ الرِّبَا،
وَمُؤَكِّلَهُ، وَكَاتِبَهُ، وَشَاهِدَيْهِ) ، وَقَالَ: (هُمْ سَوَاءٌ) (رواه مسلم)

Dari Jabir berkata, Rasulullah Saw. melaknat pemakan riba (kreditur), penyeter riba (debitur, nasabah) yang meminjam), penulis transaksi riba (sekretaris) dan dua saksi yang menyaksikan transaksi riba." Kata beliau, "Semuanya sama dalam dosa." (HR. Muslim)

عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال:
اجتنبوا السبع الموبقات. قالوا: يا رسول الله، وما هنَّ؟ قال: الشُّرْكُ
بالله، والسَّحْرُ، وقَتْلُ النَّفْسِ التي حَرَّمَ اللهُ إِلَّا بِالْحَقِّ؛ وأكْلُ الرِّبَا،
وأكل مال اليتيم، والتَّوَلَّى يوم الرِّحْفِ، وقذف المُحْصَنَاتِ المؤمناتِ
الغافلاتِ (رواه البخاري)

Dari Abu Hurairah ra. dari Nabi Saw. bersabda: Jauhilah tujuh (dosa) yang menghancurkan. Mereka (para sahabat) bertanya, Wahai Rasulullah, apa itu? Beliau menjawab: Syirik kepada Allah, sihir, membunuh jiwa yang diharamkan Allah kecuali dengan (alasan) yang dibenarkan, memakan riba, memakan harta anak yatim, lari dari peperangan, menuduh zina terhadap wanita-wanita yang baik, yang beriman (dan) yang lengah (karena tidak pernah sekalipun terngiang akan melakukan perbuatan keji tersebut) (HR. al-Bukhari)

Riba dimasukkan dalam kategori dosa-dosa besar dikarenakan merusak asas siklus kehidupan yaitu keadilan yang menjadi ruh ajaran Islam, khususnya keadilan ekonomi. Dosa-dosa besar lain yang disebutkan dalam hadits di atas juga terkait dan merusak sendi utama hidup yang harus terpelihara dalam kacamata maqashid asy-syariah seperti syirik yang merusak fitrah ketauhidan dan ketuhanan. Dalam kasus riba nasiah atau transaksi simpan-pinjam dana konvensional, si pemberi pinjaman, bisa berbentuk lembaga keuangan hingga menjadi dosa korporat, mengambil tambahan (bunga) tanpa adanya penyeimbang yang diterima si peminjam kecuali kesempatan dan durasi waktu peminjaman.

Ketidakadilan muncul tatkala si peminjam diwajibkan dan harus selalu untung selama diberikan kesempatan dan waktu peminjaman tersebut. Padahal sunnatullah-hukum alamnya menegaskan, jika ada keuntungan pastilah ada kerugian. Pengalaman dan kasus dunia nyata membuktikan, seperti pinjaman yang diberikan oleh para rentenir-lintah darat di pasar-pasar Yogyakarta misalnya, dengan kisaran bunga 10, 20 sampai 30 persen, itupun belum dipotong 10 persen dari pokok pinjamannya, dimana dapat merusak pondasi keuangan suatu keluarga yang tidak dapat membayar pokok hutang dan angsurannya yang beranak-pianak bunganya. Dalam hal ini, solusi yang diberikan oleh syariat salah satunya adalah dengan transaksi bagi hasil dalam skema kerjasama bisnis yang dipraktikkan oleh lembaga keuangan syariah.

عن سَمُرَةَ بْنِ جُنْدَبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: رَأَيْتُ اللَّيْلَةَ رَجُلَيْنِ أَتْيَانِي فَأَخْرَجَانِي إِلَى أَرْضٍ مَقَدَّسَةٍ، فَاذْطَقْنَا حَتَّى أَتَيْنَا عَلَى نَهْرٍ مِنْ دَمٍ، فِيهِ رَجُلٌ قَائِمٌ، وَعَلَى وَسْطِ النَّهْرِ رَجُلٌ بَيْنَ يَدَيْهِ حِجَارَةٌ. فَأَقْبَلَ الرَّجُلُ الَّذِي فِي النَّهْرِ، فَإِذَا أَرَادَ الرَّجُلُ أَنْ يَخْرُجَ

رَمَى الرَّجُلَ بِحَجَرٍ فِي فِيهِ فَرَدَّهُ حَيْثُ كَانَ، فَجَعَلَ كُلَّمَا جَاءَ لِيَخْرُجَ
رَمَى فِي فِيهِ بِحَجَرٍ فَيَرْجِعُ كَمَا كَانَ، فَقُلْتُ: مَا هَذَا؟ فَقَالَ الَّذِي رَأَيْتُهُ
فِي النَّهْرِ: آكَلَ الرَّبَا (رواه البخاري)

“Dari Samurah bin Jundub berkata, Nabi Saw. bersabda: Tadi malam aku bermimpi ada dua laki-laki yang mendatangkiku, keduanya membawaku ke kota yang disucikan. Kami berangkat hingga kami mendatangi sungai darah. Di dalamnya ada seorang laki-laki yang berdiri. Dan di pinggir sungai ada seorang laki-laki yang di depannya terdapat batu-batu. Laki-laki yang di sungai itu mendekat, jika dia hendak keluar, laki-laki yang di pinggir sungai itu melemparkan batu ke dalam mulutnya sehingga dia kembali ke tempat semula (begitu terus berulang). Aku bertanya, “Apakah ini?” Dia menjawab, “Orang yang engkau lihat di dalam sungai itu adalah pemakan riba” (HR. Al-Bukhari)

Isi riwayat di atas menggambarkan satu rangkaian struktur keadilan dalam Islam yang dibangun pada asas teologis kesatuan antara alam dunia dan akhirat. Para pelaku kejahatan, termasuk pelaku riba, tidak hanya akan mendapatkan balasan dan hukuman di dunia saja dengan dijadikan harta yang diperolehnya tidak mendapatkan keberkahan, namun juga hukuman di akhirat menanti sebagai bentuk pembalasan yang paling adil dari Tuhan yang Maha Adil.

حدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ إِسْحَاقَ وَأَبُو بَكْرِ بْنُ بَالُوِيَةَ قَالَا: أَنبَأَ مُحَمَّدُ بْنُ
غَالِبٍ، ثنا عمرو بن علي، ثنا ابن أبي عدي، ثنا شعبة بن الحجاج، عن
زيد بن الحارث الياشي، عن إبراهيم النخعي، عن مسروق الأجدع،

عن عبد الله بن مسعود عن النبيّ صلى الله عليه وسلم قال: الرِّبَا ثلاثةٌ وَسَبْعُونَ أَبَاً، أَيَسْرُهَا مِثْلُ أَنْ يَنْكِحَ الرَّجُلُ أُمَّهُ، وَإِنَّ أَرْبَى الرِّبَا عَرَضُ الرَّجُلِ الْمُسْلِمِ (رواه الحاكم والبيهقي)

“Menginfokan pada kami Abu Bakar bin Ishaq dan Abu Bakar bin Balwaih keduanya berkata: menginfokan kami Muhammad bin Ghalib, mengabarkan kami Amru bin Ali mengabarkan kami Ibnu Abi Adiy, mengabarkan kami Amru bin Ali mengabarkan kami Ibnu Abi Adiy, mengabarkan kami Syubah bin al-Hajaj dari Zubaid bin al-Harits dari Ibrahim an-Nakha'iy dari Masyruq bin al-Ajda' dari Abdullah bin Masud dari Nabi Saw bersabda: riba itu ada 73 pintu, yang paling ringan seperti seseorang yang menikahi (berzina pada) ibunya. Sedang riba paling besar ketika seseorang menyingkap (melanggar) kehormatan seorang muslim” (HR. Al-Hakim dan Al-Baihaqi)

Hadits ini diriwayatkan oleh al-Hakim dalam *al-Mustadrak ala Shahihain*, kitab jual beli no. 2300 dan al-Baihaqi dalam *Syu'ab al-Iman* no. 394 dari sahabat Abdullah bin Masud ra. Jika ditelisik ada sekitar 8 jalan periwayatan lain dari para sahabat. Oleh para kritikus hadits, baik kalangan *mutaqaddimin* (sebelum tahun 400 H, jika merujuk masa dan atau berakhirnya masa periwayatan) dan *muta'akhirin* (sesudah tahun 400 H), status hadits ini diperselisihkan, dimana ada yang menguatkan (tashhih) dan yang melemahkan (tadh'if). Di antara yang menguatkan yaitu: al-Hakim, al-Mundziri, Al-Iraqi, Ibnu Hajar al-Asqalani, as-Sakhawi, az-Zabidi dan Al-Albani, yang beralasan bahwa sanadnya baik, terutama dari jalur Abdullah bin Masud ra. dan Abdullah bin al-Hanzhalah ra., serta tidak didapati perawinya yang dinilai negatif (tajrih). Pun didukung oleh banyaknya jalur lain lain (mutaba'at maupun syawahid).

Sedang mereka yang melemahkan yaitu Ibnul Jauzi dalam *al-Maudhu'at* dan al-Muallimi al-Yamani, dengan alasan meski sekilas sanadnya baik, namun matannya mengandung kecacatan dan keanehan. Penulis pun menguatkan kelompok kedua ini. Dimana al-Baihaqi sendiri memberikan catatan pendek setelah mengetengahkan riwayat tersebut dalam kitabnya, bahwa sanadnya baik namun isi atau matannya munkar. Di dalam matan riwayat di atas, terdapat penggalan tambahan "*aisaruha mitslu ay-yankiha ar-rajulu ummahu*" yang dimasukan oleh salah seorang rawi bernama Muhammad al-Ghalib di dalamnya. Padahal redaksi matan aslinya tidak terdapat tambahan tersebut yang dinilai membuat sesuatu, kuantitas dan kualitas dosanya dalam hal ini, menjadi bombastis. Suatu cirikhas hadits dinilai lemah (dhaif) salah satunya adalah ketika ukuran pahala dan dosa di dalam matannya dinilai berlebihan, yaitu mengenai dosa memakan harta riba yang dinilai lebih berat dari seseorang yang menzinahi ibunya. Jika dibandingkan, dosa zina mengakibatkan kerusakan yang lebih sistematis, mulai dari merusak moral hingga nasab-keturunan, dari hanya memakan satu dirham harta yang berasal dari riba sebagaimana disebut dalam riwayat lain. Adapun matan hadits dari Abdullah bin Masud ra. yang dinilai belum ada penggalan tambahan di dalamnya,

حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ قَالَ حَدَّثَنَا ابْنُ فَضِيلٍ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنْ عِمَارَةَ عَنْ
عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ يَزِيدٍ قَالَ: قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْعُودٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ
عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: الرِّبَا بَضْعٌ وَسَبْعُونَ بَابًا، وَالشَّرْكَ مِثْلُ ذَلِكَ (رَوَاهُ
الْبَزَارُ وَابْنُ أَبِي شَيْبَةَ)

Mengabarkan kami Abu Bakar berkata Ibnu Fudhail dari al-'Amasy dari Umarah dari Abdurrahman bin Yazid berkata, berkata Abdullah bin Masud bahwa Nabi Saw. bersabda: riba itu memiliki 70 sekian

pintu, demikian seperti syirik. (HR. Al-Bazar dan Ibnu Abi Syaibah).

D. Macam Riba dan Kontekstualisasinya dalam Kegiatan Perekonomian

Pembahasan sebelumnya telah membahas mengenai dosa-dosa besar terkait dengan riba dimana kebanyakan menggunakan bahasa kiasan (majazi) atau disamakan dosa riba dengan perbuatan-perbuatan keji lain yang dilarang oleh agama. Pun di dalam Al-Qur'an dalam tahap pertama pelarangan riba, perbuatan ini dianggap tercela dengan tidak dapat dijadikan sebagai sarana menambah pundi-pundi kekayaan, pun dilarang di dalam agama-agama terdahulu (Yahudi dan Nasrani), sebagaimana dimaklumkan dalam tahap kedua pelarangannya. Pada tahap ketiga dan keempat, Al-Quran mulai tegas melarangnya dikarenakan perbuatan tersebut adalah bentuk kriminal yang mendapatkan ancaman "diperangi langsung" oleh Allah dan Rasul-Nya., dimana dilakukan dengan berlipat ganda. Artinya, inilah bentuk riba jahiliyah yang banyak dipraktikan oleh masyarakat pada saat itu. Riba jahiliyah kemudian dipertegas lagi keharamannya saat Nabi Saw berkhotbah terakhir kalinya yaitu pada haji wada'

عن سليمان بن عمرو عن أبيه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع يقول ألا إن كل ربا من ربا الجاهلية موضوع لكم رعوس أموالكم لا تظلمون ولا تظلمون (رواه أبو داود)

Dari Sulaiman bin Amr, dari ayahku (dilaporkan bahwa) ia berkata: Aku mendengar sabda Rasulullah Saw pada saat haji wada': Ketahuilah bahwa setiap bentuk riba adalah jahiliyah telah dihapus; bagimu pokok hartamu; kamu tidak menzhalimi dan tidak dizhalimi (HR. Abu Dawud)

Riba jahiliyah atau sering disebut dengan riba Al-Qur'an (ketika ditentangkan dengan pendapat tidak adanya riba selain riba jahiliyah) telah dipraktikkan oleh masyarakat jahiliyah dimana tidak dapat dilepaskan dari posisi kota Mekah sebagai "melting pot" perdagangan dari Syam (Suriah) dan ke Yaman sebaliknya, terutama yang dilakukan oleh kaum Quraisy, yang kebanyakan menjadikan dagang sebagai mata pencaharian utama. Posisi Mekah sebagai kota penghubung meningkatkan permintaan modal di antara para pedagang yang berada di dalamnya. Oleh karena itu, kredit produktif (semisal dalam perdagangan) dari pihak lain, baik itu bersistem bunga maupun bagi hasil, banyak dibutuhkan (Abu Zahrah: t.t.). Seperti yang dilakukan oleh al-Abbas (paman Nabi), Utsman bin Affan, dan Khalid bin Walid, dimana nama-nama tersebut sebelum masuk Islam adalah konglomerat yang mengkreditkan modalnya kepada pihak lain dalam bentuk riba dan mendapatkan keuntungan besar darinya. Sebagai contoh, Al-Abbas meminjamkan modal kepada beberapa orang dari suku Tsaqif dari Bani 'Amr bin 'Umair dan kemudian mereka Bani 'Amr bin 'Umair memutarkannya kembali dengan meminjamkan kepada orang-orang dari Bani al-Mughirah. Terjadilah siklus perputaran riba. Dan kemudian hal ini dilarang oleh Nabi ketika telah datang dan jelas jelas pengharamannya dalam Al-Qur'an:

عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه في قصة حجة النبي صَلَّى
الله عليه وسلّم أنّ النبي صَلَّى اللهُ عليه وسلّم قال في
خُطْبَتِهِ: «أَلَا وَإِنَّ كُلَّ شَيْءٍ مِنْ أَمْرِ الْجَاهِلِيَّةِ مَوْضُوعٌ تَحْتَ
قَدَمِي، وَرَبَا الْجَاهِلِيَّةِ مَوْضُوعٌ، وَأَوَّلُ رَبَا أَضَعُهُ رَبَا الْعَبَّاسِ بْنِ
عَبْدِ الْمُطَّلِبِ، فَإِنَّهُ مَوْضُوعٌ كُلُّهُ (رواه البيهقي)

Dari Jabir bin Abdillah ra. dalam kisah hajinya Nabi Saw bahwa Nabi Saw bersabda dalam khutbah (wada'-nya): ketahuilah bahwa segala sesuatu urusan (terkait era) jahiliyah terhapus di bawah aturanku. Dan riba jahiliyah telah dihapus dan riba pertama yang Aku hapus adalah riba al-Abbas bin Abdul Muthalib dan bahwasannya riba itu dihapus seluruhnya (HR. Al-Baihaqi)

Namun tidak kemudian, sistem riba di kalangan suku Quraisy jahiliyah mendapatkan pembenarannya secara umum, dikarenakan ada beberapa penentangan akan sistem bisnis tersebut sebagaimana dilakukan oleh Abu Wahab, paman ayah Nabi dan salah satu tokoh utama Quraisy yang ketika akan dilakukan renovasi Ka'bah, melarang penggunaan harta riba sebagai salah satu sumber dana pembangunannya. Pun Khadijah binti Khuwailid, istri pertama Nabi Saw yang dalam sistem bisnis-dagangnya menjauhi sistem riba dengan menggunakan sistem bagi hasil/mudharabah.

Dari sini dapat disimpulkan adanya jenis riba pertama, yaitu riba utang-piutang (ad-duyun) atau bisa dengan banyak sebutan lainnya yaitu: riba kredit (riba al-qardh), riba al-Qur'an, riba jahiliyah, dan riba nasi'ah. Dinamakan riba nasi'ah karena terkait dengan lamanya tenggang waktu (nasi'ah) peminjaman yang diberikan. Riba jenis ini biasanya terjadi antara kreditur dan debitur, dimana kreditur (pemberi pinjaman) mensyaratkan adanya tambahan atas pokok hutang saat akad kepada debitur (peminjam) atau pada saat terjadinya penundaan pembayaran hutang tersebut (Syamsul Anwar: 2007)

Oleh karena itu, riba yang berkembang dan dipraktikan oleh masyarakat jahiliyah banyak bersumber dari perdagangan, baik itu hutang piutang karena modal dagang-hutang jual beli, maupun khususnya bersumber dari akad jual beli itu sendiri. Dari sini Nabi Saw kemudian mensabdakan pelarangan akan riba dalam jual beli yang disertai dengan penyebutan enam benda ribawi:

حَدَّثَنَا سُفْيَانُ عَنْ خَالِدِ الْحَدَّاءِ عَنْ أَبِي قِلَابَةَ عَنْ أَبِي الْأَشْعَثِ عَنْ
 عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ «الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ، وَالْفِضَّةُ
 بِالْفِضَّةِ، وَالْبُرُّ بِالْبُرِّ، وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ، وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ، وَالْمِلْحُ بِالمِلْحِ،
 مِثْلًا بِمِثْلٍ، سَوَاءٌ بِسَوَاءٍ، يَدًا بِيَدٍ، فَإِذَا اخْتَلَفَتْ هَذِهِ الْأَصْنَافُ، فَيَبْعُوا
 كَيْفَ شِئْتُمْ، إِذَا كَانَ يَدًا بِيَدٍ (رواه مسلم)

*Telah menceritakan pada kami Sufyan dari Khalid al-Hadzai dari
 Abi Qilabah dari Abi al-'Asy'at dari Ubadah bin al-Shamit berkata:
 bersabda Rasulullah: (Tukarkanlah) emas dengan emas, perak dengan
 perak, gandum dengan gandum, jewawut dengan jewawut, kurma
 dengan kurma, garam dengan garam secara sama jumlahnya dan
 kualitasnya serta secara tunai. Apabila macamnya berbeda, maka
 jual-belianlah sesuai kehendakmu asalkan secara tunai (HR. Muslim)*

Hadits di atas, secara eksplisit melarang barter-penukaran enam macam benda ribawi secara berlebihan, baik dari sisi kuantitas dan kualitasnya. Benda pertama adalah emas dan perak, dimana menjadi bahan pembuatan uang logam, sedang sisa empat lainnya terkait dengan bahan pangan. Penukaran benda-benda ini jika sama, maka harus sama pula kuantitasnya dan dilakukan secara tunai. Jika berbeda macam, misalnya antara emas dengan perak, maka boleh terjadi kelebihan, namun harus dilakukan secara tunai. Jika terjadi penundaan penyerahan barang tersebut, maka terjadilah riba penangguhan (nasa'). Jika penukaran antara benda yang berlainan, semisal antara dirham dengan garam, gandum dengan kurma, maka tidak dipersyaratkan kuantitasnya sama dan boleh tidak tunai.

Redaksi hadits di atas juga, memunculkan jenis riba kedua yang dikenal dengan riba jual beli (al-buyu'), dimana dapat diklasifikasikan menjadi dua macam yaitu: riba al-fadhl dan riba

nasa'. Riba al-fadhhl adalah kelebihan jumlah pada salah satu pihak dalam jual beli secara barter enam barang di atas, termasuk barang atau benda lain di luar yang enam tersebut, yang menurut jumhur ulama, diqiyas-analogikan dengan enam barang tersebut. Sedang riba nasa' adalah terjadinya penangguhan penyerahan enam benda-benda ribawi dan lainnya yang dianalogikan, meskipun kuantitasnya sama.

Daftar Pustaka

- Abdullah Saeed, *Menyoal Bank Syariah: kritik atas interpretasi bunga bank kaum Neo Revivalis*, terj. Arif Maftuhin (Jakarta: Penerbit Paramadina, 2004).
- Ibnu Manzhur, *Lisan al-'Arab* (Beirut: Dar Shadir, t.t.), XIV. Kutub Tafasir wa Kutub Ahadits
- Muhammad Abu Zahrah, *Buhuts fi-Riba* (Kairo: Dar al-ikr al-'Arabiy, t.t.)
- Syamsul Anwar, Bunga dan Riba dalam Perspektif Hukum Islam, *Jurnal Tarjih*, edisi ke-9 Zulhijjah 1427 H/Januari 2007
- Tim Majelis Tarjih, *Himpunan Putusan Tarjih* (Yogyakarta: PP Muhammadiyah, t.t.)

BAB 8

HUKUM JAMINAN PADA LEMBAGA KEUANGAN ISLAM

Dewi Nurul Musjtari

Mata Kuliah Terkait	Hukum Jaminan
Tujuan Pembelajaran	<ol style="list-style-type: none">1. Mahasiswa dapat menjelaskan tentang Hukum Jaminan dalam perspektif Hukum Islam.2. Mahasiswa dapat menemukan sumber hukum dalam Al Qur'an, Hadits dan Ijtihad yang terkait dengan Hukum Jaminan serta penyelesaian permasalahan yang terkait dengan transaksi pada Lembaga Keuangan Islam.

1. Pengertian dan Pengaturan Jaminan dalam Hukum Islam

Hukum Jaminan dikenal dengan *Al-kafalah* yang menurut bahasa berarti *al-dhaman* (jaminan), *hamalah* (beban) dan *za'amah* (tanggung). Sedangkan menurut istilah yang dimaksud dengan *al-kafalah* atau *al-dhaman* sebagaimana dijelaskan oleh para ulama adalah sebagai berikut¹:

- a. Menurut Mazhab Hanafi *al-kafalah* memiliki dua pengertian, yang pertama arti *al-kafalah* ialah:

ضَمُّ ذِمَّةٍ إِلَى ذِمَّةٍ فِي الْمَطَالِبَةِ بِنَفْسٍ أَوْ عَيْنٍ

“Menggabungkan dzimah kepada dzimah yang lain dalam penagihan, dengan jiwa, utang, atau zat benda.”

1 Hendi Suhendi, 2017, *Fiqh Muamalah*, Rajawali Pers: Depok, hlm.187-189.

- b. Pengertian *al-kafalah* yang kedua ialah:

صَمُّ ذِمَّةٍ إِلَى ذِمَّةٍ فِي أَصْلِ الدَّيْنِ

“Menggabungkan dzimah kepada dzimah yang lain dalam pokok (asal) utang.”

- c. Menurut Mazhab Maliki *al-kafalah* ialah:

أَنْ يَشْغَلَ صَحْبُ الْحَقِّ ذِمَّةَ الضَّامِنِ مَعَ ذِمِّهِ الْمَضْمُونِ سَوَاءً آتَى
شُغْلًا لِلذِّمَّةِ مُتَوَفِّقًا عَلَى شَيْءٍ أَوْ لَمْ يَكُنْ مُتَوَفِّقًا

“Orang yang mempunyai hak mengerjakan tanggungan pemberi beban serta bebannya sendiri yang disatukan, baik menanggung pekerjaan yang sesuai (sama) maupun pekerjaan yang berbeda.”

- d. Menurut Mazhab Hambali bahwa yang dimaksud dengan *al-kafalah* adalah:

الْإِتِمَارُ وَجَبَ عَلَى الْغَيْرِ مَعَ بَقَائِهِ عَلَى الْمَضْمُونِ أَوْ الْإِتِمَارُ إِخْضَارُ مَنْعَلِيهِ
حَقُّ مَالِيٍّ لِصَاحِبِ الْحَقِّ

“Akad yang menetapkan iltizam hak yang tetap pada tanggungan (beban) yang lain atau menghadirkan zat benda yang dibebankan atau menghadirkan badan oleh orang yang berhak menghadirkannya.”

- e. Menurut Mazhab Syafi’i yang dimaksud dengan *al-kafalah* ialah:

عَقْدٌ يَقْتَضِي الْإِتِمَارَ حَقًّا ثَابِتًا فِي ذِمَّةِ الْغَيْرِ أَوْ إِخْضَارَ عَيْنِ
مَضْمُونَةٍ أَوْ إِخْضَارَ بَدَنِ مَنْ يَسْتَحِقُّ حُضُورَهُ

“Akad yang menetapkan iltizam hak yang tetap pada tanggungan (beban) yang lain atau menghadirkan zat benda yang dibebankan atau menghadirkan badan oleh orang yang berhak menghadirkannya.”

Al-kafalah berasal dari kata كفل (menanggung) merupakan jaminan yang diberikan oleh penanggung (kafil) kepada pihak ketiga untuk memenuhi kewajiban pihak kedua atau yang ditanggung. Dalam pengertian lain, kafalah juga berarti mengalihkan tanggung jawab seseorang yang dijamin dengan berpegang pada tanggung jawab orang lain sebagai penjamin. Pada dasarnya akad kafalah merupakan bentuk pertanggungan yang biasa dijalankan oleh perusahaan.

Pengertian lain jaminan atau kafalah menurut Abdullah dalam bahasa Arab dikenal dengan istilah *al-rahḥn*. *Al-rahḥn* dalam bahasa Arab memiliki pengertian tetap dan kontinyu, yang didasari dari bahasa Arab *rahinulma’u* yang artinya apabila tidak mengalir dan kata *rahinatul ni’mah* yang bermakna nikmat yang tidak putus².

Berbeda dengan pengaturan dalam hukum nasional, menurut pendapat Wahbah al-Zuhayli dalam fiqih mengenai masalah jaminan terdapat/dikenal dua bentuk akad yang bisa menjadi dasar dalam landasan masalah jaminan yaitu akad *kafalah/Dhamman*³ dan akad *rahḥn*. Keduanya adalah akad *al-Istitsaq* (untuk menimbulkan kepercayaan). Berikut ini akan di paparkan uraian lebih lanjut

2 Abdullah bin Muhammad Al Thoayaar, 1425 H, *Al Fiqh Al Muyassarah, Qismul Mu’amalah Cet.I*, Madara, hlm. 115)

3 Menurut Istilah *Fuqoha* Malikiyyah dan Hanafiyyah, *Kafalah* dan *Dhomman* adalah sama artinya. Namun menurut Ulama fiqh Hanabilah dan Syafi’iyyah, *Kafalah* adalah bagian dari *Dhomman*, yaitu dalam *Dhomman bi al-Nafs*. Jadi *Kafalah* adalah *species*, sedangkan *Dhomman* adalah *Genus*. Namun dalam tulisan ini, penulis akan mengacu pada istilah yang digunakan oleh *Fuqoha* Hanafiyyah dan Malikiyyah yang menyatakan bahwa antara *Dhomman* dan *Kafalah* adalah sama. Menurut Imam al-Mawardi, bila ditinjau dari segi kebiasaan (*al-Urf*), *Dhomman* sering digunakan untuk tanggungan dalam masalah materi/harta, sedangkan *Kafalah* sering digunakan dalam penjaminan atas jiwa (*nafs*). Lihat, Wahbah al-Zuhayli, *op.cit*, Juz 5, hlm. 130. dan Wizaaroh al-Awqof wa al-Syu’un al-Islamiyyah bi al-Kuwait, *op.cit*, Juz 23, hlm.176. serta Abdurrahman al-Jaziri, *al-Fiqh...op.cit*, Juz 3, hlm. 265.

mengenai dua bentuk akad tersebut.

Kafalah/dhamman menurut bahasa (*lughawi*/etimologi) adalah mengumpulkan, menanggung atau menjamin. Secara terminologi muamalah adalah mengumpulkan tanggung jawab penjamin dengan tanggung jawab orang yang dijamin dalam masalah hak atau hutang, sehingga hak atau hutang itu menjadi tanggung jawab penjamin. Dalam konteks hukum perdata, penanggungan hutang ini dikenal dengan istilah *borgtocht* atau *personal guaranty*.

Persoalan *kafalah* dalam wacana fiqh berkaitan dengan masalah adanya hubungan hukum (hutang piutang misalnya) antara seseorang dan pihak lain dengan melibatkan pihak ketiga sebagai penjamin. Ada dua definisi *kafalah* yang dikemukakan ulama fiqh:

Mayoritas Ulama mendefinisikan *kafalah* adalah:⁴ “Mengumpulkan tanggung jawab penjamin dengan tanggung jawab orang yang dijamin dalam masalah tuntutan atas jiwa atau hutang atau hak, sehingga hak tanggung-jawab dengan tanggung-jawab lainnya dalam hal tuntutan secara mutlak, baik berkaitan dengan jiwa, hutang dan harta”.

Perbedaan definisi ini terlihat dalam persoalan objek tanggung jawab tersebut. Ulama fiqh Mazhab Hanafi mengemukakan bahwa objek *kafalah* tidak hanya menyangkut harta, melainkan juga menyangkut masalah jiwa, hutang dan harta, sedangkan definisi Jumhur Ulama menyatakan bahwa objek *kafalah* tersebut berkaitan dengan harta, seperti dalam masalah hutang piutang. Jadi dengan demikian, definisi Ulama Mazhab Hanafi lebih umum objeknya dibandingkan dengan definisi mayoritas Ulama.

Berdasarkan pengertian di atas diketahui bahwa *dhamman/kafalah* dapat dan boleh diterapkan dalam berbagai bidang dalam lapangan muamalah, menyangkut jaminan atas harta benda dan jiwa manusia.

Dasar hukum diperbolehkannya *Dhamman/Kafalah* adalah

4 *Ibid.*

Firman Allah SWT:

a. Al Qur'an Surat Yusuf ayat 66:

قَالَ لَنْ أُرْسِلَهُ مَعَكُمْ حَتَّى تُؤْتُونِ مَوْثِقًا مِنَ اللَّهِ لَتَأْتُنَّنِي بِهِ إِلَّا أَنْ يُحَاطَ بِكُمْ فَلَمَّا آتَوْهُ مَوْثِقَهُمْ قَالَ اللَّهُ عَلَى مَا نَقُولُ وَكِيلٌ ﴿٦٦﴾

Ya'qûb berkata, "Aku sekali-kali tidak akan melepaskannya (pergi) bersama-sama kamu, sebelum kamu memberikan kepadaku janji yang teguh atas nama Allâh, bahwa kamu pasti akan membawanya kepadaku kembali, kecuali jika kamu dikepung musuh". Tatkala mereka memberikan janji mereka, maka Ya'qûb berkata, "Allâh adalah saksi terhadap apa yang kita ucapkan (ini)". [Yûsuf/12 : 66]

Ayat yang mulia ini menunjukkan adanya syari'at pemberian jaminan. Dalam ayat ini, jaminan dilakukan dengan badan, karena mereka menjamin dan bertanggung jawab kepada Nabi Ya'qûb dengan badan mereka. Ini syariat orang sebelum kita yang juga menjadi syariat bagi kita selama tidak ada syariat kita yang menyelisihi syari'at orang sebelum kita itu.

b. Al Qur'an Surat Yusuf ayat 72, penyeru-penyeru itu berkata:

قَالُوا نَفَقِدُ صُوعَ الْمَلِكِ وَلِمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ

"Kami kehilangan piala raja, dan siapa yang dapat mengembalikannya akan memperoleh bahan makanan (seberat) beban unta, dan Aku menjamin terhadapnya." (QS Yusuf : 72)

Terjemahan dari ayat tersebut adalah:

Orang yang memanggil dan orang yang bersamanya berkata, "Kami kehilangan bejana yang dipergunakan raja untuk menakar. Dan hadiah orang yang dapat menghadirkannya adalah bahan makanan seukuran beban angkutan unta." Orang yang memanggil berkata, "Dan aku menjamin dan menggaransi

bahan makanan seberat unta (baginya).”

- c. Surat Al Maidah ayat 2:

وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ ۗ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۖ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ

Artinya: *Dan tolong-menolonglah kamu dalam (mengerjakan) kebajikan dan takwa, dan jangan tolong-menolong dalam berbuat dosa dan pelanggaran. Dan bertakwalah kamu kepada Allah, sesungguhnya Allah amat berat siksa-Nya.*

- d. Hadits Rasulullah Muhammad SAW:

Dari Sahabat Salmah bin al-Akwa', ia berkata, “Ketika kami berada di hadapan Rasulullah SAW, sekelompok orang membawa jenazah seseorang ke hadapan Nabi Muhammad SAW. Mereka berkata kepada Beliau: “Wahai Rasulullah, sholatkanlah jenazah ini!” Beliau bertanya, “Apakah ia meninggalkan harta benda?” Mereka menjawab, “Tidak”. Beliau bertanya lagi, “Apakah ia meninggalkan hutang?”. Mereka menjawab, “ya, hutangnya tiga dinar”. Beliau bersabda, “Sholatkanlah temanmu ini”. Abu Qatadah berkata, “Sholatkanlah ia Wahai Rasulullah, dan utangnya itu saya jamin”. Kemudian Rasulullah melakukan Sholat atas jenazah itu. (HR. Ahmad ibn Hambal, al-Bukhori, dan an-Nasa’i).

- e. Dasar Hukum Positif Indonesia:⁵

- 1) Di dalam Undang-undang Nomor 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Syariah digunakan istilah agunan untuk memaknai suatu jaminan, yaitu, “Agunan adalah jaminan

5 Abdul Ghofur Anshori, 2006 *Gadai Syariah di Indonesia, Konsep, Implementasi dan Institutional*, Yogyakarta, Gadjah Mada, University Press, hlm. 151.

tambahan, baik berupa benda bergerak maupun benda tidak bergerak yang diserahkan oleh pemilik agunan kepada Bank Syariah dan/atau UUS, guna menjamin pelunasan kewajiban Nasabah Penerima Fasilitas". Menurut aturan hukum positif, jaminan adalah sesuatu yang diberikan kepada kreditor yang diserahkan oleh debitur untuk menimbulkan keyakinan dan menjamin bahwa debitur akan memenuhi kewajiban yang dapat dinilai dengan uang yang timbul dari suatu perikatan⁶.

- 2) Berdasar Fatwa DSN-MUI No: 08/DSN-MUI/IV/2000 tentang Pembiayaan Musyarakah, adanya jaminan dalam perbankan syariah khususnya dalam pembiayaan Musyarakah hanya untuk memberikan kepastian kepada pihak bank bahwa pihak nasabah pembiayaan akan menggunakan dana dari bank tersebut sesuai dengan yang telah diperjanjikan dimuka.
- 3) Berdasarkan Fatwa DSN MUI 11/DSN-MUI/IV/2000 tentang Kafalah.

Berdasarkan definisi di atas dapat ditarik suatu kesimpulan bahwa unsur-unsur jaminan antara lain⁷:

- a. Difokuskan pada pemenuhan kewajiban kepada kreditor (bank)
- b. Wujud jaminan ini dapat dinilai dengan uang (jaminan materiil)
- c. Timbulnya jaminan karena adanya perikatan antara kreditor dengan debitur, sehingga dapat dikatakan bahwa perjanjian jaminan baru timbul setelah adanya perjanjian pokok, seperti perjanjian hutang-piutang, kredit. Sifat perjanjian jaminan

6 Hartono Hadisoerapto, *Pokok-pokok Hukum Perikatan dan Hukum Jaminan*, Liberty: Yogyakarta, Cetakan ke-1, 1984, hlm. 50. dan Salim HS, *Perkembangan Hukum Jaminan di Indonesia*, PT. Raja Grafindo Persada: Jakarta, 2004, hlm. 21-22.

7 Salim HS, *Perkembangan Hukum Jaminan di Indonesia*, PT. Raja Grafindo Persada, Jakarta, 2004, hlm. 22

merupakan perjanjian tambahan atau ikutan (*accessoir*) dari perjanjian pokok⁸.

2. Kedudukan Jaminan dalam Pembiayaan di Lembaga Keuangan Islam (LKI)

Dalam praktik keseharian pada LKI, khususnya perbankan syariah di Indonesia, "hukum formal" yang mengatur hubungan hukum antara LKI dengan nasabah diatur berdasarkan Undang-undang Nomor 21 Tahun 2008 tentang Perbankan Syariah (UU Perbankan Syariah), Peraturan Mahkamah Agung (PERMA) Nomor 2 Tahun 2008 tentang Kompilasi Hukum Ekonomi Syariah (KHES) dan Kitab Undang-Undang Hukum Perdata (KUH Perdata). Termasuk di dalamnya mengenai jaminan, bentuk-bentuk jaminan yang berlaku. Hal ini karena operasionalisasi LKI harus disesuaikan dengan ketentuan-ketentuan yang berlaku di wilayah Indonesia yang berdasarkan Pancasila dan Undang-undang Dasar 1945.

Ketentuan hukum yang secara khusus berkaitan dengan bank syariah adalah Undang- Perbankan Syariah, dimana sebelum disahkan pada tanggal 16 Juli 2008, payung hukum perbankan syariah adalah Undang-undang Nomor 10 Tahun 1998 tentang Perubahan atas Undang-undang Nomor 7 tahun 1992 Tentang Perbankan.

Di dalam Undang-Undang Perbankan Syariah telah diatur mengenai ketentuan jaminan yang diterapkan pada perbankan syariah dalam transaksi pembiayaan antara bank dengan nasabahnya. Pasal 1 angka 26 mendefinisikan jaminan (agunan), yaitu "Agunan adalah jaminan tambahan, baik berupa benda bergerak maupun benda tidak bergerak yang diserahkan oleh pemilik agunan kepada bank syariah dan/atau UUS, guna menjamin pelunasan kewajiban Nasabah Penerima Fasilitas". Ketentuan jaminan di perbankan

8 *Ibid.* hlm. 29-30.

syariah tidaklah berbeda dengan jaminan (agunan) yang diterapkan di bank konvensional, di mana di bank konvensional jaminan yang digunakan pun adalah benda bergerak maupun benda tidak bergerak.

Hanya saja, meskipun dalam bank syariah bentuk jaminan yang diterapkan sama bentuknya dengan yang diterapkan pada bank konvensional, (jaminan perorangan dan jaminan kebendaan) namun kedudukan jaminan berbeda antara bank konvensional dan bank syariah. Pada bank syariah posisi jaminan bukanlah sentral dalam pemberian dana pembiayaan⁹.

Berdasar Fatwa DSN-MUI No: 08/DSN-MUI/IV/2000 tentang Pembiayaan Musyarakah, adanya jaminan dalam perbankan syariah khususnya dalam pembiayaan Musyarakah hanya untuk memberikan kepastian kepada pihak bank bahwa pihak nasabah pembiayaan akan menggunakan dana dari bank tersebut sesuai dengan yang telah diperjanjikan dimuka.

Oleh karenanya bank syariah dalam memberikan pembiayaan berdasar pada prinsip investasi, di mana setiap investasi mempunyai kemungkinan untung dan rugi. Sehingga bank syariah lebih mengedepankan kelayakan usaha setiap calon mitra/nasabah pembiayaan dan aspek kemitraan. Berbeda dengan perbankan konvensional yang dalam setiap mengucurkan fasilitas kredit selalu mengedepankan aspek jaminan/agunan (*Collateral*) dari nasabah¹⁰. Di perbankan konvensional masalah jaminan merupakan masalah yang penting/dominan dan sentral¹¹. Di mana dalam praktik penyaluran kredit pendekatan yang dipergunakan oleh pihak Bank adalah *Collateral Approach* (pendekatan dari segi jaminan/agunan)¹².

9 *Ibid*, 108-109.

10 Republika, Senin 18 April 2005, hlm. 15.

11 Hartono Hadisoepipto, *Op.cit*, hlm. 50. dan Muhamad Djumhana, *Hukum Perbankan di Indonesia*, Ctk.Ke-3, PT. Citra Aditya Bakti:Bandung, 2000, hlm 397-398.

12 Surach Winarni, *Catatan Kuliah Hukum Perbankan*, FH-UII:Yogyakarta, 2004.

Sehingga jaminan merupakan hal yang wajib ada dalam setiap penyaluran dana kredit.

Seperti contoh dalam pembiayaan Musyarakah, masing-masing mitra mempunyai kedudukan yang sama, meskipun mungkin salah satu mitra memberikan kontribusi modal yang lebih banyak dari mitra lainnya¹³. *Jumhur Fuqoha'* juga menyatakan bahwa pada dasarnya masing-masing mitra adalah *Yad al-amanah* (tangan amanah/kepercayaan) atas harta perserikatan, artinya ia tidak bertanggung jawab atas kehilangan atau kerusakan yang terjadi pada harta perserikatan selama hal ini bukan akibat dari kelalaian atau kecerobohan yang bersangkutan dalam mengelola harta perserikatan. Hal ini sebagaimana dalam Wadi'ah *Yad al-amanah*¹⁴. Oleh karenanya, masing-masing mitra tidak bisa menjamin (memberikan jaminan) atas modal mitra lainnya, dan apabila dalam Musyarakah ada Jaminan atas salah satu mitra, maka jaminan tersebut dianggap batal/tidak berlaku¹⁵.

Berdasar *Mafhum Mukholafah/Argumentum a Contrario*, mitra yang lain dapat meminta pertanggung jawaban dan jaminan pada mitra yang lain hanya apabila mitra yang lain tersebut melakukan kelalaian atau kecerobohan dalam pengelolaan harta *Syirkah* yang berakibat pada kerugian/musnahnya sebagian/seluruhnya harta *Syirkah* tersebut.

Dalam Lembaga Keuangan Islam (LKI), berdasar Fatwa DSN-MUI yang merupakan Ijtihad Ulama Kontemporer tentang pembiayaan Musyarakah yang menjadi pedoman perbankan syariah di Indonesia, pada prinsipnya, dalam pembiayaan Musyarakah tidak ada jaminan, namun untuk menghindari terjadinya penyimpangan,

13 Abdullah Saeed, *Op.Cit*, hlm.60.

14 Wahbah al-Zuhayli, *Ibid*, hlm. 828, Lihat juga, Abu al-Laits al-Samarqondy, *al-Muhadzzeb*, Daar Ihya' al-Turots al-'Arabi, t.t, Juz 1, hlm. 438.

15 Syamsuddin al-Sarkhasi, *al-Mabsuth*, Daar al-Kutub al-Ilmiyyah:Beirut, Juz 11, 1993, hlm. 157 dan Utsman ibn Ali al-Zayla'i, *Tabyiin al-Haqooiq Syarh Kanz al-Daqqooiq*, Daar al-Kitab al-Islami:Kairo, t.t., Juz 3, hlm 320, serta Abdurrahman al-Jaziri, *al-Fiqh...Op.Cit*, Juz 3, hlm. 265.

LKI dapat meminta jaminan. Jadi menurut Fatwa DSN-MUI tersebut, pada dasarnya dalam pembiayaan Musyarakah tidak ada jaminan yang diberikan oleh mitra/*Syarik* atau dalam arti lain, jaminan bukanlah merupakan hal/sesuatu yang pokok dalam Musyarakah. Namun jaminan bisa diadakan guna menghindari terjadinya penyimpangan dari pihak nasabah atas dana yang diberikan pihak Bank. Hal ini berdasar pada prinsip *Maslahat al-Mursalah*¹⁶.

Kedudukan jaminan hanya sebagai penghati-hati (*Ihtiyath*) dan merupakan hal yang bukan prinsip (syarat wajib) dalam penentuan pemberian pembiayaan Musyarakah oleh pihak bank. Sedangkan yang merupakan hal yang prinsip adalah kemampuan dan kelayakan usaha yang dilakukan oleh nasabah penerima pembiayaan. Serta fungsi jaminan dalam Pembiayaan Musyarakah bukanlah untuk meng-*cover*/menutup semua kerugian yang terjadi pada pembiayaan Musyarakah, meskipun kerugian itu bukan karena sebab atau pun keteledoran dari nasabah pembiayaan. Tidak seperti pada pemberian kredit pada perbankan konvensional yang berbasis bunga, di mana seluruh tanggung jawab atas kredit dibebankan secara keseluruhan kepada pihak nasabah.

Contoh lain adalah jaminan dalam pembiayaan Murabahah. Apabila kita tinjau dari aspek regulasinya, dalam hal ini adalah ketentuan Fatwa DSN-MUI yang menjadi dasar pedoman perbankan syariah dalam melakukan kegiatan usahanya, dalam Fatwa DSN-MUI tentang Pembiayaan Murabahah No. 04/DSN-MUI/IV/2000 dinyatakan bahwa: "Jaminan dalam Murabahah dibolehkan, agar nasabah serius dengan pesannya dan bank dapat meminta

16 Salah satu metode dalam penemuan Hukum Islam dengan mengedepankan penggunaan kemaslahatan umum dan tujuan syariah (*Maqoshid Syariah al-Khomsah* –menjaga agama, jiwa, akal, kehormatan dan harta-) terhadap suatu peristiwa yang tidak terdapat ketentuan *Nash* Qur'an dan Sunnah yang mengaturnya begitu pula *Ijma'* (konsensus) Ulama atas peristiwa tersebut. Seperti penerapan penggunaan penjara (*stijn*) yang dilakukan oleh para Sahabat. Lihat, Wizaaroh al-Awqof wa al-Syu'un al-Islamiyyah bi al-Kuwait, *Op.cit.*, Juz 3, hlm. 325. dan Abdul Wahhab Khollaf, *'Ilm Ushul Fiqh*, Ctk ke-12, Daar al-Qolam, 1978, hlm. 84.

nasabah untuk menyediakan jaminan yang dapat dipegang”.

Menurut Fatwa DSN-MUI tersebut, pada dasarnya dalam pembiayaan Murabahah, jaminan merupakan hal yang dibolehkan dan bukanlah merupakan hal/sesuatu yang pokok yang harus ada dalam pembiayaan Murabahah. Adanya jaminan dalam perbankan syariah khususnya dalam pembiayaan Murabahah hanya untuk memberikan kepastian kepada pihak *ba'i* bahwa pihak *musytari* dalam pembiayaan Murabahah akan serius dengan pesannya sesuai dengan yang telah diperjanjikan di muka.

Habib Nazir dan Muhammad Hassanudin menyebutkan bahwa jaminan dalam ajaran Islam dikenal dengan konsep *Kafalah* yang termasuk juga di dalam jenis *dhamman* (penanggungan)¹⁷. Syafi'I antonio berpendapat bahwa jaminan dalam bentuk hartabenda dikenal dengan istilah *Rahn* (gadai)¹⁸.

Berdasarkan ketentuan tersebut maka kedudukan jaminan bukanlah untuk men-*cover* atas modal yang dikeluarkan oleh bank dan jaminan bukanlah hal yang prinsip/pokok pada pembiayaan Murabahah, dalam artian pembiayaan Murabahah tanpa jaminan sudah dapat disetujui/berlaku. Jadi kedudukan jaminan menurut Fatwa DSN-MUI guna menghindari terjadinya penyimpangan dari pihak *musytari* dan agar *musytari* tidak main-main atau serius dengan pesannya sesuai dengan yang diperjanjikan di muka, dan jaminan bukanlah hal yang harus ada dan syarat wajib pada setiap pembiayaan Murabahah.

Jaminan dalam hukum nasional mempunyai kedudukan sebagai pemberi kepastian hukum kepada kreditur atas pengembalian modal/pinjamam/kredit yang ia berikan kepada debitor, dalam arti bahwa barang jaminan setiap waktu tersedia untuk dieksekusi, bila

17 Habib Nazir dan Muhammad Hasanudin, 2000, *Ensiklopedi Ekonomi dan Perbankan Syariah*, Jakarta, Kaki Langit, hlm. 300.

18 Muhammad syafi'I Antonio, 1999, *Bank Syariah Wacana Ulama dan Cendekiawan*, Bank Indonesia, Jakarta, hlm. 215.

perlu dapat mudah diuangkan untuk melunasi hutang debitor. Nilai benda jaminan harus lebih tinggi dari jumlah modal/pinjaman/kredit berikut bunga yang diberikan oleh kreditor, dengan harapan ketika terjadi wanprestasi atau kredit macet maka jaminan itu dapat menutup (meng-*cover*) pinjaman dan bunga yang kreditor berikan¹⁹.

3. Macam-macam/Bentuk-bentuk Jaminan

Menurut pendapat Wahbah al-Zuhayli, terdapat tiga macam/bentuk *kafalah* yaitu :²⁰

- a. *Kafalah bi al-Nafs*; yaitu pemberian jaminan atas jiwa (seperti menghadirkan orang pada tempat yang telah ditentukan). Jaminan dalam menghadirkan seseorang di tempat tertentu, misalnya A menjamin menghadirkan B yang sedang dalam perkara ke muka pengadilan pada waktu dan tempat yang telah ditentukan. Sebagai contoh, dalam praktik perbankan untuk bentuk *kafalah bi al-nafs* misalnya seorang nasabah pembiayaan yang mendapat pembiayaan dengan jaminan nama baik dan ketokohan seseorang atau pemuka masyarakat. Walaupun bank secara fisik tidak memegang jaminan barang apapun, namun bank berharap tokoh tersebut dapat mengusahakan pembayaran ketika nasabah pembiayaan yang dibiayai mengalami kesulitan²¹.
- b. *Kafalah bi al-Dain*; menjamin (menanggung) untuk membayar hutang. Jaminan atas hutang seseorang, misalnya A menjamin hutang B kepada C, maka C boleh menagih piutangnya kepada A atau kepada B.
- c. *Kafalah bi al-'Ain*; menjamin (menanggung) untuk mengadakan barang. Jaminan dalam pengadaan barang, misalnya A

19 *Ibid.* hlm. 28-29.

20 *Ibid.*; hlm. 93

21 Muhammad Syafi'i Antonio, *Bank Syariah dari Teori ke Praktik*, Jakarta: Gema Insani Press, 2001, hlm. 124.

menjamin mengembalikan barang yang dipinjam oleh B dari C. Apabila B tidak mengembalikan barang itu kepada C, maka A wajib mengembalikannya kepada C²².

Jaminan dalam hukum positif dibedakan menjadi dua macam, yaitu²³:

- a. Jaminan yang bersifat kebendaan (materiil); Jaminan kebendaan memberikan hak mendahului di atas benda-benda tertentu dan mempunyai sifat melekat dan mengikuti benda yang bersangkutan
- b. Jaminan yang bersifat perorangan (immateriil); Jaminan perorangan tidak memberikan hak mendahului atas benda-benda tertentu, tetapi hanya dijamin oleh harta kekayaan seseorang melalui orang yang menjamin pemenuhan perikatan yang bersangkutan.

Macam-macam jaminan kebendaan yang masih berlaku adalah²⁴:

- a. Gadai;
- b. Jaminan Fidusia;
- c. Hak tanggungan;
- d. Hipotek atas Kapal Laut;
- e. Resi Gudang;
- f. Strata Title.

Istilah jaminan perorangan berasal dari kata *borgtocht*. Jaminan perorangan adalah suatu perjanjian antara seorang kreditor dengan seorang pihak ketiga yang untuk menjamin dipenuhinya kewajiban debitor²⁵.

Jaminan perorangan dapat dibagi menjadi tiga macam:

22 *Ibid.*

23 *Ibid.* hlm. 23.

24 *Ibid.* hlm. 25.

25 *Ibid.* hlm. 218.

- a. *Borgtocht* (penanggungan hutang);
- b. Tanggung menanggung (yang serupa dengan tanggung renteng);
- c. Perjanjian Garansi (Pasal 1316 KUHPerdara), yaitu bertanggungjawab guna kepentingan pihak ketiga.

Mengenai pembagian atas jaminan perorangan ini, penulis hanya akan membahas lebih lanjut mengenai penanggungan hutang, karena dirasa relevan untuk diterapkan dalam perbankan syariah.

Penanggungan hutang adalah suatu perjanjian, di mana pihak ketiga, demi kepentingan kreditor mengikatkan dirinya untuk memenuhi perikatan debitor, bila debitor itu tidak memenuhinya (Pasal 1820 KUHPerdara). Ada tiga pihak yang terkait dengan penanggungan hutang, yaitu kreditor, debitor dan pihak ketiga sebagai penanggung.

Sifat perjanjian penanggungan hutang adalah bersifat *accessoir* (tambahan), sedangkan perjanjian pokoknya adalah perjanjian kredit/pinjam meminjam uang antara kreditor dan debitor²⁶.

Prinsipnya, penanggung hutang tidak wajib membayar hutang debitor kepada kreditor, kecuali jika debitor lalai membayar hutangnya, untuk membayar hutang debitor tersebut, maka barang kepunyaan debitor harus disita dan dijual terlebih dahulu untuk melunasi hutangnya (Pasal 1831 KUHPerdara). Apabila penanggung telah membayar hutang debitor kepada kreditor, maka penanggung berhak menuntut kepada debitor supaya membayar apa saja yang telah dilakukan dan dibayarkan oleh penanggung kepada kreditor. Pihak penanggung berhak pula untuk menuntut pokok dan bunga, serta penggantian biaya kerugian dan bunga²⁷.

Pasal 1381 KUHPerdara menentukan 10 (sepuluh) cara berakhirnya perjanjian penanggungan hutang, yaitu: pembayaran;

26 *Ibid.* hlm. 219

27 *Ibid.*, hlm. 220-221.

penawaran pembayaran tunai, diikuti dengan penyimpanan atau penitipan; pembaruan hutang; kompensasi; pencampuran hutang; pembebasan hutang; musnahnya barang yang terhutang; kebatalan atau pembatalan; dan berlakunya syarat pembatalan²⁸.

Penulis selanjutnya akan membahas mengenai jaminan fidusia dan hak tanggungan, karena kedua bentuk tersebut yang sering digunakan dalam pengikatan jaminan di perbankan. Berikut ini penjelasan mengenai masing-masing bentuk jaminan tersebut.

4. Gadai Syariah (Rahn)

a. Dasar hukum Gadai Syariah atau Gadai secara Islam diatur dalam:

1) Al-Qur'an, Surat Al-Baqarah ayat 282 dan 283:

“Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu bermuamalah tidak secara tunai untuk waktu yang ditentukan, hendaklah kamu menuliskannya. Jika kamu dalam perjalanan sedang kau tidak memperoleh seorang penulis, maka hendaklah ada barang tanggungan yang dipegang (oleh yang berpiutang). Akan tetapi jika sebagian kamu mempercayai sebagian yang lain, maka hendaklah yang dipercayai itu menunaikan amanatnya (hutangnya)”

2) As-Sunnah

Aisyah berkata bahwa Rasul bersabda: Rasullulah membeli makanan dari seorang Yahudi dan meminjamkan kepadanya baju besi (HR Bukhari dan Muslim). Berdasarkan Hadits Abu Hurairah r.a. Nabi Muhammad Saw bersabda: Tidak terlepas kepemilikan barang gadai dari pemilik yang menggadaikan. Ia memperoleh manfaat dan menanggung risikonya. (HR Asy'Syafii, al Daraquthni dan Ibnu Majah).

28 *Ibid*, hlm. 222.

Sumber lainnya berdasarkan sabda Nabi: Tunggangan (kendaraan) yang digadaikan boleh dinaiki dengan menanggung biayanya dan binatang ternak yang digadaikan dapat diperah susunya dengan menanggung biayanya. Bagi yang menggunakan kendaraan dan memerah susu wajib menyediakan biaya perawatan dan pemeliharaan (HR Jamaah, kecuali Muslim dan Nasai).

Menurut Abu Hurairah r.a. Rasul pernah bersabda bahwa: Apabila ada ternak digadaikan, maka punggungnya boleh dinaiki (oleh yang menerima gadai), karena ia telah mengeluarkan biaya (menjaga)-nya. Apabila ternak itu digadaikan, maka air susunya yang peras boleh diminum (oleh orang yang menerima gadai) karena ia telah mengeluarkan biaya (menjaga)nya. Kepada orang yang naik dan minum, maka ia harus mengeluarkan biaya (perawatan)-nya. (HR Jamaah kecuali Muslim dan Nasai-Bukhari).

3) Ijtihad

Berkaitan dengan pembolehan perjanjian gadai, jumbuh ulama juga berpendapat boleh dan mereka tidak pernah berselisih pendapat mengenai hal ini. Jumbuh ulama berpendapat bahwa disyariatkan pada waktu tidak berpergian maupun pada waktu berpergian, berargumentasi kepada perbuatan Rasulullah Saw terhadap riwayat hadist tentang orang Yahudi tersebut di Madinah. Adapun keadaan dalam perjalanan seperti ditentukan dalam QS. Al-Baqarah: 283, karena melihat kebiasaan dimana, pada umumnya *rahn* dilakukan pada waktu berpergian. Adh-Dhahak dan penganut madzhab Az-Zahiri berpendapat bahwa *rahn* tidak disyariatkan kecuali pada waktu berpergian, berdalil pada ayat tadi.

Pernyataan mereka telah terbantahkan dengan adanya hadist tersebut²⁹.

Perjanjian gadai yang diajarkan dalam Al Qur'an dan hadist itu dalam perkembangan selanjutnya dilakukan oleh para fukoha, dengan ijtihad, dengan kesepakatan para ulama, bahwa gadai diperbolehkan dan para ulama tidak pernah mempertentangkan kebolehnya, demikian juga dengan landasan hukumnya (Dachroni, tt: 5).

Gadai syariah tetap menggunakan dasar hukum gadai konvensional yaitu yang diatur dalam KUHPerdota. Selain ketentuan dari KUHPerdota, gadai syariah juga menggunakan dasar hukum Islam yaitu ketentuan yang ada dalam Al Qur'an, Hadist dan Ijtihad para ulama, sehingga sistem gadai yang digunakan tetap sesuai syariah Islam dan sesuai dengan ketentuan hukum positif yang berlaku di Indonesia.

Sutan Remy Sjahdeini dalam bukunya³⁰ menuliskan beberapa definisi tentang *rahn*, yaitu secara harfiah *rahn* berarti³¹ adalah tetap, kekal dan jaminan. *Rahn* dalam istilah hukum positif Indonesia adalah apa yang disebut dengan barang jaminan,³² agunan, runguhan,³³ cagar,³⁴ atau cagaran, tanggungan.³⁵

29 Kartini Mulydi dan Gunawan Widjaja, 2005, Hak Istimewa, Gadai dan Hipotek, Jaakarta Prenada, hlm. 91.

30 Sutan Remy Sjahdeini, *Perbankan Islam dan Kedudukannya dalam Tata Hukum Perbankan Indonesia*, Ctk. Kedua, PT Kreatama: Jakarta 2005, hlm. 75

31 Uraian dalam bagian ini sebagian besar bersumber dari: Dewan Redaksi Ensiklopedia Hukum Islam, *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jilid 5, PT Ichtiar Baru Van Houve: Jakarta, 1997, hlm. 1480-1483.

32 Kata *agunan* dalam Kamus Besar bahasa Indonesia yang diterbitkan oleh Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI (1988) diartikan sebagai cagaran, gadaian, jaminan, tanggungan.

33 Kata *runguhan* dalam Kamus Besar bahasa Indonesia yang diterbitkan oleh Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI (1988) diartikan sebagai barang dsb yang diserahkan untuk tanggungan uang yang dipinjam. Menurut kamus tersebut, sinonim dari runguhan adalah cagaran dan jaminan. Merungguhkan berarti menyerahkan sesuatu untuk cagaran (jaminan, tanggungan); atau berarti pula menggadaikan.

34 Kata *cagar* dalam Kamus Besar bahasa Indonesia yang diterbitkan oleh Departemen Pendidikan dan Kebudayaan RI (1988) diartikan sebagai barang yang dipakai sebagai tanggungan utang atau barang yang digadaikan. Menurut kamus tersebut, mencagarkan berarti memberikan barang untuk tanggungan utang.

35 Salah satu arti dari *tanggungan* menurut Kamus Besar bahasa Indonesia yang diterbitkan oleh Departemen

Rahn merupakan perjanjian penyerahan barang untuk menjadi agunan dari fasilitas pembiayaan yang diberikan. Ada beberapa definisi yang dikemukakan oleh ulama fiqih. Ulama Mazhab Maliki mendefinisikan *rahn* sebagai harta yang oleh pemiliknya dijadikan jaminan utang yang bersifat mengikat. Ulama Mazhab Hanafi mendefinisikan *rahn* dengan, “Menjadikan sesuatu (barang) sebagai jaminan terhadap hak (piutang) yang mungkin dijadikan sebagai pembayar hak (piutang) tersebut, baik seluruhnya maupun sebagiannya”, sedangkan Ulama Mazhab Syafi’i dan Mazhab Hambali mendefinisikan *rahn* dalam arti akad, yaitu “Menjadikan materi (barang) sebagai jaminan utang yang dapat dijadikan pembayar utang apabila orang yang berutang tidak bisa membayar utangnya itu.”

Rahn ditangan kreditor/pemberi hutang (*al-Murtahin*) hanya berfungsi sebagai penjamin hutang debitor (*al-Rahin*).³⁶ Jaminan itu baru bisa dijual/dihargai apabila dalam waktu yang disetujui oleh kedua belah pihak, hutang debitor tidak bisa dilunasi. Oleh sebab itu, hak kreditor hanya terkait dengan barang jaminan, apabila debitor tidak mampu melunasi hutang-hutangnya.

Rahn diperbolehkan berdasarkan al-Qur’an dan Sunnah Rasulullah SAW. Dalam Surat Al-Baqarah (2) ayat 282 dan 283 yang artinya adalah sebagai berikut: artinya: “*Hai orang-orang yang beriman, apabila kamu bermu’amalah tidak secara tunai untuk waktu yang ditentukan, hendaklah kamu menuliskannya. dan hendaklah seorang penulis di antara kamu menuliskannya dengan benar. dan janganlah penulis enggan menuliskannya sebagaimana Allah mengajarkannya.....*” (QS Al Baqarah : 282), artinya: “Jika

Pendidikan dan Kebudayaan RI (1988), adalah barang yang dijadikan jaminan. Menurut kamus tersebut menanggungkan berarti menyerahkan barang atau surat berharga sebagai jaminan utang.

36 Sutan Remy Sjahdeini, *Op.Cit.*, hlm. 76

kamu dalam perjalanan (dan bermu'amalah tidak secara tunai) sedang kamu tidak memperoleh seorang penulis, Maka hendaklah ada barang tanggungan yang dipegang (oleh yang berpiutang). Akan tetapi jika sebagian kamu mempercayai sebagian yang lain, Maka hendaklah yang dipercayai itu menunaikan amanatnya (hutangnya) dan hendaklah ia bertakwa kepada Allah Tuhannya; dan janganlah kamu (para saksi) menyembunyikan persaksian, dan barangsiapa yang menyembunyikannya, maka sesungguhnya ia adalah orang yang berdosa hatinya; dan Allah Maha mengetahui apa yang kamu kerjakan." (QS Al Baqarah : 283)

Dalam Sunnah Rasulullah SAW:³⁷

- 1) Dalam sebuah riwayat dikatakan bahwa Rasulullah SAW membeli makanan dari seorang Yahudi dengan menjadikan baju besinya sebagai barang jaminan (HR. Muslim dari Sayyidah 'Aisyah binti Abi Bakar RA);
- 2) Dari Abu Hurairah r.a Nabi SAW bersabda : Tidak terlepas kepemilikan barang gadai dari pemilik yang menggadaikannya. Ia memperoleh manfaat dan menanggung risikonya. (H.R Asy Syafii, al Daraquthni dan Ibnu Majah);
- 3) Nabi bersabda: tunggangan (kendaraan) yang digadaikan boleh dinaiki dengan menanggung biayanya dan binatang ternak yang digadaikan dapat diperah susunya dengan menanggung biayanya. Bagi yang menggunakan kendaraan dan memerah susu wajib menyediakan biaya perawatan dan pemeliharaan (H.R Jamaah, kecuali Muslim dan An Nasai);
- 4) Dari Abi Hurairah r.a Rasulullah bersabda: Apabila ada ternak digadaikan, maka punggungnya boleh dinaiki

37 Abdul Ghofur Anshori, *Op.Cit*, hlm. 161

(oleh yang menerima gadai), karena ia telah mengeluarkan biaya (menjaga) nya. Apabila ternak itu digadaikan, maka air susunya yang deras boleh diminum (oleh orang yang menerima gadai) karena ia telah mengeluarkan biaya (menjaga) nya. Pada orang yang naik dan minum, maka ia harus mengeluarkan biaya (perawatan) nya. (H.R Jamaah, kecuali Bukhari, Muslim dan An Nasai).

Sementara itu di dalam hukum positif Indonesia, tataran teknis *Rahn* diatur dalam ketentuan Pasal 36 huruf c poin keempat PBI No.6/24/PBI/2004 tentang Bank Umum yang Melaksanakan Kegiatan Usaha Berdasarkan Prinsip Syariah, yang intinya menyatakan bahwa bank wajib menerapkan prinsip syariah dan prinsip kehati-hatian dalam kegiatan usahanya yang meliputi melakukan pemberian jasa pelayanan perbankan berdasarkan akad *Rahn*. Hukum *Rahn* adalah diperbolehkan (*Jaiz*) menurut kesepakatan *Fuqoha*. Meskipun diperbolehkan, namun *Rahn* tidak diwajibkan adanya ketika terjadi suatu perjanjian hutang piutang.³⁸

Berdasarkan prinsip-prinsip *rahn* di atas akad *rahn* diperbolehkan karena banyak kemashlahatan yang terkandung di dalamnya dalam rangka hubungan antar sesama manusia. Untuk itu prinsip *rahn* ini dapat diterapkan di Lembaga Keuangan Syariah.

Dalam praktik perbankan syariah, *rahn* dapat diterapkan dalam 2 (dua) bentuk, yaitu sebagai prinsip/produk pelengkap dan sebagai produk tersendiri. Pertama *rahn* sebagai prinsip atau produk pelengkap berupa akad tambahan pada produk lain seperti pada saat menerima pembiayaan murabahah, salam, dan lain-lain Bank menahan barang nasabah sebagai

38 Wabbah al-Zuhayli, *al-Fiqih al-Islami wa Adillatuhu*, Juz 5.

konsekuensi akad tersebut. Dalam hal ini bank biasanya tidak menahan barang secara fisik, tetapi hanya surat-suratnya saja. Hal ini dikenal dengan jaminan *fidusia*. Kedua *rahn* sebagai produk terendiri adalah bank menerima jaminan utang atas pembiayaan yang diberikan sebesar harga barang yang dijadikan jaminan utang tersebut yang telah ditetapkan bank.

Dalam menerpakan *rahn* sebagai produk, terdapat risiko dan manfaat yang mungkin timbul bagi bank, yaitu: risiko tak terbayarnya utang nasabah (*wanprestasi*); dan risiko penurunan nilai aset yang ditahan atau rusak. Sedangkan manfaatnya bagi bank adalah menambah diversifikasi produk dan tentu saja *fee base income* dari biaya penitipan dan pemeliharaan barang yang diagunkan dengan menggunakan ijarah.

b. Rukun dan syarat perjanjian gadai syariah adalah:

1) Ijab qabul (*Sighat*). Hal ini dapat dilakukan baik dalam bentuk tertulis maupun lisan, asalkan di dalamnya terkandung maksud adanya perjanjian gadai di antara para pihak.

2) Orang yang bertransaksi (*Aqid*)

Syarat-syarat yang harus dipenuhi bagi orang yang bertransaksi gadai yaitu *rahin* (pemberi gadai) dan *murthahin* (penerima gadai) adalah:

- a) Telah dewasa
- b) Berakal
- c) Atas keinginan sendiri
- d) Adanya barang yang digadaikan (*Marhun*)

Syarat-syarat yang harus dipenuhi untuk barang yang akan digadaikan oleh *rahin* (pemberi gadai) adalah: dapat diserahkan terimakan;

- a) Bermanfaat

- b) Milik *rahin* (orang yang menggadaikan)
- c) Jelas
- d) Tidak bersatu dengan harta lain
- e) Dikuasai oleh *rahin*
- f) Harta yang tetap atau dapat dipindahkan

Abu Bakar Jabir Al-Jazairi dalam buku „Minhajul Muslim” menyatakan bahwa barang-barang yang tidak boleh diperjual-belikan, tidak boleh digadaikan, kecuali tanaman dan buah-buahan dipohonnya yang belum masak, karena penjualan tanaman dan buah-buahan dipohonnya yang belum masak tersebut haram, namun untuk dijadikan barang gadai hal ini diperbolehkan, karena di dalamnya tidak memuat unsur *gharar* bagi *murtahin*. Dinyatakan tidak mengandung unsur *gharar* karena piutang *murtahin* tetap ada, kendati tanaman dan buah-buahan yang digadaikan kepadanya mengalami kerusakan.

3). Adanya hutang (*Marhun bih*)

Menurut ulama Hanafiyah dan Syafiiyah, syarat hutang yang dapat dijadikan alas gadai adalah:

- 1) Berupa utang yang tetap dapat dimanfaatkan;
- 2) Utang harus lazim pada waktu akad;
- 3) Utang harus jelas dan diketahui oleh *rahin* dan *murtahin*.

Mahzhab Maliki berpendapat bahwa gadai wajib dengan akad, setelah akad dibuat orang yang menggadaikan (*rahin*) dipaksa untuk menyerahkan benda gadai untuk dipegang oleh yang memegang gadai (*murtahin*). Sedangkan menurut Al-Jazain, *marhun* boleh dititipkan kepada orang yang bisa dipercaya selain *murtahin* sebab yang terpenting *marhun* dapat dijaga dan itu bisa dilakukan oleh orang yang bisa dipercaya³⁹.

39 Abdul Ghofur Anshori, *Op. Cit.*, hlm. 91-92.

Menurut Heri Sudarsono, rukun dan syarat gadai syariah sebagai berikut. Rukun Gadai Syariah adalah ketentuan yang harus dipenuhi dalam akad gadai, jika tidak dipenuhi akad menjadi tidak sah dan batal, yang terdiri dari:

- 1) *Ar-Rahin* (yang menggadaikan)
Orang yang telah dewasa, berakal, bisa dipercaya dan memiliki barang yang akan digadaikan.
- 2) *Al-Murtahin* (yang menerima gadai)
Orang, bank, atau lembaga yang dipercaya oleh rahin untuk mendapatkan modal dengan jaminan barang (gadai).
- 3) *Al-Marhun/rahn* (barang yang digadaikan)
Barang yang digunakan rahin untuk dijadikan jaminan dalam mendapatkan hutang.
- 4) *Al-Marhun bih* (utang)
Sejumlah dana yang diberikan oleh *murtahin* kepada *rahin* atas dasar besarnya taksiran *marhun*.
- 5) *Sighat, ijab qobul*
Sighat adalah kesepakatan antara *rahin* dan *murtahin* dalam melakukan transaksi gadai.

Syarat Gadai Syariah adalah ketentuan sebelum terjadinya akad gadai, jika syarat ini tidak dipenuhi maka, akad menjadi tidak sah dan batal, terdiri dari:

- 1) *Rahin* dan *murtahin* Pihak-pihak yang melakukan perjanjian *rahn*, yakni *rahin* dan *murtahin* harus mengikuti syarat-syarat berikut kemampuan, yaitu berakal sehat. Kemampuan juga berarti kelayakan seseorang untuk melakukan transaksi kepemilikan.
- 2) *Sighat*
 - a) *Sighat* tidak boleh terikat dengan syarat tertentu dan juga dengan suatu waktu di masa depan.

- b) *Rahn* mempunyai sisi pelepasan barang dan pemberian utang seperti halnya akad jual beli. Maka tidak boleh diikat dengan syarat tertentu atau dengan suatu waktu di masa depan.
- 3) *Marhun bih*
- a) Harus merupakan hak yang wajib diberikan/ diserahkan kepada pemiliknya.
 - b) Memungkinkan pemanfaatan. Bila sesuatu menjadi utang tidak bisa dimanfaatkan, maka tidak sah.
 - c) Harus dikuantifikasi atau dapat dihitung jumlahnya. Bila tidak dapat diukur atau tidak dikualifikasi *rahn* itu tidak sah.
- 4) *Marhun*
- Secara umum barang gadai harus memenuhi beberapa syarat antara lain:
- a) Harus diperjual belikan.
 - b) Harus berupa harta yang bernilai.
 - c) *Marhun* harus bisa dimanfaatkan secara syariah.
 - d) Harus diketahui secara fisiknya, maka piutang tidak sah untuk digadai harus berupa barang yang diterima secara langsung.
 - e) Harus dimiliki oleh *rahin* (peminjam atau pemberi gadai), setidaknya harus seijin pemiliknya⁴⁰.

Rukun dan syarat *Rahn* menurut Pedoman Operasional Pegadaian Syariah adalah sebagai berikut:

Rukun *Rahn*

- 1) Orang yang berakad:
 - a) Pihak yang berhutang (*rahin*)
 - b) Pihak yang berpiutang (*murtahin*)

40 Heri Sudarsono, 2004, *Bank dan Lembaga Keuangan Syariah*, Yogyakarta, Ekonosia. hlm. 160.

- 2) *Sighat* (ijab qobul)
- 3) Harta yang di-*rahn*-kan (*marhun*)
- 4) Pinjaman (*marhun bih*)

Syarat *Rahn*

- 1) Akad tidak mengandung syarat fasik/bathil, seperti *murtahin* (pemilik modal) mensyaratkan barang jaminan dapat dimanfaatkan tanpa batas.
- 2) *Marhun Bih* (pinjaman), adalah:
 - a) Merupakan hak yang wajib dikembalikan pada *murwhin*.
 - b) Pinjaman itu bisa dilunasi dengan barang yang di-*rahn*-kan tersebut.
 - c) Pinjaman itu jelas dan tertentu.
- 3) *Marhun* (barang/harta yang di *rahn*-kan), adalah:
 - a) Bisa dijual dan nilainya seimbang dengan pinjaman.
 - b) Memiliki nilai
 - c) Jelas ukuran jumlah dan sifat tertentu.
 - d) Milik sah dan penuh dari *rahin*.
 - e) Tidak terkait dengan hak orang lain.
 - f) Bisa diserahkan baik materi maupun manfaatnya (dipegang / dikuasai secara hukum).
- 4) Jumlah maksimal dana *rahn* dan nilai likuidasi barang yang di-*rahn*-kan, serta angka waktu *rahn* ditetapkan dalam prosedur.
- 5) *Rahin* setiap bulan dibebani jasa manajemen atas barang berupa:
 - a) Biaya asuransi.
 - b) Biaya penyimpanan.
 - c) Biaya keamanan.
 - d) Biaya pengelolaan/administrasi.

c. Bunga Gadai Dalam Islam

Pada dasarnya akad perjanjian gadai merupakan akad hutang piutang, namun dalam akad hutang piutang gadai mensyaratkan adanya penyerahan barang dari pihak yang berhutang sebagai jaminan utangnya. Apabila terjadi penambahan sejumlah uang atau penentuan persentase tertentu dari pokok utang (dalam penyerahan utang tersebut), maka hal tersebut termasuk riba, dan riba merupakan suatu hal yang dilarang oleh *syara'*⁴¹.

Riba, menurut istilah *syara'* adalah akad yang terjadi dengan penukaran yang tertentu, tidak diketahui sama atau tidaknya menurut aturan *syara'*, atau terlambat menerimanya⁴².

Riba, menurut pengertian bahasa berarti tambahan (*az-ziyadah*), berkembang (*annuwuw*), meningkat (*al-irtifa*) dan membesar (*al-'uluw*). Dengan kata lain, riba adalah penambahan, perkembangan, peningkatan dan pembesaran atas pinjaman pokok yang diterima pemberi pinjaman dari peminjam sebagai imbalan karena menanggukhan atau berpisah dari sebagian modalnya selama periode tertentu.

Dalam hal ini, Muhammad Ibnu Abdullah Ibnu al-Arabi al-Maliki dalam kitab *Ahkam Al-Qur'an* mengatakan bahwa tambahan yang termasuk riba adalah tambahan yang diambil tanpa ada suatu *'iwad* (penyeimbang/pengganti) yang dibenarkan syariah. Demikian juga, Imam Sarakhi dalam kitab *Al-Mabsut* menyebutkan bahwa tambahan yang termasuk riba adalah yang diisyaratkan dalam transaksi bisnis tanpa adanya *'iwad* yang dibenarkan syariah atas penambahan tersebut. Menurut Sayyid Sabiq dalam kitab *Fiqih Sunnah* yang dimaksud riba adalah tambahan atas modal baik penambahan itu sedikit

41 Muhammad Solikhul Hadi, 2003, *Pegadaian Syariah*, Jakarta, Salemba, hlm. 63.

42 Sulaiman Rasyid, 1954, *Fiqih Islam*, Jakarta, Attahiriyah. hlm. 297.

atau banyak⁴³.

Riba sangat dilarang dalam Islam, sebagaimana sabda Nabi Saw yang melarang adanya riba: bahwa sesungguhnya Nabi saw melaknat pemakan riba, pemberi makan riba, dua saksinya dan penulisnya.

Gadai syariah merupakan perjanjian hutang-piutang yang disertai dengan benda jaminan, karena gadai syariah selain menggunakan ketentuan umum dari KUHPerdara juga menggunakan ketentuan hukum Islam, maka juga dilarang adanya riba dan hukumnya haram.

5. Penutup

Jaminan dalam Hukum Islam yang dikenal dengan Dhaman/ Kafalah/Rahn penting bagi pelaksanaan transaksi syariah pada LKI. Pentingnya penjelasan tentang hukum jaminan dalam Islam agar mahasiswa dan masyarakat dapat memahami jaminan yang pada akhirnya pengetahuan atau pemahaman tentang jaminan ini dapat digunakan dalam merencanakan transaksi keuangan lebih baik dan dapat memilih jaminan yang tepat sejak dimulainya hubungan hukum antara LKI dan nasabah yang akan dituangkan dalam akad syariah. Diharapkan para pihak dapat meminimalisir kemungkinan terjadinya risiko yang dapat menimbulkan kerugian bagi para pihak pada pelaksanaan akad syari pada LKI.

43 Heri Sudarsono, *Op.Cit.*, hlm. 10.

Daftar Pustaka

- Abdul Ghofur Anshori, *Gadai Syariah di Indonesia, Konsep, Implementasi dan Institusional*, Yogyakarta, Gadjh Mada, University Press, 2006.
- Habib Nazir dan Muhammad Hasanudin, *Ensiklopedi Ekonomi dan Perbankan Syariah*, Jakarta, Kaki Langit, 2000
- Hartono Hadisoeparto, *Pokok-pokok Hukum Perikatan dan Hukum Jaminan*, Liberty: Yogyakarta, Cetakan ke-1, 1984, hlm. 50. dan Salim HS, *Perkembangan Hukum Jaminan di Indonesia*, Jakarta, PT. Raja Grafindo Persada, 2004.
- Heri Sudarsono, *Bank dan Lembaga Keuangan Syariah*, Yogyakarta, Ekonosia, 2004
- Hendi Suhendi, 2017, *Fiqh Muamalah*, Rajawali Pers.
- Kartini Mulydi dan Gunawan Widjaja, *Hak Istimewa, Gadai dan Hipotek*, Jakarta Prenada, 2005.
- Muhammad Solikhul Hadi, *Pegadaian Syariah*, Jakarta, Salemba, 2003.
- Muhammad Syafi'i Antonio, *Bank Syariah dari Teori ke Praktik*, Jakarta: Gema Insani Press, 2001.
- _____, *Bank Syariah Wacana Ulama dan Cendekiawan*, Bank Indonesia, Jakarta, 1999.
- Salim HS, *Perkembangan Hukum Jaminan di Indonesia*, PT. Raja Grafindo Persada, Jakarta, 2004.
- Sulaiman Rasyid, *Fiqh Islam*, Jakarta, Attahiriyyah, 1954.
- Surach Winarni, *Catatan Kuliah Hukum Perbankan*, FH-UII:Yogyakarta, 2004

Sutan Remy Sjahdeini, *Perbankan Islam dan Kedudukannya dalam Tata Hukum Perbankan Indonesia*, Ctk. Kedua, PT Kreatama: Jakarta 2005.

Syamsuddin al-Sarkhasi, *al-Mabsuth*, Daar al-Kutub al-Ilmiyyah: Beirut, Juz 11, 1993, hlm. 157 dan Utsman ibn Ali al-Zayla'i, *Tabyiin al-Haqooiq Syarh Kanz al-Daqooiq*, Daar al-Kitab al-Islami:Kairo, t.t., Juz 3, hlm 320, serta Abdurrahman al-Jaziri, *al-Fiqh...Op.Cit*, Juz 3.

Wahbah al-Zuhayli, *al-Fiqih al-Islami wa Adillatuhu*, Juz 5.

Daftar Peraturan Perundang-undangan dan Fatwa DSN MUI

Fatwa Dewan Syariah Nasional Nomor: 4/DSN-MUI/1V/2000 tentang Pembiayaan Murabahah.

Fatwa Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia Nomor: 08/DSN-MUI/IV/2000 tentang Pembiayaan Musyarakah.

Fatwa Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia Nomor: 11/DSN-MUI/1V/2000 tentang Akad Kafalah.

BAB 9

METODOLOGI IJTIHAD KAIDAH FIKHI DAN USHUL FIKHI

M. Khaeruddin Hamsin

Mata Kuliah Terkait	Ushul Fikhi
Tujuan Pembelajaran	<ol style="list-style-type: none">1. Mahasiswa mampu mendefinisikan konsep Ijtihad dalam Islam.2. Mahasiswa mampu menjelaskan motivasi dan kualifikasi orang yang berijtihad.3. Mahasiswa mampu menguraikan makna serta urgensi Qawaidul Ushuliyah sebagai metode dalam berijtihad.4. Mahasiswa mampu menyebutkan tiga metode ijtihad yakni bayani, Qiyasi dan istislahi dan dalam khazanah keilmuan Islam kontemporer.5. Mahasiswa mampu menjelaskan peran qawaidhul fihiyah dalam berijtihad.

A. PENDAHULUAN

Slogan Muhammadiyah sebagai gerakan pembaharuan Islam untuk *al-ruju' ila al-Quran wa as-Sunnah* akan berhadapan dengan tantangan yang tidak mudah. Konsekwensi logisnya warga Muhammadiyah mutlak harus memposisikan al-Quran dan Sunnah sebagai sumber rujukan utama dan pertama.

Dengan posisi tersebut warga Muhammadiyah menjadi perlu memahami kandungan kedua sumber tersebut. Dengan demikian, perlu dilakukan kajian-kajian metodologis guna mempertajam pemahaman terhadap kedua sumber di atas.

Secara umum, Al-Quran, mengandung lima aspek pokok, yaitu (a) masalah akidah/keimanan (ahkam syar'iyah i'tiqadiyah), (b) masalah akhlak/etika/mooral (ahkam syar'iyah khuluqiyah), (c) masalah tingkah laku dan perbuatan mukallaf (ahkam syar'iyah 'amaliyah), (d) masalah yang berhubungan dengan semua ciptaan Allah/alam semesta (ahkam thabi'iyah/kauniyah), (e) masalah yang berhubungan dengan sejarah/hal-hal kemasyarakatan (ahkam tarikhiah ijtima'iyah)¹.

Al-Quran dalam menjelaskan ke lima aspek pokok di atas tidak secara terperinci (*tafshili*), namun lebih banyak dengan cara *kulli* (global dan universal), sehingga memberi peluang yang sangat luas bagi manusia mengambil peran dengan mencurahkan segala kemampuan akal pikiran (ijtihad) guna membumikan kehendak nash (teks al-Quran dan Sunnah) terhadap *wāqi'iyah* (realita).

Ilmu Ushul Fiqh merupakan metodologi terpenting yang didirikan oleh Imam Asy-Syafi'i (w. 204 H/819 M) dengan kitabnya "Ar-Risalah, dan ilmu itu tidak dimiliki oleh umat lain². Ilmu Ushul Fiqh tersebut tidak hanya menjadi metodologi penetapan hukum Islam, tapi dapat menjadi metodologi bagi seluruh pemikiran keislaman³.

Ijtihad yang merupakan bagian dari kajian Ushul Fiqh umurnya jauh lebih tua dari ilmu Ushul Fiqh itu sendiri. Istilah ijtihad sudah dikenal dan dipraktikkan sejak zaman kenabian, Rasulullah dan sahabatnya juga melakukan Ijtihad⁴. Jadi, kedudukan Ijtihad dalam studi hukum Islam dianggap sebagai awal pemikiran keislaman yang didasarkan pada peran akal pikiran manusia, kemudian dalam perjalanannya mampu melahirkan berbagai institusi (mazhab) fiqh, yang sebagiannya masih eksis sampai saat ini⁵.

- 1 Ali Yafie, Kerangka Landasan Pembahaaruan Hukum Islam, LPPI-IIQ JKT & BNI Syari;ah, 52-53
- 2 Taha Jabir al-Alwani, *Source methodology in Islamic Jurisprudence*, edisi 2, Edisi bahasa Inggris oleh Yusuf Talal De Lorenzo dan Anas S Al- Shaikh Ali, Herndon Virginia IIIT, 1416/1994, hlm ix.
- 3 Ali Syami An-Nassyar, *Nasyat Al-Fikr Al-Falsafi Al-Islamy*, Dar Al-Maarif, hlm 55.
- 4 Nadiyah Syarif Al-Umari, *Ijtihad Ar-Rasul*, hlm 171.
- 5 Mustafa Abdul Razik, *Tamhid Li Tarikh Al-Falsafah Al-Islamiyah*, Kairo 1379 H/1959M, hlm 123

B. HAKIKAT IJTIHAD

1. Pengertian Ijtihad

Kata ijtihad berasal dari kata “*al-jahd*” atau “*al-juhd*” yang disebut dalam al-Quran sebanyak tiga kali (QS. An-Nahl: 38; QS. An-Nuur: 53; dan QS. Fathir: 42) semuanya menjelaskan tentang “upaya sungguh-sungguh dalam bersumpah” (*badzl al-wus’i wa at-thaqah wa al-mubalaghah fi al-yamin*)⁶. Dalam kaitan ini, para ahli bahasa menyebutkan bahwa ijtihad berarti “mengerahkan tenaga dan kemampuan atau menanggung dan memikul kesulitan”⁷. Oleh karena itu Al-Taftazani mengatakan: ijtihad dalam konteks bahasa mengandung arti upaya keras yang berkonotasi adanya kesulitan⁸.

Menurut para Ulama Ushul Fiqh istilah ijtihad dapat dilihat dari dua sisi; pertama: ijtihad sebagai perbuatan mujtahid, dengan pengertian ini ijtihad indetik dengan kata “*badzl*” atau “*istifragh*” (baca: *badzl al-wus’i* (mencurahkan kemampuan) dan *istifragh al-wus’i* (mencurahkan segala kemampuan)), sehingga mereka menganggap ijtihad merupakan upaya sungguh-sungguh yang dilakukan untuk mempeoleh hukum syara’. Pandangan ini dipelopori oleh mayoritas Ulama Ushul Fiqh, diantaranya: Al-Amidi⁹, Al-Ghazali¹⁰, Al-Syairazi¹¹, Ibn Qudamah¹², Al-Bazdawi¹³; kedua: ijtihad merupakan sifat mujtahid. Pandangan ini mengidentikkan ijtihad dengan “*malikah*” (kompetensi), yaitu kemampuan yang dimiliki untuk

6 Nadiyah Syarif Al-Umari, *Ijtihad al-Rasul*, Muassasah Al-Risalah, Bairut 1987, hlm21

7 Lihat: Al-Zubaidi, *Al-Qamus Al-Muhiith*, Vol 1, hlm 387; Ibn Manzhur: *Lisan Al-Arab*, Vol. 1 hlm 521

8 Al-Taftazani, Sa’duddin, *Hasyiah Al-Sa’d Al-Taftazani*, Vol2, hlm 289

9 Al-Amidi, *Al-Ihkam fi Ushul Al-Ahkam*, Vol 4, hlm 169

10 Al-Ghazali, *Al-Mustashfa*, hlm 342

11 Asy-Syairazi, *Al-Luma’ Fi Ushul Fiqh*, hlm 129

12 Ibn Qudamah, *Raudhah Al-Nazhir*, hlm 276

13 Al-Bukhari, *Kasyf Al-Asrar, Syarah Al-Bazdawi*, Vol 4 hlm 20

beristinbath hukum dari dalil syara'¹⁴. Pandangan ini banyak dipelopori oleh kelompok Syiah dan beberapa penulis modern¹⁵.

Jadi Ijtihad secara terminologi menurut Al-Amidi: adalah mencurahkan segala kemampuan untuk mencari hukum syara' yang bersifat zhanni, sampai merasa dirinya tidak mampu untuk mencari tambahan kemampuannya lagi¹⁶.

Pada definisi di atas, Al-Amidi menjadikan "perasaan kurang mampu untuk mencari tambahan kemampuan" menjadi bagian dalam definisi ijtihad, sementara Imam Al-Ghazali dalam kitabnya "Al-Mustashfa" menjadikan batasan tersebut sebagai bagian dari definisi ijtihad at-tām (ijtihad sempurna). Al-Ghazali mengatakan: Ijtihad sempurna adalah mencurahkan segala kemampuan untuk mencari hukum syara' sampai merasa dirinya tidak mampu lagi untuk melakukannya¹⁷.

Sebenarnya pemahaman di atas telah tergambar dalam dialog Rasulullah saw dengan Muaz bin Jabal ketika akan diutus ke Yaman, ketika itu Muaz ditanya Rasulullah tentang bagaimana ia akan menetapkan hukum mengenai hal-hal yang tidak terdapat dalam al-Quran dan Sunnah, Muaz mengatakan: (... *aku berijtihad dengan pendapatku, tapi aku tidak lengah*) (lihat: HR. Ahmad no. 22060).

Berkaitan dengan pentingnya berijtihad, Imam Syafi'i pernah mengatakan bahwa seseorang tidak boleh mengatakan "tidak tahu" dalam suatu permasalahan sebelum ia berusaha dengan sungguh-sungguh untuk meneliti dan tidak mendapatkan hukumnya¹⁸.

14 Al-Hakim, Muhammad Taqy, *Al-Ushul Al-'Ammah li Al-Fiqh Al-Muqarin*, hlm 562

15 Ibid

16 Al-Amidi, *Al-Ihkam fi Ushul Al-Ahkam*, Vol 4, hlm 169

17 Al-Ghazali, *Al-Mustashfa*, hlm 342

18 Lihat As-Suyuthi, *Ar-Radd 'ala man akhlada ila al-ardh*

2. Motivasi berijtihad

Berangkat dari posisi al-Quran sebagai sumber dari segala sumber hukum Islam, maka al-Quran menjadi penjelas terhadap segala sesuatu (tersurat ataupun tersirat), sebagai petunjuk, sebagai rahmat dan juga sebagai pembawa kabar gemira (QS. An-Nahl: 89), maka semestinya umat Islam tidak henti-hentinya melakukan kajian terhadap kandungan al-Quran tersebut. Rasulullah dengan tegas memberi motivasi kepada setiap muslim -yang memiliki kompetensi tertentu- untuk selalu melakukan kajian dan penelitian dengan memberikan gambaran adanya *award* yang mungkin saja tidak didapatkan pada ajaran agama manapun di dunia ini. Rasulullah bersabda bahwa barangsiapa yang melakukan ijtihad dengan mencurahkan segala upayanya untuk menemukan kebenaran; maka jika usahanya benar akan mendapat dua pahala, dan jika salah akan mendapatkan satu (HR. Bukhari no. 6919 dan Muslim no. 1716).

Hadis tersebut di atas, seakan-akan menyatakan bahwa ijtihad dibuka selebar-lebarnya bagi umat Islam yang memiliki kompetensi untuk berijtihad, sekalipun masih ada pihak tertentu yang beranggapan bahwa pintu ijtihad telah ditutup. Namun secara tegas hadis di atas memotivasi setiap ilmuwan Islam untuk berijtihad dengan janji pahala berlipat ganda bagi yang benar dan satu pahala bagi yang salah.

Secara logika, mestinya yang mendapat *award* hanya orang yang benar dan yang salah tetap berdosa, atau paling tidak, tidak mendapat apa-apa karena dimaafkan, sebab “benar” padanannya adalah “pahala” dan “salah” padanannya adalah “dosa”. Namun tidak demikian halnya dengan ijtihad. Barang siapa melakukan ijtihad akan mendapatkan pahala, sama halnya benar atau salah, ini tentu sebagai puncak penghargaan

dan rahmat bagi yang orang memiliki keahlian¹⁹.

Selain itu, Rasulullah juga mengajarkan kepada umatnya bagaimana melakukan ijtihad dan hal itu langsung dipraktekkan ditengah-tengah sahabatnya. Ternyata beliau juga tidak selamanya benar, beliau pernah salah dan mengakui kesalahan itu, dengan mengatakan dalam HR. Muslim, no. 2363: (*anda lebih tahu tentang urusan keduniaanmu*)²⁰.

3. Kualifikasi dalam berijtihad

Apabila Ijtihad dibutuhkan di setiap zaman, maka sekarang ini kita lebih butuh lagi dengan Ijtihad itu, khususnya bila dibandingkan dengan zaman-zaman sebelumnya, karena situasi dan kondisi manusia semakin kompleks dan berkembang pesat seiring dengan perkembangan keilmuan dan teknologi yang memunculkan revolusi industri secara besar-besaran. Dengan demikian, Ijtihad semakin menjadi kebutuhan umat Islam di zaman sekarang ini, sekalipun sejak dulu ijtihad merupakan wajib kifai bagi umat Islam.

Menurut Yusuf Al-Qardhawi, semestinya tidak ada alasan lagi untuk tidak berijtihad saat ini, karena syarat-syarat mujtahid yang telah ditetapkan para ulama sebelumnya tidaklah terlalu sulit untuk dicapai saat ini, khususnya jika ijtihad itu dilakukan secara jama'i²¹. Lebih jauh lagi Al-Hajawi Al-Fasi menggambarkan bahwa Ijtihad sekarang ini (abad ke-14) jauh lebih mudah jika dibandingkan dengan abad-abad sebelumnya. Saat ini sarana keilmuan dan komunikasi sudah semakin canggih, sehingga apa yang dulu sulit, sekarang ini sudah menjadi mudah²².

19 Ar-Raisuni, *Ijtihad (An-Nash; Al-Waqi'; Al-Mashaah)*, Bairut, (1420 H/2000 M, Dar Al-Fikr, hm 12

20 Lihat Al-Umari, Nadiyah, *Ijtihad Ar-Rasul*, 1987, hlm 83

21 Yusuf Al-Qardhawi, *Ijtihad Dalam Syariat Islam*, (terj. Achmad Sathori), Bulab Bintang. 1987, hlm 142

22 Al-Hajawi Al-Fasi, *Al-Fikr Al-Sami fi Tarikh Al-Fiqh Al-Islami*, Bairut (1416H/1995), Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, Vol. II, hlm 439-441

Berkaitan dengan hal di atas, Sano Koutoub Mustafa menawarkan perangkat-perangkat yang mutlak harus dimiliki oleh seorang mujtahid dalam kitabnya *“Adawat An-Nazhr Al-Ijtihad Al-Mansyud Fi Dhau’ Al-Waqi’ Al-Mu’ashir* dan mengatakan bahwa seorang mujtahid harus memenuhi beberapa kualifikasi sebagai berikut: (1) Memahami bahasa wahyu (Al-Quran dan Sunnah); (2) mengetahui ilmu Hadis; (3) mengetahui ilmu Ushul Fiqh; (4) mengetahui ilmu Maqashid; (5) mengetahui ilmu khilaf, dan (6) mengetahui ilmu sosial kemasyarakatan²³.

Kualifikasi yang ditawarkan Sano tidaklah berbeda secara signifikan dengan syarat mujtahid yang disepakati oleh ulama-ulama sebelumnya. Namun tesis Sano didasarkan pada tiga hal pokok: pertama: teks wahyu (*an-nushus asy-syar’iyah*) merupakan dasar (sumber) dalam melaksanakan Ijtihad, sehingga perlu dipahami bahasa yang digunakan oleh sumber tersebut; kedua: perlu adanya autentikasi teks (Al-Quran dan Sunnah); dan ketiga: perlu adanya sarana untuk terwujudnya tujuan ijtihad, sehingga kehendak nash dapat bersentuhan langsung dengan masalah kehidupan manusia, baik dalam konteks politik, ekonomi atau pun sosial budaya²⁴.

C. QAWAID USHULIYAH SEBAGAI METODE IJTIHAD

Keberadaan ilmu Ushul Fiqh tidak berbeda dengan ilmu-ilmu keislaman lainnya seperti ilmu kalam, ilmu nahwu, balaghah dan ilmu tafsir, yaitu merupakan bidang ilmu yang berlandaskan penalaran bayani²⁵, yang menjadikan teks (nash al-Quran dan

23 Sano Koutoub Mustafa, *Adawat An-Nazhr Al-Ijtihad Al-Mansyud*, Damaskus (1421H/2000M, Dar Al-Fikr, hlm 98-130

24 Ibid, hlm 95-97

25 Muhammad Abid Al-Jabiri, *Bunyah Al-’Aql Al-’Arabi*, (Dirasah Tahliiyah Naqdiyah Li Nuzum al-Ma’rifah fi Ats-Tsaqafah Al-Arabiyyah, Bairut, Markaz Dirasat All-Wihdah Al-Arabiyyah, 1990, hlm 55-56

Sunnah) sebagai sumber untuk mendapat pengetahuan. Karena itu, secara epistemologis kajian utama dalam ilmu Ushul Fiqh adalah petunjuk (*dilalah*) yang ada dalam teks wahyu tersebut, baik petunjuk secara tekstual (*dilalah an-nash*) yang membahas relasi antara lafadz dan makna, ataupun petunjuk yang ada dibalik teks (*dilalah ma'qul an-nash*) yang membahas relasi antara *al-ashl* (sumber asal teks) dan *al-far'* (masalah baru yang belum tercantum dalam teks (*nash*), yang didasarkan adanya kesamaan *illat* (sifat *causa legis*).

Metode kajian di atas dalam ilmu Ushul Fiqh klasik disebut dengan istilah "*thuruq al-istinbath*" (metode penyimpulan hukum Islam dari sumbernya). Dalam metode tersebut, ada dua pendekatan yang ditawarkan oleh ahli Ushul Fiqh, yaitu:

Pertama: pendekatan bahasa atau dikenal dengan "*al-qawaid al-lughawiyah*" yaitu pendekatan kepada sumber teks (*nash* al-Quran dan Sunnah) dari sisi kebahasaan. Pembahasan dari pendekatan ini mencakup antara lain: *al-haqiqah* dan *al-majazi*; *al-amr* dan *an-nahy*; *al-'am* dan *al-khash*; *al-mujmal* dan *al-mubayan*; *al-muthlaq* dan *al-muqayyad*; *an-nash* dan *azh-zhahir*, dan *al-manthuq* dan *al-mafhum*. Fokus kajian dari pendekatan bahasa ini adalah relasi antara lafadz dan makna ditinjau dari beberapa segi sesuai dengan ketentuan atau kaidah-kaidah yang ada dalam bahasa Arab.

Kedua: pendekatan makna atau pendekatan nalar, yang disebut juga dengan istilah "*al-qawa'id asy-syar'iyah*". Kaidah ini dioprasionalisasikan melalui metode *al-qiyas*; *al-mashlahah al-mursalah*; *al-istihsan*; dan *sad adz-dzari'ah*.

Muhammad Ma'ruf Ad-Dawalibi (peneliti Ushul Fiqh Kontemporer) mencoba menyimpulkan kedua pendekatan di atas, selanjutnya menawarkan tiga bentuk Ijtihad Kontemporer, yaitu: Ijtihad Bayani; Qiyasi dan Istislahi.

a. **Ijtihad Bayani.**

Kata al-Bayan oleh Imam Asy-Safi'i digunakan dalam kitabnya "Ar-Risalah" pada Bab Pertama. Disebutkan bahwa yang dimaksud dengan Al-Bayan adalah ungkapan yang mencakup berbagai macam arti tapi dengan dasar pengertian yang sama, meskipun cabangnya bisa sangat berbeda²⁶.

Menurut Imam Syafi'i: keseluruhan ungkapan Al-Quran yang diturunkan oleh Allah merupakan petunjuk bagi manusia agar mengabdikan kepada-Nya. Untuk hal itu, Allah menetapkan beberapa kategori: (1) berupa al-bayan (petunjuk) yang dinyatakan secara tekstual (nash) seperti kewajiban-kewajiban manusia sebagai hamba Allah untuk melaksanakan ibadah shalat, puasa zakat dan haji. Demikian juga ungkapan yang mengandung pelarangan yang harus dihindari seperti berzina, mabuk-mabukan, makan babi, darah dsb; (2) berupa al-bayan (ungkapan) yang pelaksanaannya diserahkan kepada tuntunan As-Sunnah, seperti jumlah rakaat shalat, nisbah zakat dan waktu pelaksanaannya dsb. (3) berupa al-bayan (ungkapan) yang dikemukakan oleh Rasulullah saw tanpa menyebutkan status hukumnya pada Al-Quran, seperti Sabdanya: HR. Bukhari: *(siapa yang patuh kepadaku (Nabi) berarti patuh pula pada Allah...)*; dan (4) berupa al-bayan (ungkapan) yang berupa hukum yang harus dicari oleh makhluk-Nya dengan berijtihad²⁷.

Jadi berdasarkan dengan pemahaman di atas, dapat dikatakan bahwa yang dimaksud dengan Ijtihad Bayani adalah upaya seorang mujtahid untuk memahami kandungan nash (teks Al-Quran dan Sunnah) dan memberikan penjelasan-penjelasan mengenai kandungannya, maknanya dan hukum yang terkandung di dalamnya.

26 Imam Asy-Syafi'i, *Ar-Risalah*, (terj. Ahmadi Thoha), Jakarta, 1986, Pustaka Firdaus, hlm 13

27 Ibid, hlm 13-14

Jika dicermati karya-karya Ushul Fiqh klasik, sebenarnya para ulama Ushul telah menggunakan istilah “*al-bayan*” ini; Kelompok Syafi’iyah menganggapnya sebagai keterangan global tentang landasan Ushul Fiqh dalam beristinbat (*ushul al-istinbath*); Kelompok Hanafiyah menganggap bahwa *al-bayan* terfokus pada bayan nash al-Quran yang perlu mendapatkan penjelasan karena *zhanni dilalah-nya*, seperti lafadz mujmal, masih memerlukan lafadz mufashal. Demikian juga halnya dengan fungsi bayan pada nash Sunnah yang masih memerlukan penjelasan lebih lanjut. Jadi nash Al-Quran dan Sunnah senantiasa memerlukan ijtihad untuk memahami kandungan makna lafadz dan kandungan hukumnya²⁸. Sebenarnya pembahasan ini telah menjadi materi kajian ulama Ushul Fiqh klasik, mereka menyebutnya “*thuruq al-istinbath*” (metode beristinbat hukum).

Metode Bayani jika disandingkan dengan kaidah-kaidah Ushul Fiqh (*al-qawaid al-ushuliyah* atau *qawaid al-istinbath*) cakupan bahasannya yang berkaitan dengan “lafadz” meliputi²⁹:

- a. Lafadz jika ditinjau dari kandungan artinya, meliputi: *khas* dan *‘ām*; *musytarak* dan *muawwal*;
- b. Lafadz jika ditinjau dari penggunaannya, meliputi: *hakiki* dan *majazi*; *sharih* dan *kinayah*;
- c. Lafadz yang jelas maknanya, meliputi: *zhahir*; *nash*; *muhkam* dan *mufassar*; Dalam hal ini tidak memerlukan ijtihad bayani;
- d. Lafadz yang memiliki makna tersembunyi (tidak jelas), meliputi; *khafiy* (tersembunyi); *musykil* (sulit pemahamannya); *mujmal* (global); dan *mutasyabih* (mengandung kejumbuhan makna).

28 Abdul Aziz Al-Bukhari, *Kasf Al-Asrar, Syarah Ushul Al-Bazdawi*, vol I, hlm 26

29 Ad-Dawalibi, *Al-Madkhal ila Ilm Al-Ushul, Dar Al-‘Ilm Li Al-Malayin*, hlm 426

Adapun jika pembahasan lafadznya berkaitan dengan *dilalah* (penunjukkan) atas hukum, maka meliputi³⁰:

- a. *'Ibarah an-nash (dilalah 'ibarah)* yaitu makna yang dapat dipahami dari apa yang tersurat, baik secara *nasshi* (tekstual) atau *zhahir*. (QS. An-Nisa: 3): yaitu boleh menikah lebih dari satu perempuan, seperti yang dipahami secara tersurat dari *nash* tersebut.
- b. *Isyarah an-nash (dilalah isyarah)* yaitu makna yang dapat dipahami dari isyarahnya (secara tersirat). (QS. Al-Baqarah: 232): kata "*al-maulud lahu*" menjadi pengganti kata *al-ab* (bapak).
- c. *Dilalah an-nash (mafhum murwafaqah)* yaitu pengertian secara implisit tentang suatu hukum lain yang dipahami dari *nash* secara eksplisit. (QS. Al-Isra: 24) larangan untuk mengatakan *Uf (Ah)*, memberi pemahaman secara implisit adanya larang memukul atau apapun yang dapat menyakiti kedua orang tua.
- d. *Dilalah al-iqtidha'* yaitu penunjukkan lafadz terhadap sesuatu, dimana penegertian lafadz tersebut menjadi tidak logis kecuali dengan adanya sesuatu tersebut. (QS. Al-Baqarah: 178) jika keluarga yang dibunuh telah memaafkan, hendaknya diikuti dengan sikap baik kepada orang yang diberi maaf. Karena konsekwensi logis dari sikap memaafkan tersebut, adanya imbalan harta yang diharapkan dari pihak yang memaafkan.

2. Ijtihad Qiyasi

Qiyas secara harfiyah dapat berarti pengukuran dan penyamaan³¹. Menurut istilah kebanyakan Ahli Ushul Fiqh Qiyas adalah pengelompokan kasus baru yang belum ada

30 Ibid, hlm 428-429

31 Ibn Manzbur, *Lisan Al-Arab*, Vol. 6, hlm 186; Al-Amidi, *Al-Ihkam Fi Ushul Ahkam*, Vol. 3, hlm 167

ketentuan hukumnya di dalam teks (Al-Quran dan Sunnah) ke dalam kategori kasus yang sudah ada ketentuan hukumnya berdasarkan persamaan illat (sifat *causa legis*) antara kedua kasus dimaksud³².

Dari penegertian di atas, dapat dipahami bahwa qiyas merupakan upaya mengembalikan ketentuan hukum yang ada pada suatu kasus baru kepada sumber aslinya (Al-Quran dan Sunnah) sebab suatu hukum yang ada dalam nash tersebut kadang disebutkan secara tersurat dan kadang juga bersifat implisit-analogik³³. Imam Syafi'i menyamakan antara Qiyas dan ijtihad, dikatakan: setiap peristiwa pasti ada ketentuan hukumnya dan wajib dilaksanakan, dan jika tidak ada ketentuan hukumnya yang pasti maka harus dicari melalui pendekatan yang sah, yaitu dengan "ijtihad" dan ijtihad itu adalah Qiyas³⁴.

Untuk sahnya dilakukan Qiyas, harus terpenuhi empat hal yang menjadi rukunnya: (1) adanya kasus pokok (*al-ashl*) yaitu kasus yang disebutkan dalam Al-Quran dan Sunnah; (2) adanya ketentuan hukum kasus pokok (*hukm al-ashl*); (3) adanya kasus cabang atau baru (*far'*) yaitu kasus baru yang belum ada ketentuan hukumnya; dan (4) adanya illat (*causa legis*) bersama yaitu alasan hukum yang sama antara kedua kasus tersebut³⁵.

Dalam kajian metodologi qiyasi, ulama Ushul Fiqh menetapkan tiga istilah yang sangat populer dalam proses penta'lilan hukum, yaitu: (1) *Tahqiq Al-Manath* (Investigasi Illat) yaitu mengerahkan kemampuan untuk menentukan subtansi obyek (illat) setelah status hukumnya sendiri sudah diperoleh dari dalilnya yang sah; (2) *Takhrij Al-Manat* (Eksplorasi Illat) yaitu mengerahkan kemampuan untuk mengeluarkan illat yang

32 Al-Gazali, *Al-Mankhul*, hlm 324; dan Al-Amidi, *Al-Ihkam fi Ushul Al-Ahkam*, Vol III, hlm 209.

33 Abu Zahra, *Ushul Fiqh* (terj. Saefullah Ma'shum), Pustaka Firdaus, hlm336.

34 Imam Syafi'i, *Ar-Risalah*, hlm 227

35 Badran Abu Al-Ainein Badran, *Ushul Fiqh Al-Islami*, Alexandria University Press, hlm 153

belum menjadi ketetapan melalui proses penelitian (*as-sabr wa at-taqsim*); dan (3) *Tanqih Al-Manath* (Investasi Illat) yaitu menginvestasi beberapa hal yang mungkin menjadi kata kunci atau illat suatu ketetapan hukum³⁶.

b. Ijtihad Istishlahi

Menurut Abdul Wahab Khallaf ada dua istilah yang biasa digunakan oleh ulama Ushul Fiqh yaitu: *Al-Istishlah* yang dipelopori oleh ulama dari kalangan Hanabilah dan *Al-Mashlahah Al-Mursalah* dari kalangan Malikiyah³⁷. Secara semantik “masalahah” berarti manfaat atau kebaikan, sedangkan kata mursalah berarti “netral” atau bebas dari keterangan yang menunjukkan boleh atau tidak bolehnya dilakukan.

Maslahah Mursalah adalah segala kepentingan yang bermanfaat dan baik dan tidak ada ketentuan nash (al-Quran atau Sunnah) yang mendukung atau melarangnya³⁸.

Pada prinsipnya, mashlahah dapat mencakup semua persoalan yang berkaitan dengan kepentingan manusia, baik hal yang primer (*dlaruriyat*); sekunder (*hajiyat*) dan tertier (*tahsiniyat*).

Para Ulama Ushul Fiqh membagi Mashlahah menjadi: (1) *Mashlah mu'tabarah*: kepentingan yang baik yang mendapat penegasan secara langsung dari al-Quran dan Sunnah; (2) *Mashlahah mulghah*: kepentingan (yang menurut anggapan kita) baik, namun mendapat pelarangan dari nash secara langsung, dan; (3) *Mashlahah mursalah*: kepentingan yang baik yang tidak mendapat larangan atau penegasan dari nash³⁹.

36 Ibid, hlm 184-186

37 Abdul Wahab Khallaf, *Mashadir At-Tasyri' Al-Islami Ffima La Nassha Fihi*, Bairut 1986, Dar Al-Qalam, hlm 86

38 Imam Al-Ghazali, *Al-Mustashfa Fi 'Ilm Al-Ushul*, Bairut 1413H, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, hlm 174.

39 Mustafa Deib Al-Bugha, *Atsar Al-Adillah Al-Mukhtalaf Fiha Fi Al-Fiqh Al-Islami*, Damaskus, 1413H/1993, Dar Al-Qalam, hlm 32-34 .

Berdasarkan hal tersebut di atas, dapat dikatakan bahwa wilayah yang menjadi jangkauan Masalahah dapat dibedakan dari dua hal: (1) persoalan-persoalan yang telah mendapat ketetapan hukum tidak lagi menjadi wilayah kajian *Maslahah Mursalah*, dan (2) persoalan-persoalan yang belum mendapat ketetapan hukum, ini menjadi obyek kajian *Maslahah Mursalah*.

Untuk menjadikan *Maslahah Mursalah* sebagai bagian dari metode Ijtihad agar terwujud konsistensi masalahah terhadap nash, maka perlu⁴⁰:

- 1) Nash sebagai tolok ukur masalahah; posisi nash sebagai tolok ukur masalahah melahirkan keyakinan besar bahwa di dalam nash itu terdapat keadilan dan akan selalu menjadi rahmat bagi umat manusia (QS. Al-Anbiya: 107), maka nash akan selalu diposisikan sebagai tolok ukur masalahah. karena; dapat diketahui bahwa di sana ada *masalahah mu'tabarah* (mendapat penegasan syara'); dapat dibedakan antara *masalahah* (manfaat) dan *mafsadah* (kerusakan); dapat dibedakan antara masalahah al-'ulya dengan sekedar kepentingan duniawi saja, bahkan; dapat pula dibedakan antara kerusakan yang menimbulkan bahaya dengan kerusakan biasa;
- 2) Tafsir secara *maslahi* terhadap nash; Tafsir maslahi dimaksudkan agar kajian dan penelitian yang dilakukan untuk menemukan "tujuan-tujuan nash" yang terkandung dibalik ketentuannya, karena seperti penegasan Asy-syathibi bahwa Allah menetapkan ketentuan agama Islam untuk kemaslahatan umat manusia, baik itu di dunia ataupun di akhirat nanti⁴¹, dengan "penafsiran maslahi" ini memungkinkan untuk menghilangkan anggapan

40 Ar-Raisuni, Al-Ijtihad, An-Nas, Al-Waqi; Al-Mashlahah, hlm 50-55

41 Asy-Syathibi, *Al-Muwafaqat*, Bairut, Dar Al-Ma'rifah, Vol II, hlm 6.

sementara orang bahwa ada benturan antara masalah dan nash; dan

- 3) Aplikasi secara *maslahi*, yaitu dalam mengaplikasikan ketentuan nash selalu didasarkan kepada *maqashid syar'iah* yang menjunjung tinggi kepentingan bersama, sehingga terjadi keterikatan antara nash dan realita.

Dengan demikian, untuk terwujudnya dialogis antara nash, ijtihad dan realita, berikut perangkat-perangkat metodologis yang ditawarkan para Ahli Ushul:

- a. *Tahqiq Al-Manath*: seperti telah disebutkan bahwa *tahqiqi al-manath* adalah upaya seorang mujtahid untuk mengidentifikasi dan memverifikasi substansi obyek hukum, guna menghindari terjadinya kesalahan teknis penyesuaian antara satu hukum dengan obyeknya.
- b. *I'tibar Maalat al-Ahkam*: yang dimaksud dengan *i'tibar maalat al-ahkam* adalah mempertimbangkan dan memantau kondisi aplikasi hukum yang telah ditempuh pada perangkat *tahqiq al-manat*. Kalau pada perangkat pertama (*tahqiq al-manat*) menekankan pentingnya seorang mujtahid memahami dan mendalami apa yang sedang terjadi, maka perangkat *i'tibar maalat al-ahkam* adalah mewajibkan untuk memahami dan mempertimbangkan bakal apa yang terjadi (*mutawaqqa'*).
- c. *Muraat at-taghayyurat*: inti perangkat ini adalah merupakan anjuran kepada setiap yang ingin melibatkan diri dalam proses penemuan dan penetapan hukum agar selalu memantau perkembangan dan perubahan yang terjadi dalam dunia realita, karena kebijaksanaan hukum akan dapat berubah berdasarkan perubahan waktu dan tempat⁴².

42 Ibn Al-Qayyim Al-Jauziyah, *I'lam Al-Muwaqqa'in*, Bairut, 1973, Dar Al-Jael, Vol II, hlm 425.

C. PERAN QAWAID FIQHIYAH DALAM BERIJTIHAD

1. Pengertian Qawa'id Fiqhiyyah

Secara bahasa: Kata *Qawa'id Fiqhiyyah* adalah merupakan rangkaian dari dua lafadz, yaitu lafadz *Qawa'id* dan lafadz *Fiqhiyyah*. Hubungan dari kedua lafadz ini, dalam gramatika bahasa (ilmu nahwu) disebut hubungan *shifah-maushuf*, atau *na'at -man'ut*. Lafadz *Qawa'id* adalah bentuk jama' (plural) dari lafadz "Qa'idah" yang menurut bahasa berarti dasar atau asas, seperti lafadz «قواعد البيت» maksudnya «أساس البيت» berartinya: *fondasi rumah*⁴³.

Jadi *Qawa'id Fiqhiyyah* menurut pengertian bahasa adalah: Dasar-dasar yang bertalian dengan masalah-masalah/jenis-jenis hukum (Fiqih).

Secara istilah *Qawaid Fiqhiyah* adalah:

Menurut Al-Jurjani: *Qawa'id Fiqhiyyah* ialah: "*Hukum yang biasa berlaku yang bersesuaian dengan sebagian besar bagiannya*"⁴⁴.

Menurut Tajuddin As-Subki: *Suatu perkara yang kulli yang bersesuaian dengan bagian-bagiannya (juziyat) yang banyak, dapat diketahui hokum-hukumnya dari bagian-bagian tersebut*⁴⁵.

Menurut Musthafa Ahmad Az-Zarqa: *Qa'idah Fiqhiyyah* ialah: "*Pokok-pokok fiqih yang bersifat kulli dalam bentuk teks-teks perundang-undang yang ringkas, yang mencakup hukum-hukum yang disyari'atkan secara umum pada kejadian-kejadian yang termasuk di bawah naungannya*"⁴⁶.

Dari definisi di atas dapat dipahami bahwa kumpulan kaidah-kaidah dalam *Qawaid Fiqhiyah* tidaklah terbentuk

43 Ar-Raghib Al-Ashfahani, *Al-Mufradat Fi Gharib Al-Quran*, Kairo, 1961, Mustafa Al-Halabi, hlm 409

44 Al-Jurjani, *Al-Ta'rifat*, Bairut, 1403 H/1983 M, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, hlm 171

45 Ali Ahmad An-Nadawi, *Al-Qawaid Al-Fiqhiyah*, Damaskus, 1406 H/1986 M, Dar Al-Qalam, hlm 41

46 Mustafa Ahmad Az-Zarqa', *Syarah Al-Qawaid A-Fiqhiyah*, Damaskus, 1409 H/1989 M, Dar Al-Qalam, hlm 34

dan terkumpul dengan sekaligus seperti halnya kitab Undang-Undang Hukum Positif, namun dirumuskan sedikit demi sedikit secara berangsur-angsur, sehingga terkumpul menjadi banyak. Rumusan tersebut adalah hasil pembahasan yang dilakukan oleh para Fuqaha (ahli *takhrij* dan *tarjih*) melalui proses istinbat dari nash (teks) syar'i yang bersifat *kulli* (universal), dasar-dasar Ushul Fiqh dan termasuk proses penta'lilan hukumnya⁴⁷.

2. Perbedaan antara Qawaid Fiqhiyah dengan Qawaid Ushuliyah

Al-Qarafi mengatakan: Di dalam Syariat Islam ada terkandung masalah-masalah *uhuliyah* dan *fur'iyah*. Syariah tersebut dasarnya adalah: (1) Ushul Fiqh yang pembahasannya kaidah-kaidah hukum yang diambil dari penunjukan lafadz atau disebut "*qawaid lughawiyah*" seperti kaidah *al-amr 'ala al-wujub*" (perintah menunjukkan hukum wajib) dan *an-nahyu 'ala at-tahrim* (larangan menunjukkan hukum haram) termasuk bentuk *khassh* dan *'am dsb*; (2) Kaidah Umum Fiqh (*Al-Qawaid Al-Kulliyah Al-Fiqhiyah*) kaidah yang di dalamnya terkandung masalah-masalah *fur'iyah* (hukum-hukum fiqh) yang tidak menjadi bagian pembahasan Ushul Fiqh secara rinci, sekalipun ada kesesuaian pembahasan secara gloal⁴⁸.

Ilmu Fiqh dan Ilmu Ushul Fiqh merupakan dua disiplin ilmu yang berdiri sendiri, keduanya mempunyai ketentuan dan pembahasan secara terpisah, sekalipun di antara keduanya ada keterkaitan satu sama lain⁴⁹.

Perbedaan antara *Qawaid Fiqhiyah* dengan *Qawaid Ushuliyah* adalah sbb⁵⁰:

a. Posisi Ushul Fiqh terhadap Fiqh adalah merupakan

47 Asjmuni, Abdurrachman, *Qaidah-Qaidah Fiqh*, Bulan Bintang, hlm 11

48 Al-Qarafi, Abu Al-Abbas, *Al-Furuq*, Bairut, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, 1418 H/1998M, hlm 2-3

49 An-Nadawi, *Al-Qawaid Al-Fiqhiyah*, hlm 58

50 Ibid, hlm 59

ketentuan dan metodologi. Sementara *Qawaid Fiqhiyah* merupakan pokok Fiqh yang bersifat *kulli* (universal), bagian-bagiannya berkaitan dengan masalah fiqh yang mengatur tentang perbuatan orang mukallaf.

- b. *Qawaid Uhuliyah* merupakan kaidah umum (*kulli*) yang bersesuaian dengan bagian-bagiannya. Sementara *Qawaid Fiqhiyah* pada umumnya terdapat hukum terkandung pada bagian-bagiannya
- c. *Qawaid Uhuliyah* merupakan cara (jalan) untuk beristinbath hukum. Sementara *Qawaid Fiqhiyah* kumpulan hukum yang terkandung di dalamnya.

3. Kepentingan Qawaid Fiqhiyah sebagai Metode Ijtihad

Fiqh Islam merupakan kumpulan dari berbagai macam aturan hidup, yang memberikan ketentuan-ketentuan hukum yang berkaitan dengan persoalan ibadah dan muamalah. Qawaid Fiqhiyah yang mengklasifikasi masalah-masalah furu'iyah menjadi beberapa kelompok, tiap-tiap kelompok itu merupakan kumpulan-kumpulan dari masalah-masalah yang serupa. Peranan Qawaid Fiqhiyah dalam proses ijtihad untuk memudahkan para mujtahid melakukan istinbat hokum karena dapat menggolongkan masalah-masalah yang ada kepada masalah-masalah yang serupa yang serupa di bawah suatu kaidah, yang disebut *ilhaq al-masail bi nazhairih*⁵¹.

Dalam kaitan dengan kedudukan Qawaidah Fiqhiyah dalam berijtihad, Al-Qarafi mengatakan: Qawaid Fiqhiyah menempati posisi penting dalam menentukan hukum fiqh dan besar manfaatnya. Para Fuqaha yang menguasai kaidah ini akan terhindar dari pertentangan dan perbedaan pendapat yang mendalam yang banyak menyita waktunya. Di samping

51 Asjmuni, *Qaidah-Qaidah Fiqh*, hlm 16

berfungsi untuk mengurangi penguasaan terhadap persoalan-persoalan *fur'iyah* karena sudah terkandung dalam kaidah-kaidah tersebut⁵².

Maka jelaslah bahwa *Qawaid Fiqhiyah* mempunyai peran yang penting dan pengaruh yang besar dalam bidang hukum Islam, yang oleh karenanya, para Mujtahid (Fuqaha) dari berbagai mazhab benar-benar mencurahkan perhatiannya dalam hal merumuskan dan mengumpulkan kaidah-kaidah itu, sehingga banyak yang berhasil menyusun kitab yang secara khusus memuat kaidah-kaidah tersebut⁵³. Saat ini, peran *Qawaid Fiqhiyah* akan semakin sangat penting karena dengan cepat dapat membantu para praktisi hukum islam untuk dapat memahami persoalan-persoalan kekinian yang begitu banyak dengan melakukan persesuaian dengan kaidah-kaidah yang sudah ada.

4. Ada lima Kaidah Pokok dalam *Qawaid Fiqhiyah*:

Para Ahli Fiqh sepakat menetapkan lima kaidah pokok yang di dalamnya melahirkan sejumlah banyak kaidah-kaidah lain, yaitu:

- 1) الْأُمُورُ بِمَقَاصِدِهَا (Segala urusan tergantung pada tujuannya⁵⁴).
- 2) الْيَقِينُ لَا يَزَالُ بِالشَّكِّ (Keyakinan tidak dapat dihapus dengan keraguan⁵⁵)
- 3) الْمَشَقَّةُ تَجْلِبُ التَّيْسِيرَ (Kesukaran itu menarik kemudahan⁵⁶).

52 Al-Qarafi, *Al-Furuq*, hlm 6

53 Kitab-kitab *Qawaid Fiqhiyah*, al: Al-Asybah wa An-Nazhair, Ibn Nujaim (Hanafiyah); Al-Asybah wa An-Nazhair, As-Suyuthi (Syafi'iyah); Al-Furuq, Al-Qarafi (Malikiyah); Al-Qawaid, Ibn Rajab (Hanbaliyah), dan beberapa kitab-kitab baru: Syarah Al-Qawaid Al-Fiqhiyah, Az-Zraqa'; Al-Qawaid Al-Fiqhiyah, An-Nadawi, termasuk *Qaidah-Qaidah Fiqh*, Asjmunni Abdurrachman.

54 As-Suyuthi, *Al-Asybah Wa An-Nazhair*, Bairut 1403 H, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, hlm 8

55 Ibid, hlm 50

56 Ibid, hlm 76

- 4) الضَّرُّ يُزَالُ (Kemadlaratan itu harus dihilangkan⁵⁷).
- 5) العَادَةُ مُحْكَمَةٌ (Adat kebiasaan itu dapat ditetapkan sebagai hukum⁵⁸).

D. PENUTUP

Syariat Islam merupakan syariat pamungkas yang membawa petunjuk bagi seluruh umat manusia, Allah memberikan keistimawaan karena syari'ahnya diturunkan kepada umat manusia bersifat umum, abadi meliputi segala bidang kehidupan. Di dalam syariat itu sendiri Allah menciptakan beberapa faktor kelapangan dan keluasan yang memberikan hak dan kesempatan kepada manusia untuk menterjemahkannya melalui proses ijtihad.

Mengingat ijtihad memerlukan suatu kompetensi yang didasarkan pada kualifikasi yang telah disepakati para ulama, maka ijtihad kolektif (jamai) menjadi alternative agar kekuatan dari berbagai instrument keilmuan dapat disatukan untuk menjadi kekuatan, karena persoalan-persoalan yang ada saat ini tidak hanya dapat diidentifikasi oleh ulama (agama) tapi ulama-ulama (non-agama) sangat diperlukan dalam melakukan ijtihad.

Untuk mewujudkan adanya persesuaian antara nash dan realita, maka metodologi Ijtihad yang tepat diterapkan dalam berijtihad adalah metodologi *bayani*, *qiyasi* dan *istislahi*, agar otoritas nash tetap menjadi tolok ukur dalam berijtihad, namun juga mampu memberikan penafsiran kontekstual terhadap masalah-masalah baru yang sesuai dengan kemaslahatan umat manusia serta mampu mengaplikasikan ke duania realita berdasarkan tujuan dari sayara' itu sendiri.

Di samping itu, Qawaid Fiqhiyah juga mempunyai peran yang sangat penting dalam proses istinbat hukum, karena dapat

57 Ibid, hlm 83

58 As-Suyuthi, *Al-Asybah Wa An-Nazhair*, hlm 89

memudahkan proses tersebut dengan melakukan persesuaian antara kaidah-kaidah tersebut dengan metode ijtihad (bayani, qiyasi dan istislahi).

Wallahu A'lam Bi Ash-Shawab

Bibliografi

1. Abdul Razik, Mustafa, *Tamhid Li Tarikh Al-Falsafah Al-Islamiyah*, Cairo, 1379 H/1959M
2. Ad-Dawaliby, Muhammad Ma'ruf, *Al-Madkhal Ila Iim Ushul Fiqh*, Dar Al-Kitab Al-Jadid, 1385H/1965M
3. Al-Amidi, Ali Muhammad, *Al-Ihkam Fi Ushul Al-Ahkam*, Bairut, Dar Al-Kitab Al-Arabi, 1404 H
4. Al-Ashfahani, Ar-Raghib, *Al-Mufradat Fi Gharib Al-Quran*, Kairo, 1961
5. Al-Bukhari, 'Alauddin, *Kasyf Al-Asrar, Syarah Al-Bazdawwi*, Bairut, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, 1418/1997
6. Al-Ghazali, Abu Hamid, *Al-Mustashfa Fi Ushul Fiqh*, Bairut, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, 1413 H
7. Al-Hajawi, Al-Fasi, *Al-Fikr Al-Sami fi Tarikh Al-Fiqh Al-Islami*, Bairut (1416H/1995), Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah
8. Al-Hakim, Muhammad Taqy, *Al-Ushul Al-'Ammah li Al-Fiqh Al-Muqarin*
9. Al-Jabiri, Muhammad Abid, *Bunyah Al-'Aql Al-'Arabi*, (Dirasah Tahliliyah Naqdiyah Li Nuzum al-Ma'rifah fi Ats-Tsaqafah Al-Arabiyah, Bairut, Markaz Dirasat All-Wihdah Al-Arabiyah, 1990
10. Al-Jurjani, *Al-Ta'rifat*, Bairut, 1403 H/1983 M, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah
11. Al-Qarafi, Abu Al-Abbas, *Al-Furuq*, Bairut, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, 1418 H/1998M
12. Al-Qradhawi, Yusuf, *Ijtihad Dalam Syariat Islam*, (terj. Achamd Satori), Bulan Bintang, 1987

13. Al-Umari, Nadiah Syarif, *Ijtihad Ar-Rasul*, Bairut, Muassasah Ar-Risalah, 1987
14. An-Nadawi, Ali Ahmadi, *Al-Qawaid Al-Fiqhiyah*, Damaskus, Dar Al-Qalam
15. An-Nassyar, Ali Syami, *Nasyat Al-Fikr Al-Falsafi Fi Al-Islam*, Cairo, Darul Ma'arif
16. Ar-Raisuni, *Ijtihad (An-Nash; Al-Waqi'; Al-Mashaah)*, Bairut, (1420 H/2000 M, Dar Al-Fikr
17. Asjmoni, Abdurrachman, *Qaidah-Qaidah Fiqh*, Bulan Bintang
18. As-Suyuthi, *Al-Asybah Wa An-Nazhair*, Bairut 1403 H, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah
19. Asy-Syafi'i, *Ar-Risalah*, (terj. Ahmadie Thoha), Jakarta, 1986, Pustaka Firdaus
20. Asy-Syairazi, Abu Ishak, *Al-Luma' Fi ushul Fiqh*, Bairut, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, 1405 H/1985 M
21. Asy-Syathibi, Abu Ishak, *Al-Muwafaqat*, Bairut, Dar Al-Ma'rifah
22. At-Taftatsani, *Hasiah As-Sa'd Al-Taftatsani*, Bairut, Dar Al-Kutub Al-Ilmiyah, 1420 H
23. Az-Zarqa, Mustafa Ahmad, *Syarah Al-Qawaid Al-Fiqhiyah*, Damaskus, Dar Al-Qalam 1409/1989
24. Badran, Abu Al-Ain Badran, *Us hul Fiqh Al-Islami*, Alexanderia University Press
25. Ibn Qudamah, Abu Muhammad, *Raudhat An-Nazhir*, Riyadh, Imam Saud University Press, 1399 H
26. Khallaf, Abdul Wahab, *Mashadir At-Tasyri' Al-Islami Fima La Nassha Fihi*, Bairut 1986, Dar Al-Qalam
27. Mustafa Deib Al-Bugha, *Atsar Al-Adillah Al-Mukhtalaf Fiha Fi Al-Fiqh Al-Islami*, Damaskus, 1413H/1993, Dar Al-Qalam

28. Sano Koutoub Mustafa, *Adawat An-Nazhr Al-Ijtiadi Al-Mansyud*, Damaskus (1421H/2000M, Dar Al-Fikr
29. Taha Jabir al-Alwani, *Source methodology in Islamic Jurisprudence*, edisi 2, Edisi bahasa Inggris oleh Yusuf Talal De Lorenzo dan Anas S Al- Shaikh Ali, Herndon Virginia IIIT, 1416/1994

BAB 10

MEMBANGUN FIQIH KEAGAMAAN KOLEKTIF

H. Muchammad Ichsan

Matakuliah terkait	Pengantar Hukum Islam
Tujuan Pembelajaran	<ol style="list-style-type: none">1. Mahasiswa faham dan mengerti keberadaan organisasi-organisasi Islam yang ada di Indonesia.2. Mahasiswa memahami persamaan dan perbedaan antara organisasi-organisasi Islam tersebut serta sebab-sebab perbedaan.3. Mahasiswa mengerti bahwa perbedaan pendapat itu dibolehkan, dan bahwa yang dilarang adalah perpecahan.4. Mahasiswa mampu berpartisipasi mendorong ke arah keharmonisan dan persatuan organisasi-organisasi Islam di Indonesia.

SUBTEMA:

Artikel ini bisa ditempatkan pada buku Pengantar Hukum Islam pada mata kuliah Pengantar Hukum Islam pada bab terakhir yang berkaitan dengan Implementasi Hukum Islam di Indonesia dengan subtema: Harmonisasi organisasi Islam di Indonesia.

PENDAHULUAN

Islam adalah agama mayoritas penduduk Indonesia. Ini adalah kurnia Allah yang tidak terhingga dan merupakan hasil kerja dakwah yang dilakukan para dai zaman dahulu yang terdiri dari para wali, ulama, umara dan rakyat jelata. Mereka semua berhasil mengislamkan mayoritas penduduk Indonesia yang sebelum kedatangan Islam beragama Hindu, Budha, animisme, dinamisme dan ada juga yang atheis.

Dari dulu hingga kini, Islam di Indonesia didakwahkan dan ditopang oleh banyak organisasi atau kelompok masyarakat. Hal ini karena kerja-kerja dakwah akan lebih baik dan lebih produktif bila dikerjakan secara berjama'ah dibanding dilakukan secara individual. Lagi pula, beban dakwah tidak mungkin ditanggung oleh individu sekuat apapun dia, karena beban dakwah itu berat dan banyak, dan daerah yang seharusnya dirambah oleh para dai mencakup seluruh wilayah Indonesia yang sangat luas.

Kelompok atau organisasi Islam yang menopang Islam di Indonesia --dan khususnya yang berada di Daerah Istimewa Yogyakarta-- antara lain ialah Majelis Ulama Indonesia (MUI), Muhammadiyah, Nahdlatul Ulama (NU), Hizbu Tahrir Indonesia (HTI), Partai Keadilan Sejahtera (PKS), Majelis Tafsir al-Quran (MTA), Salafi, Ahmadiyah, Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), Lembaga Dakwah Islam Indonesia (LDII) dan Tabligh.

Semua kelompok atau organisasi Islam di atas, mempunyai keistimewaan dan sekaligus perbedaan masing-masing. Meskipun berbeda dalam banyak hal, mereka mempunyai tujuan sama yaitu ingin menjunjung tinggi dan memperjuangkan agama Islam dan kaum Muslimin di Indonesia. Perbedaan di antara kelompok-kelompok Islam tersebut sangat rasional karena masing-masing mempunyai latar belakang sejarah berdirinya yang berbeda satu sama lain. Selain itu, corak pemikiran yang dominan dalam suatu kelompok serta metode pendidikan yang diajarkan juga menjadi sebab perbedaan dengan kelompok lainnya. Lagi pula, tingkat pemahaman tokoh-tokoh di sebalik kelompok-kelompok tersebut terhadap teks-teks keagamaan juga bervariasi sehingga menimbulkan perbedaan dari segi cara dakwah dan bidang dakwah.

Oleh karena itu tidak heran jika kelompok-kelompok di atas ada yang berusaha mendakwahkan Islam di tengah-tengah masyarakat melalui bidang politik seperti PKS. Ada yang menawarkan Islam

kepada masyarakat melalui bidang tabligh, pendidikan, kesehatan dan sosial seperti Muhammadiyah. Ada yang mendukung Islam melalui pendidikan berbasis pesantren seperti NU. Dan ada pula yang menopang Islam dalam bidang dakwah dari masjid ke masjid dan dari rumah ke rumah seperti jama'ah Tabligh. Demikian seterusnya.

Perbedaan-perbedaan ini seharusnya saling melengkapi bukan saling merendahkan, dan saling mendukung bukan saling menjatuhkan. Akan tetapi realita menunjukkan bahwa terjadi beberapa gesekan dan konflik antara kelompok-kelompok Islam itu sendiri. Di Daerah Istimewa Yogyakarta umpamanya, pernah terjadi konflik antara Muhammadiyah dan PKS dalam masalah perebutan masjid, antara NU, Muhammadiyah dan Salafi dalam masalah tata cara peribadahan, dan antara Ahmadiyah dan kelompok-kelompok Islam lainnya dalam masalah akidah dan kitab suci mereka.

Surwandono, dalam kajiannya mendapati beberapa konflik keagamaan di Daerah Istimewa Yogyakarta, baik antara sesama kelompok Islam, maupun antara kelompok Islam dan kelompok lainnya, mulai tahun 2008 hingga 2014. Hasil kajiannya antara lain terdapat di dalam tabel berikut:

Peristiwa Konflik Sosial Keagamaan di Yogyakarta dari 2008-2014¹

No	Peristiwa Konflik	Pihak Yang Berkonflik	Tahun
1	Konflik elit antara Muhammadiyah dan Kelompok Tarbiyah (pengajian PKS) di Piyungan	Muhammadiyah tingkat cabang (kecamatan) dan kelompok pengajian Tarbiyah	2008
2	Penolakan pembangunan Gereja di Jagalan Berbah Sleman, di Tirrenggo Bantul, Tirta Rajayu Galur Kulon Progo	Kelompok Kristen dan Masyarakat Islam	2013

1 Sumber: Surwandono. 2014. *Penyusunan Software Deteksi Dini Konflik Sebagai Piranti dan Dokumentasi Pencegahan Konflik Horizontal di Indonesia*, (Riset Unggulan Perguruan Tinggi, DIKTI).

No	Peristiwa Konflik	Pihak Yang Berkonflik	Tahun
3	Penyegelan kantor Jemaah Ahmadiyah	Front Umat Islam (FUI) dan JAI (Jamaah Ahmadiyah Indonesia)	2011
4	Penggrebekan diskusi Irshad Manji di LKIS Banguntapan	Kelompok Islam liberal dan Majelis Mujahidin Indonesia	Mei 2012
5	Penyerangan LP Cebongan oleh kelompok Kopassus	Pemuda Nusa Tenggara Timur di Jogja dan kelompok Kopassus	2013
6	Penyerangan dan pembubaran pengajian Raudhatul Jannah Kasihan Bantul	Front Jihad Islam dan kelompok pengajian Raudhatul Jannah	2013
7	Penolakan peribadatan Kristen Jawa di Paliyan Gunung Kidul	Front Umat Islam dan masyarakat Kristen Jawa	2014
8	Penyerangan dan Pengrusakan rumah untuk peribadatan di Ngaglik Sleman	Kelompok Kristen dan kelompok keagamaan Islam	2014
9	Penyerangan dan pengrusakan Gereja di Panggukan Sleman	Kristen dan kelompok agama yang tidak mau mengidentifikasi diri (hanya bergamis)	Juni 2014

Oleh karena kompetisi kurang sehat dan bahkan konflik di antara kelompok atau organisasi Islam sering muncul dan tenggelam, maka diperlukan prinsip-prinsip yang bisa menyatukan keseluruhan kelompok tersebut, sehingga ke depan pemicu konflik bisa diredam dan akibat buruk dari konflik tersebut bisa dihindari, dan apabila benar-benar terjadi konflik, maka hal itu tidak sampai berlarut-larut, meluas dan memecah belah persatuan dan kesatuan umat Islam.

PRINSIP PEMERSATU

Berikut ini dipaparkan prinsip-prinsip pemersatu yang disarikan dari inti ajaran Islam dan dipetik dari pengalaman para

tokoh dan pejuang Islam.

1. Selalu melakukan tabayyun.

Era kita sekarang ini disebut era informasi. Artinya, dengan kecanggihan IT (Information Technology) atau teknologi informasi semua informasi dapat diakses dengan super cepat. Dalam hitungan detik dan bahkan dalam waktu yang sama, informasi atau berita dari belahan bumi yang sangat jauh dapat diakses dan diketahui di belahan bumi lainnya.

Hanya saja informasi atau berita itu ada yang benar dan ada pula yang salah atau palsu. Di sinilah letak pentingnya tabayyun. Tabayyun ialah verifikasi dan klarifikasi terhadap semua informasi dan kabar yang diperoleh. Maksudnya, semua informasi dan kabar harus diverifikasi atau diperiksa dengan teliti agar supaya dapat dipastikan dahulu benar atau salahnya sebelum suatu tindakan diambil.

Apabila tabayyun tidak dilakukan, dikhawatirkan sikap atau tindakan salah akan diambil sehingga menimbulkan dampak tidak baik terhadap orang atau kelompok lain. Permusuhan dan perpecahan antara sesama kelompok atau organisasi Islam sangat mungkin terjadi jika tabayyun tidak dilakukan terhadap semua berita atau informasi yang datang. Tidak jarang suatu berita bohong sengaja dibuat oleh orang-orang yang tidak suka untuk mengadu domba sesama kelompok atau organisasi Islam.

Oleh karena itu, tidak heran jika Allah memperingatkan umat Islam agar melakukan tabayyun tatkala menerima informasi apa pun, apagi jika informasi tersebut datangnya dari orang-orang yang tidak bertanggung jawab. Allah berfirman:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا
بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ

“Hai orang-orang yang beriman, jika datang kepadamu orang fasik membawa suatu berita, maka periksalah dengan teliti agar kamu tidak menimpakan suatu musibah kepada suatu kaum tanpa mengetahui keadaannya yang menyebabkan kamu menyesal atas perbuatanmu itu”. (QS. Al-Hujurat:6).

2. Berbeda pendapat boleh, berpecah belah jangan.

Prinsip ini sangat penting untuk dicermati dan direnungkan. Ada perbedaan besar antara berbeda pendapat dan berpecah belah. Berbeda pendapat artinya mempunyai pikiran dan pendapat yang berbeda dengan pikiran dan pendapat orang atau kelompok lain. Sebab orang berbeda pendapat antara lain adalah karena mempunyai tingkatatan intelektual dan pemahaman yang berbeda, memiliki cara berpikir yang berlainan dan bisa juga karena mempunyai kepentingan tertentu. Berbeda pendapat adalah sesuatu yang wajar, normal dan manusiawi. Justru dengan perbedaan pendapat inilah dunia ini semakin makmur, karena pendapat-pendapat yang lemah akan tersaring dan akan ditinggalkan. Sementara pendapat-pendapat yang kuat akan semakin eksis dan dianut serta diamalkan oleh banyak orang dan kelompok.

Manusia dianugerahi Allah akal pikiran yang level dan kemampuan berpikirnya sangat variatif. Oleh karena itu tidak masalah untuk berbeda pendapat selama hal itu masih di kepala atau mulut masing-masing. Perbedaan pendapat yang tidak dibenarkan adalah yang memicu kepada perpecahan.

Seharusnya perbedaan pendapat tidak membawa kepada perpecahan. Tapi realita menyatakan bahwa banyak orang dan kelompok yang tidak sanggup untuk berbeda pendapat dengan orang atau kelompok lain, sehingga siapa saja yang berbeda pendapat dengannya dianggap musuh yang harus dilawan. Hal inilah yang menjadikan perbedaan pendapat

sebagai pemicu perpecahan. Perbedaan pendapat di kepala atau mulut turun menjadi perbedaan dan kebencian di hati sehingga menimbulkan permusuhan dan perpecahan.

Ada hadits-hadits yang melarang perbedaan pendapat, seperti hadits-hadits berikut:

قَالَ عَبْدُ الْمَلِكِ بْنُ مَيْسَرَةَ، أَخْبَرَنِي قَالَ: سَمِعْتُ النَّزَّالَ سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ يَقُولُ: سَمِعْتُ رَجُلًا قَرَأَ آيَةً سَمِعْتُ مِنَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خِلَافَهَا فَأَخَذْتُ بِيَدِهِ فَأَتَيْتُ بِهِ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ كِلَا كَمَا مُحْسِنٍ قَالَ شُعْبَةُ أَظُنُّهُ قَالَ: لَا تَخْتَلِفُوا فَإِنَّ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ اخْتَلَفُوا فَهَلَكُوا.

Abdul Malik bin Maysarah berkata: Ia telah mengkhabarkan kepadaku, ia berkata: Aku mendengar an-Nazzal [berkata]: aku mendengar Abdullah berkata: Aku mendengar seorang laki-laki membaca ayat yang aku mendengar dari Nabi SAW. berbeda dengannya, maka aku membimbing tangannya dan membawanya menghadap Rasulullah SAW., maka beliau bersabda: “Kamu berdua baik” Syu’bah berkata: Aku menyangka beliau bersabda: “Janganlah kamu berbeda pendapat, karena sungguh orang-orang sebelum kamu berbeda pendapat lalu mereka hancur”. (HR. al-Bukhari).²

عَنْ أَبِي مَسْعُودٍ قَالَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- يَمْسَحُ مَنَاكِبَنَا فِي الصَّلَاةِ وَيَقُولُ «اسْتَوْوُوا وَلَا تَخْتَلِفُوا فَتَخْتَلِفَ قُلُوبُكُمْ

Dari Abu Mas’ud [diriwayatkan] ia berkata: Rasulullah SAW. mengusap bahu kami di dalam sholat dan bersabda: “Samakan dan

2 Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail bin al-Mughirah. 1987M/1407H. *Al-Jami’ as-Sahih*, (Cairo: Daar asy -Sya’b), 3:158.

janganlah kalian berbeda sehingga hati kalian akan berbeda” (HR. Muslim).³

Perbedaan pendapat yang dilarang dalam dua hadits tersebut adalah perbedaan pendapat yang menyebabkan perpecahan, sebagaimana dinyatakan secara jelas pada hadis kedua.

Sementara berpecah belah dan bercerai berai secara jelas dan tegas dilarang di dalam Islam. Allah berfirman:

وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا ۚ وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا ۗ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ

“Dan berpeganglah kamu semuanya kepada tali (agama) Allah, dan janganlah kamu bercerai berai, dan ingatlah akan nikmat Allah kepadamu ketika kamu dahulu (masa Jahiliyah) bermusuh-musuhan, maka Allah mempersatukan hatimu, lalu kamu menjadi --karena nikmat Allah-- orang-orang yang bersaudara. Dan kamu telah berada di tepi jurang neraka, lalu Allah menyelamatkan kamu dari padanya. Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayatNya kepadamu, agar kamu mendapat petunjuk.” (QS. Ali Imran:103).

Apalagi perpecahan di kalangan kelompok-kelompok yang mengaku ingin menegakkan Islam, hal ini tentu sangat dilarang karena justru akan melemahkan para pejuang dakwah itu sendiri. Selain itu, perpecahan justru akan memperburuk imej Islam dan kaum Muslimin di mata dunia. Lebih dari itu,

3 Muslim, Abu al-Husain Muslim bin al-Hujjaj. Tanpa tahun penerbitan. *Al-Jami' as-Sahih*, (Beirut: Daar al-Jail), 2:30.

perpecahan justru bisa menjauhkan masyarakat dari ajaran-ajaran Islam yang merupakan panduan hidup.

Oleh karena itu, semua organisasi atau kelompok Islam hendaknya menyadari bahwa kalau terpaksa berbeda pendapat maka biarlah perbedaan tersebut di kepala saja, tidak di hati. Biarlah perbedaan tersebut sebagai variasi kehidupan yang harus dijalani tanpa harus memusuhi organisasi atau kelompok lain yang berbeda.

3. Berbeda pendapat dengan etika.

Apabila perbedaan pendapat itu adalah sesuatu yang wajar dan manusiawi, maka hendaknya dalam berbeda pendapat tersebut semua organisasi atau kelompok Islam konsisten dan mematuhi etika atau adab-adab Islam. Perbedaan pendapat yang dilakukan dengan adab-adab Islam pasti akan menimbulkan hal-hal yang positif. Sebaliknya, apabila organisasi atau kelompok Islam yang terlibat dengan perbedaan pendapat tidak mengikuti adab-adab Islam dalam berbeda pendapat, pasti hal itu akan mendorong ke arah negatif, yaitu seperti kebencian, permusuhan dan akhirnya perpecahan.

Di antara etika atau adab dalam berbeda pendapat yang diajarkan oleh Islam ialah seperti berikut:⁴

- a. Menghindari perbedaan pendapat sebisa mungkin.
- b. Jika terjadi perbedaan pendapat segera merujuk hal tersebut kepada Al-Quran dan hadits, lalu semua orang atau kelompok harus tunduk dan patuh mutlak terhadap hukum dan ketentuan Al-Quran dan hadits.
- c. Selalu bertaqwa kepada Allah dan menjauhi hawa nafsu. Hal ini akan menjadikan kebenaran sebagai tujuan, baik itu melalui pendapatnya sendiri atau pendapat orang lain.

4 Al-Ulwani, Thaha Jabir. 1991. *Adab al-Ikhtilaf fi al-Islam*, (USA: The International Institute of Islamic Thought), hal 48-49.

Dengan demikian tujuannya bukan kemenangan, tapi kebenaran.

- d. Mendengarkan pendapat kelompok lain dengan baik dan memilih kata-kata yang santun serta menjauhi kata-kata yang menyakitkan kelompok lain.
 - e. Menjauhkan debat kusir dan fokus kepada permasalahan secara objektif dan netral.
4. Saling bantu-membantu dalam hal yang disepakati, dan saling maaf-memaafkan dalam hal yang diperselisihkan.

Prinsip ini berasal dari Muhammad Abduh, seorang tokoh pembaharu Mesir dan diadopsi oleh banyak tokoh umat Islam di berbagai pelosok dunia. Prinsip ini mengajarkan agar umat Islam, baik pada level individu maupun kelompok, saling tolong-menolong dan bantu-membantu dalam hal-hal yang disepakati bersama. Dan dalam waktu yang sama, saling toleransi dan maaf-memaafkan dalam hal-hal yang diperselisihkan.

Secara langsung atau tidak langsung, prinsip ini menyadarkan seluruh organisasi dan kelompok Islam yang ada bahwa mereka semua mempunyai banyak persamaan dan sekaligus perbedaan. Persamaan dan perbedaan tersebut tidak mungkin disatukan karena berbagai sebab dan alasan. Oleh karena itu semua organisasi atau kelompok Islam jangan hanya fokus pada perbedaan-perbedaan saja dan membesar-besarkannya, tapi hendaknya mereka justru fokus pada hal-hal yang sama dan mempersatukan mereka.

Jika dicari, akan nampaklah banyak persamaan di antara organisasi atau kelompok Islam yang ada hingga kini, seperti contohnya mereka semua menyembah kepada Tuhan yang sama yaitu Allah Ta'ala, Nabi mereka juga sama yaitu Nabi Muhammad SAW., kitab suci mereka juga al-Quran al-karim, kiblat mereka juga Ka'bah, dan tujuan mereka juga meninggikan

agama Allah. Persamaan-persamaan ini hendaknya dipupuk dan dijadikan pertimbangan penting dalam pergaulan, kerjasama dan koordinasi dengan sesama kelompok atau organisasi Islam.

Sementara perbedaan-perbedaan yang ada di kalangan organisasi Islam tersebut, seperti dalam masalah-masalah furu'iyah, cara dakwah, bidang dakwah, cara tarbiyah dan lainnya tidak perlu dibesar-besarkan supaya tidak menutup peluang kerjasama dalam bidang-bidang yang disepakati bersama. Apabila perbedaan-perbedaan tersebut yang dijadikan sebagai pertimbangan awal, maka pasti kerjasama tersebut tidak akan terwujud. Oleh karena itu, semua organisasi atau kelompok Islam hendaknya segera meneliti bidang-bidang yang bisa dikerjasamakan dengan mitranya, dan dalam waktu yang sama, bertoleransi dalam hal-hal yang berbeda.

5. Fanatik hanya kepada Islam, bukan kepada kyai, kelompok dan madzhab.

Fanatisme atau keyakinan yang teramat kuat akan kebenaran Islam adalah sesuatu yang seharusnya ada pada setiap orang dan kelompok Islam. Fanatisme bahwa hanya Islam agama yang diridhoi, diakui dan diterima Allah. Fanatisme bahwa hanya Islam satu-satunya agama yang benar dan membawa kebenaran. Fanatisme bahwa hanya Islam yang akan mengantarkan manusia kepada kebahagiaan dan keselamatan hidup di dunia dan akhirat.

Fanatisme seperti di atas perlu dimiliki oleh setiap Muslim karena hari ini sudah banyak orang yang tidak memegang prinsip ini dan justru meyakini pluralisme agama. Pluralisme agama mengajarkan bahwa semua agama itu sama dan bahwa semua agama itu mengajarkan kebaikan.

Selain itu, fanatisme terhadap kebenaran Islam juga diperlukan karena banyak umat Islam yang justru salah menempatkan fanatisme mereka, sehingga ada yang fanatik terhadap kyai atau golongan atau madzhabnya sendiri. Apa saja yang dinyatakan oleh kyai atau kelompok dianggap benar secara mutlak, seolah-olah kyai atau golongan mereka itu sumber kebenaran dan tidak pernah salah.

Orang atau kelompok yang fanatik terhadap kyai dan golongan sendiri pasti tidak mau menerima kebenaran yang bertentangan dengan pendapat keduanya itu. Ini sangat membahayakan karena konflik seringkali terjadi karena membela pendapat kyai atau kepentingan golongan sendiri, bukan membela kebenaran.

6. Proaktif dalam berkomunikasi dan silaturahmi.

Setiap organisasi atau kelompok Islam hendaknya proaktif dalam berkomunikasi dan menjalin silaturahmi dengan organisasi atau kelompok Islam lainnya. Hal ini sangat penting untuk menjaga hubungan ukhuwwah Islamiyah sesama organisasi Islam. Selain itu, hubungan yang baik akan menghilangkan sikap saling curiga, marah dan iri hati.

Masing-masing organisasi atau kelompok Islam hendaknya mempunyai program konkrit untuk memupuk dan merealisasikan ukhuwwah Islamiyah, yaitu seperti program saling berkunjung satu sama lain, program seminar atau pelatihan bersama, program kerjasama dalam bidang dakwah atau ekonomi atau kesehatan atau sosial atau lainnya.

7. Mengutamakan syura (musyawarah).

Syura atau musyawarah adalah merupakan salah satu sifat orang-orang yang beriman. Musyawarah juga merupakan perintah Allah kepada Rasul-Nya dan kepada seluruh umat

Islam. Meskipun Nabi Muhammad SAW. adalah seorang Nabi yang mendapat wahyu dari Allah Ta'ala sehingga tidak perlu bermusyawarah, tapi beliau justru diperintahkan bermusyawarah dan bahkan beliau banyak memberi contoh musyawarah dengan para sahabat beliau. Hal ini beliau lakukan supaya menjadi contoh bagi umatnya.

Dalam menghadapi permasalahan yang menyangkut banyak orang, sebaiknya hal tersebut dimusyawarahkan. Dengan musyawarah akan didapatkan pendapat-pendapat terbaik untuk mengatasi permasalahan tersebut. Dengan musyawarah semua pihak akan merasa terlibat atau dilibatkan dalam mengambil keputusan, sehingga mereka termotivasi untuk melaksanakannya. Sebaliknya, jika suatu keputusan diambil oleh pimpinan tanpa bermusyawarah dengan pihak-pihak terkait maka pihak-pihak lain itu merasa tidak bertanggung jawab atas keputusan yang diambil, dan karenanya, mereka akan merasa enggan melaksanakannya.

8. Menjadikan Majelis Ulama Indonesia (MUI) sebagai payung semua kelompok atau organisasi Islam.

Kita di Indonesia sangat beruntung karena telah memiliki organisasi pemersatu para ulama di Indonesia. Organisasi tersebut ialah Majelis Ulama Indonesia (MUI). MUI menaungi mayoritas organisasi Islam yang ada di Indonesia, termasuk di dalamnya Muhammadiyah, Nahdlatul Ulama (NU), Persis, al-Irsyad, Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), Hizbu Tahrir Indonesia (HTI), al-Washliyah, Mathla'ul Anwar, Forum Ulama Umat Indonesia (FUUI), Front Pembela Islam (FPI), dan lainnya.

MUI didirikan di Jakarta pada tahun 1975 sebagai lembaga yang mewadahi para ulama dan intelektual Muslim dengan tujuan mempersatukan langkah dan gerakan Muslim Indonesia untuk mencapai tujuan bersama. MUI ada di setiap provinsi,

kabupaten dan kecamatan seluruh Indonesia.

MUI sebagai wadah tertinggi bagi para ulama Indonesia seharusnya memainkan perannya sebagai pemersatu kelompok-kelompok di dalam tubuh umat Islam Indonesia.

Tujuan utama MUI ialah: Mendirikan masyarakat yang berkualitas (Khaira ummah) dan Negara yang selamat, aman, adil dan makmur, baik dari segi spiritual maupun fisik, dan diberkati Allah (baldatun thayyibatun wa rabbun ghafur).

Untuk mencapai tujuan tersebut MUI mengadakan beberapa aktivitas, antara lain menyediakan bimbingan untuk umat, membentuk kebijakan dakwah Islam, mengeluarkan nasehat dan fatwa, membentuk cara berinteraksi antara sesama masyarakat dan menjadi perantara bagi ulama dan umara (pemerintah).

MUI mempunyai empat fungsi: (1) MUI berfungsi sebagai forum musyawarah bagi para ulama, pemimpin dan intelektual Muslim untuk memproteksi umat dan mengembangkan kehidupan yang Islami. (2) MUI berfungsi sebagai ajang silaturahmi bagi para ulama, pemimpin dan intelektual Muslim untuk mengembangkan dan melaksanakan ajaran-ajaran Islam, sebagaimana untuk mendukung persaudaran Islam (ukhuwwah Islamiyyah). (3) MUI berfungsi sebagai wakil umat dalam berhubungan dan berunding dengan orang yang beragama lain. (4) MUI berfungsi sebagai pihak yang berwenang dalam hal mengeluarkan fatwa untuk umat dan pemerintah, baik diminta atau tidak.

Fungsi dan peran yang sangat strategis ini harus dimainkan oleh MUI. Sebagai organisasi payung yang menaungi kelompok-kelompok Islam di Indonesia, MUI bertanggung jawab menjadi lembaga islah dan pemersatu. Apalagi jika telah ada tanda-tanda perpecahan di kalangan kelompok-kelompok Islam.

PENUTUP

Islam di Indonesia ditopang oleh banyak kelompok atau organisasi Islam. Semua organisasi Islam tersebut mempunyai persamaan dan sekaligus perbedaan di dalam banyak hal. Konflik di antara sesama organisasi Islam seringkali timbul dan tenggelam. Oleh karena itu, diperlukan prinsip-prinsip penyatu yang seharusnya diikuti oleh semua organisasi Islam agar supaya konflik itu dapat dihindari dan kalau terjadi tidak menimbulkan perpecahan.

Referensi

- Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail bin al-Mughirah. 1987M/1407H. *Al-Jami' as-Sahih*, (Cairo: Daar asy -Sya'b).
- Al-Ulwani, Thaha Jabir. 1991. *Adab al-Ikhtilaf fi al-Islam*, (USA: The International Institute of Islamic Thought).
- Muslim, Abu al-Husain Muslim bin al-Hujjaj. Tanpa tahun penerbitan, *Al-Jami' as-Sahih*, (Beirut: Daar al-Jail).
- Surwandono. 2014. *Penyusunan Software Deteksi Dini Konflik Sebagai Piranti dan Dokumentasi Pencegahan Konflik Horizontal di Indonesia*, (Riset Unggulan Perguruan Tinggi, DIKTI).

BAB 11

AKAD DAN ETIKA DALAM FIQH MU`AMALAH MALIYAH

Zaini Muchlis

Mata Kuliah Terkait	Fiqh Muamalah
Tujuan Pembelajaran	<ol style="list-style-type: none">1. Mahasiswa dapat mengerti tata cara serta hukum-hukum yang berkaitan dengan muamalah dalam Islam.2. Mahasiswa dapat menemukan sumber hukum dalam Al Qur'an, Hadits dan Ijtihad yang terkait dengan muamalah maliyah

Pengertian Fiqh Muamalah Maliyah

Fiqh Mu'amalah Maliyah berasal dari tiga kalimat dalam bahasa Arab, yaitu dari kata Fiqh, Mu'amalah dan Maliyah. Fiqh (فقه) dalam bahasa Indonesia ber-arti paham/pemahaman. Adapun secara istilah adalah sekumpulan hukum tentang amal perbuatan manusia yang diambil dari dalil-dalil yang terperinci. Sumber lain menyebutkan definisi Fiqh adalah pengetahuan tentang hukum-hukum syariat mengenai perilaku manusia dalam kehidupannya yang diperoleh dari dalil-dalil Islam secara rinci. Mu'amalah (معاملة) berasal dari kata (عامل - يعامل - معاملة) 'amala - yu'amilu - mu'amalatan, yang artinya bermakna saling bertindak, saling berbuat, dan saling mengamalkan. Secara terminologis, muamalah mempunyai dua makna: Pertama dalam arti luas mu'amalah bermakna aturan-aturan hukum Allah untuk mengatur manusia dalam kaitannya dengan urusan duniawi atau pergaulan sosial. Kedua dalam arti sempit mu'amalah berarti aturan Allah SWT yang wajib ditaati yang mengatur hubungan manusia dengan manusia dalam kaitannya dengan cara memperoleh dan mengembangkan

harta benda. Jika kita melihat kedua makna mu'amalah diatas dapat disimpulkan bahwa muamalah menyangkut perbuatan seorang hamba. Menurut pendapat lain, Mu'amalah adalah hubungan kerja antar manusia yang dibina atas perjanjian-perjanjian yang saling meridhoi demi mencapai kemaslahatan bersama. (Yusuf Musa, 2004)

Pengertian muamalah pada asalnya memiliki ruang lingkup yang luas, yaitu berupa peraturan-peraturan yang telah Allah SWT tetapkan kepada manusia yang harus diikuti dan ditaati dalam hidup bermasyarakat untuk menjaga kemaslahatan manusia. Akan tetapi akhir-akhir ini pengertian muamalah lebih banyak dipahami sebagai aturan-aturan Allah yang mengatur hubungan manusia dengan manusia dalam memperoleh dan mengembangkan harta benda, atau lebih tepatnya dapat dikatakan sebagai aturan Islam tentang kegiatan ekonomi yang dilakukan manusia. (Hendi Suhendi, 2014) Cakupan dan ruang lingkup fiqh muamalah adalah seluruh kegiatan muamalah manusia berdasarkan hukum-hukum Islam yang berupa peraturan-peraturan yang berisi perintah atau larangan seperti wajib, sunnah, haram, makruh dan mubah. Hukum-hukum fiqh terdiri dari hukum-hukum yang menyangkut urusan ibadah dalam kaitannya dengan hubungan vertical yaitu antara manusia dengan Allah dan hubungan horizontal yaitu antara manusia dengan manusia lainnya. (Ghufron Mas'adi, 2002). Maliyah (مالية) berasal dari kata (مال) yang memiliki arti uang atau harta. Atau secara Istilah ber-arti barang/harta/alat yang dipergunakan oleh seseorang untuk melakukan sebuah transaksi. Muamalah Maliyah adalah peraturan-peraturan yang mengatur hubungan antara manusia dalam kaitannya dengan harta atau benda.

Dalam Islam, urgensi muamalah maliyah sangat erat dengan perekonomian yang mengatur hubungan antar umat dalam menciptakan keadilan dan kerukunan ditengah masyarakat. Hal ini akan terlihat dengan sangat jelas ketika kita terjun kedalam

dunia bisnis dan perniagaan. Seseorang yang memasuki dunia perniagaan akan membutuhkan bakat yang baik, feeling yang kuat dan keterampilan yang matang serta pengetahuan yang komplit terhadap berbagai pengetahuan terkait ilmu ekonomi, manajemen, akuntansi, dan yang berkaitan dengan lembaga keuangan. Bagi seorang muslim dibutuhkan beberapa syarat untuk dapat menjadi seorang wirausahawan, karena seorang muslim selalu terikat selain dengan hukum-hukum dan kode etik dalam perniagaan dan juga dengan aturan-aturan yang berkaitan dengan syariat Islam serta hukum-hukumnya yang komprehensif. Oleh sebab itu, tidak selayaknya seorang muslim berkecimpung dalam dunia perniagaan atau bisnis dengan pengetahuan yang kosong terhadap ajaran syariat, khususnya dalam soal jual-beli. Umar bin Khatab RA pernah mengatakan kepada penduduk Madinah yang akan melakukan transaksi jual beli: Janganlah seorang muslim berjualan di pasar ini kecuali ia telah mengetahui halal dan haram dalam syariat Islam. Hal yang demikian itu dapat menjadikan dirinya sebagai sasaran empuk ambisi setan pada diri manusia untuk menjerumuskan seorang muslim dalam kehinaan.

Pembagian Akad Ditinjau Dari Tujuannya.

Akad merupakan hal yang terpenting dalam proses muamalah khususnya dalam hal jual beli, sebab jika akad tersebut sesuai dengan syariat Islam akan menjadikan transaksi itu benar dan halal serta mendatangkan keberkahan, dan sebaliknya jika akadnya salah akan menjadikan transaksi tersebut haram. akad dalam Islam dapat terjadi antara dua orang atau lebih dalam melakukan sebuah transaksi. Bila kita memperhatikan pembagian akad berdasarkan tujuan atau maksudnya, kita dapat membaginya menjadi tiga macam:

Pertama: akad yang tujuannya untuk mencari profit atau keuntungan. Setiap orang yang menjalankan akad dengan tujuan profit ini

senantiasa sadar dan menyadari bahwa lawan transaksinya sedang berusaha mendapatkan keuntungan dari akad yang ia jalin. Oleh karena itu pada akad ini biasanya terjadi suatu proses yang disebut dengan tawar-menawar sehingga setiap orang tidak akan menyesal atau terkejut bila dikemudian hari ia mengetahui bahwa lawan transaksinya berhasil memperoleh keuntungan dari muamalah yang telah mereka jalin. Contoh nyata dari akad macam ini adalah akad jual-beli, sewa-menyewa, syarikat dagang, penggarapan tanah (*musaaqah*) dan lain-lain. Syariat Islam pada prinsipnya membenarkan bagi siapa saja untuk mencari keuntungan melalui akad semacam ini, bahkan keuntungan yang diperoleh dari akad ini bila dijalankan dengan cara-cara yang benar akan menjadi sebuah penghasilan yang halal dan paling baik dalam Islam. Diriwayatkan dalam suatu hadits:

عن رافع بن خديج قال: قيل يا رسول الله! أي الكسب أطيب؟ قال: عمل الرجل بيده وكل بيع مبرور (رواه أحمد والطبراني والحاكم)

"Dari sahabat Rafi' bin Khadij ia menuturkan: "Dikatakan (kepada Rasulullah saw) Wahai Rasulullah! Penghasilan apakah yang paling baik? Beliau menjawab: "Hasil pekerjaan seseorang dengan tangannya sendiri, dan setiap perniagaan yang baik." (HR Ahmad, at-Thabrani, dan al-Hakim).

Dalam hadits ini Rosulullah SAW mengatakan bahwa hasil perniagaan atau jual beli yang dilakukan oleh seseorang dengan cara yang baik dan jerih payah yang benar merupakan sebuah jalan terbaik dalam mendapatkan sebuah keuntungan dari pekerjaan.

Kedua: Akad yang bertujuan untuk memberikan penghargaan, pertolongan, jasa atau uluran tangan kepada orang lain.

Akad ini sering kali dilakukan oleh dua belah pihak yang bertujuan untuk saling bersimpati dan tolong menolong, yaitu antara orang yang memberi bantuan dan orang yang dibantu orang lain, hal itu dikarenakan seseorang sedang terkena oleh suatu masalah yang mengakibatkannya membutuhkan uluran tangan saudaranya. Dalam akad ini Islam melarang terhadap salah satu pihak untuk mengambil keuntungan dari pihak yang lain, karena akan menjadikan perselisihan antara kedua belah pihak dan menjadikan pihak lain ada yang terdzalimi, pihak yang dibantu tidak akan rela bila pihak yang membantu menggunakan kesempatan dalam kesempitannya guna mengeruk keuntungan dari bantuan yang ia berikan. Contoh dari akad macam ini ialah: akad hutang-piutang, wadi'ah atau penitipan yang tidak mengambil upah/keuntungan, peminjaman, dll. Akad-akad yang dilakukan dengan tujuan tersebut melarang seseorang untuk mengambil keuntungan didalamnya, sebab syariat Islam tidak membenarkan bagi siapapun untuk memanfaatkan keadaan sebagian orang yang sedang terjepit atau dalam kesusahan untuk mengeruk keuntungan, baik keuntungan materi atau maknawi dari lawan akadnya. Allah SWT berfirman dalam surat al-Maidah ayat 2:

وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ

“Dan tolong-menolonglah kamu dalam (mengerjakan) kebajikan dan takwa, dan jangan tolong-menolong dalam berbuat dosa dan pelanggaran.”

Ayat ini menyerukan untuk saling memberikan tolong menolong terhadap sesama dalam hal kebaikan, serta melarang seseorang dalam berbuat dzalim terhadap orang lain. Maka mengambil kesempatan dalam kesempitan dilarang dalam islam karena menjadi bagian dari perbuatan dzalim terhadap yang lainnya.

Ketiga: Akad yang menggabungkan kedua tujuan di atas, yaitu akad yang bertujuan untuk menolong dan juga akad yang bertujuan mencari keuntungan.

Akad ini dilakukan oleh dua belah pihak yang mana keduanya memiliki tujuan menolong serta mendapatkan keuntungan dari pertolongan yang telah ia berikan kepada orang lain. Di antara akad jenis ini ialah akad *at-Taulyah* (menjual barang dengan harga beli), akad *syarikah* (kerjasama), *Murobahah* (menjual barang dengan mengambil keuntungan dari harga jual), dan *iqaalah* (membatalkan suatu akad). Syariat Islam membolehkan akad-akad tersebut dengan ketentuan dan syarat-syarat yang telah diatur dalam ajaran Islam. (Ibnu Rusyd, 2013). Selama akad tersebut tidak ada unsur dzalim, gharar, maisir, riba dan hal-hal yang dilarang dalam syariat Islam, maka muamalah tersebut boleh dilakukan oleh seorang muslim.

Etika berbisnis dalam syariat Islam

1. Saling ridho antara kedua belah pihak

Keridhoan merupakan asas terpenting dalam bermuamalah sesama manusia. Dalam kegiatan bisnis dan perdagangan harus dijalankan oleh pihak-pihak yang terlibat atas dasar suka sama suka. Tidak boleh dilakukan atas dasar paksaan, tipu daya, kezaliman, menguntungkan satu pihak diatas kerugian pihak lain. Allah SWT berfirman dalam surat An-Nisaa (4):29 :

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ
تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا

Hai orang-orang yang beriman janganlah kamu saling memakan harta sesamamu dengan jalan yang bathil, kecuali dengan jalan perniagaan yang berjalan atas dasar suka sama suka diantara kamu (An-Nisaa:29)

2. Tidak bertransaksi ribawi

Dalam berbisnis hendaklah harus bersih dari unsur-unsur riba yang telah jelas-jelas dilarang oleh Allah. Haramnya riba telah jelas, tetapi dalam dunia usaha bukanlah hal yang mudah bagi kita untuk menghindarkan diri dari cengkraman riba. Walaupun demikian kita harus terus berusaha mengatasi hal ini dengan merumuskan langkah-langkah alternatif yang efektif. Dalam surah Al-Baqarah : 275 Allah berfirman : dan Allah menghalalkan jual beli, mengharamkan riba. Para ulama sepakat mengatakan tentang larangan bertransaksi ribawi, Rosulullah SAW juga bersabda:

يَمْحَقُ اللَّهُ الرِّبَا وَيُرِي الصَّدَقَاتِ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ

"Allah memusnahkan riba dan menyuburkan sedekah. Dan Allah tidak menyukai setiap orang yang tetap dalam kekafiran, dan selalu berbuat dosa." (QS al-Baqarah: 276).

Pada ayat ini Allah *ta'ala* mengancam para pemakan riba dan kemudian dilanjutkan dengan menyebutkan ganjaran yang akan diterima oleh orang yang bersedekah. Ini mengisyaratkan kepada kita bahwa praktek riba adalah lawan dari sedekah. Isyarat ini juga dapat kita pahami dengan jelas pada ayat-ayat selanjutnya:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴿٢٧٨﴾
فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُؤُوسُ
أَمْوَالِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ ﴿٢٧٩﴾ وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ
مَيْسَرَةٍ وَأَن تَصَدَّقُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ

“Hai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah dan tinggalkan sisa riba (yang belum dipungut) jika kamu orang-orang yang beriman. Maka jika kamu tidak mengerjakan (meninggalkan sisa riba) maka ketahuilah bahwa Allah dan Rasul-Nya akan memerangimu. Dan jika kamu bertaubat (dari pengambilan riba), maka bagimu pokok hartamu; kamu tidak menganiaya dan tidak (pula) dianiaya. Dan jika (orang berhutang itu) dalam kesukaran, maka berilah tangguh sampai dia berkelapangan. Dan menyedekahkan (sebagian atau semua utang) itu, lebih baik bagimu, jika kamu mengetahui.” (QS al-Baqarah: 278-280).

Islam mendorong masyarakat kepada usaha yang nyata dan produktif. Islam mendorong masyarakat untuk melakukan investasi dan melarang membungakan uang. Perbedaan yang mendasar antara investasi dan membungakan uang. Investasi adalah kegiatan yang mengandung resiko karena berhadapan dengan unsur ketidak pastian. Oleh karena itu pula return dalam investasi tidak pasti dan tidak tetap. Sedangkan praktek membungakan uang adalah kegiatan yang relatif tidak beresiko karena perolehan kembaliannya berupa bunga relatif tetap dan pasti.

3. Tidak melakukan penipuan

Islam mengharamkan penipuan dalam semua aktifitas manusia, termasuk dalam kegiatan bisnis dan jual beli. Memberikan penjelasan dan informasi yang tidak benar, mencampur barang yang baik dengan yang buruk, menunjukkan contoh barang yang baik dan menyembunyikan yang tidak baik termasuk dalam kategori penipuan. Dikisahkan dalam sebuah hadits yang diriwayatkan oleh imam Muslim:

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- مَرَّ عَلَى صُبْرَةِ طَعَامٍ فَأَدْخَلَ يَدَهُ فِيهَا فَنَالَتْ أَصَابِعُهُ بَلَلًا فَقَالَ: مَا هَذَا يَا صَاحِبَ الطَّعَامِ. قَالَ

أَصَابَتْهُ السَّمَاءُ يَا رَسُولَ اللَّهِ. قَالَ: أَفَلَا جَعَلْتَهُ فَوْقَ الطَّعَامِ كَيْ يَرَاهُ
النَّاسُ مَنْ غَشَّ فَلَيْسَ مِنِّي

pada suatu hari Rasulullah SAW mengadakan inspeksi pasar. Rasulullah memasukkan tangannya kedalam tumpukkan gandum yang nampak baik, tetapi beliau terkejut karena ternyata yang di dalam tidak baik (basah). Rasulullah pun bersabda : “Juallah ini (yang baik) dalam satu bagian dan yang ini (yang tidak baik) dalam bagian yang lain. Siapa yang menipu kami bukanlah termasuk golongan kami. (HR Muslim)

Dalam hadits yang lain Rasulullah SAW berbersabda :

Tidak halal bagi seseorang menjual sesuatu barang melainkan jika ia telah menjelaskan keadaan barang yang dijualnya dan tidak boleh bagi siapa yang mengetahui hal tersebut (cacat) kecuali ia menjelaskannya (HR Al-Hakim dan Al-Baihaqi)

Dari pernyataan diatas jelaslah bagi kita bahwa Islam mengancam penipuan dalam bentuk apapun dalam berbisnis. Lebih jauh lagi barang yang hendak dijual harus dijelaskan kekurangan dan cacatnya, dan jika ada yang menyembunyikannya adalah suatu kezaliman. Prinsip ini sebenarnya akan menciptakan kepercayaan antara pembeli dan penjual, yang akhirnya menciptakan keharmonian dalam masyarakat.

4. Tidak mengurangi timbangan, takaran dan ukuran

Setiap muslim dituntut untuk menegakkan keadilan meskipun terhadap diri sendiri. Mereka juga dituntut untuk menyampaikan amanah kepada yang berhak tanpa pandang bulu. Dalam berbisnis keadilan dan amanah tetap harus ditegakkan. Mengurangi timbangan, takaran dan ukuran

merupakan perbuatan dosa besar. Melalui lisan nabi Syu'aib Allah memerintahkan kepada kita agar beribadah kepada Allah dan mentauhidkanNya, menyempurnakan takaran dan timbangan dan jangan mengurangi hak orang lain dan jangan melakukan kerusakan di muka bumi. Sebagaimana firman Allah SWT dalam surat Al-Muthofifin dan Al-A'raf:

وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وَزَنُوهُمْ يُخْسِرُونَ

Kecelakaan besarlah bagi orang-orang yang curang, orang-orang yang apabila menerima takaran dari orang lain mereka minta dipenuhi, dan apabila mereka menakar atau menimbang untuk orang lain, mereka mengurangi (Al-Muthofifin: 1-3)

وَإِلَىٰ مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَتْكُمْ بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ فَاتَّقُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ مُؤْمِنِينَ

Dan (kami telah mengutus) kepada penduduk Madyan saudara mereka, Syu'aib. Ia berkata : Hai kaumku, sembahlah Allah, sekali-kali tidak ada Tuhan bagimu selain Dia. Sesungguhnya telah datang kepadamu bukti yang nyata dari Tuhanmu. Maka sempurnakanlah takaran dan timbangan dan janganlah kamu kurangkan bagi manusia barang-barang takaran dan timbangannya, dan janganlah kamu membuat kerusakan di muka bumi sesudah Tuhan memperbaikinya. Yang demikian itu lebih baik bagimu jika betul-betul kamu orang yang beriman. (Al-Araf : 85)

5. Tidak memperjualbelikan barang yang haram

Barang yang diperjual belikan haruslah barang yang halal baik zat maupun sifat-sifatnya. Dalam Islam haram hukumnya memperdagangkan barang-barang yang dilarang oleh Allah SWT seperti: minuman keras, daging babi, barang curian, pelacuran dan lain-lain. Dalam sebuah hadist Rasulullah SAW bersabda :

يقول النبي ﷺ: إن الله إذا حرم شيئاً حرم ثمنه

Rosulullah SAW bersabda: Sesungguhnya Allah SWT jika mengharamkan suatu barang, maka harganya pun haram juga. (HR Ahmad dan Abu Daud)

6. Tidak melakukan monopoli perdagangan dan menimbun barang.

Islam memberikan jaminan kebebasan pasar dan kebebasan individu untuk melakukan bisnis, namun Islam melarang perilaku mementingkan diri sendiri, mengeksploitasi keadaan yang umumnya didorong oleh sifat tamak sehingga menyulitkan dan menyusahkan orang lain. perbuatan monopoli semacam ini dilarang oleh Rosulullah SAW yang kemudian ditegaskan dalam sebuah hadist yang diriwayatkan oleh Imam Muslim :

Seburuk-buruk hamba ialah orang yang melakukan ihtikar/monopoli, jika ia mendengar harga barang murah dirusakannya (barang itu) dan jika harganya melambung tinggi ia bergembira. (HR.Muslim)

Diriwayatkan juga oleh Umar bin Khattab RA yang mengatakan:

قال عمر: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: من احتكر على المسلمين طعامهم ضربه الله بالإفلاس أو بجذام

Umar berkata: Aku mendengar Rasulullah SAW bersabda: Barangsiapa melakukan monopoli makanan atas orang Muslim, maka Allah SWT akan timpakan kebangkrutan dan penyakit jidzam. (HR. Ahmad dan Hakim)

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من احتكر فهو خاطئ

Rosulullah SAW bersabda: Barang siapa menimbun barang maka sesungguhnya ia telah berdosa. (HR.Muslim)

Keberhasilan bisnis bukan hanya bagaimana kita dapat memaksimalkan keuntungan dengan modal yang minimal dalam jangka waktu singkat. Tetapi juga bagaimana bisnis ini menjadi ibadah yang diridhoi Allah dan dapat memberikan kemashlahatan kepada masyarakat banyak.

7. Tidak mengambil kesempatan dalam kesempitan

Pedagang yang tidak bermoral dan kurang imannya akan selalu mengambil kesempatan dalam kesempitan, yaitu dengan mencari kelemahan dan kekurangan orang lain dengan menggunakan berbagai cara agar dapat meraih keuntungan yang besar. Cara seperti ini dalam kajian fiqh dikenal dengan sebutan jual beli najash dan talaqqi ar-rukban/ talaqqi al-Jalab. Adapun yang dimaksud jual beli najash adalah seperti seorang yang seolah-olah akan membeli barang dengan harga tinggi, agar calon pembeli yang sebenarnya berani membeli dengan harga yang lebih tinggi. Rosulullah SAW bersabda:

نَهَى النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ التَّجَشُّسِ (رواه مسلم)

Rosulullah SAW melarang dari jual beli Najasy (HR.Muslim).

Sedangkan talaqqi ar-rukban adalah seseorang yang mengetahui kedatangan seorang pedagang dari luar kota,

orang tersebut membelinya dengan harga murah dan dibawah harga pasaran, kemudian menjualnya dengan harga yang jauh lebih mahal. Rosulullah SAW bersabda:

نَهَى رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم: أَنْ يُتَلَقَّى الْجَلْبُ (رواه مسلم)

Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam melarang dari talaqqil jalab.
(HR. Muslim)

عن عبد الله بن عمر قال: كُنَّا نَتَلَقَّى الرُّكْبَانَ فَذَشْتَرِي مِنْهُمْ الطَّعَامَ، فَهَاتَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ نَبِيعَهُ حَتَّى يُبْلَغَ بِهِ سُوقَ الطَّعَامِ (رواه البخاري)

Dari Abdullah bin Umar RA ia berkata: Dulu kami pernah menyambut para pedagang dari luar, lalu kami membeli makanan milik mereka. Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam lantas melarang kami untuk melakukan jual beli semacam itu dan membiarkan mereka sampai di pasar makanan dan berjualan di sana (HR. Bukhari)

Kedua jenis jual beli seperti ini dilarang dalam Islam karena mengandung unsur dosa dan juga mengandung unsur penipuan dan mengambil kesempatan dari kelemahan orang lain.

8. Tidak Melakukan transaksi gharar ataupun maisir

Gharar adalah ketidak jelasan, akad jual beli yang mengandung unsur-unsur gharar dapat menimbulkan perselisihan, karena barang yang diperjual belikan tidak diketahui dengan baik keadaan dan kondisinya, sehingga sangat dimungkinkan terjadi penipuan. Contohnya jual beli ikan yang masih berada di dalam kolam yang tidak diketahui ukuran, jenis dan rupanya. Rosulullah SAW bersabda:

عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: نهى النبي صلى الله عليه وسلم
عن بيع الحصة وبيع الغرر (رواه مسلم)

*Dari Abu Hurairah RA ia berkata: Rosulullah SAW melarang jual
beli melempar krikil dan jualbeli gharar. (HR.Muslim)*

Adapun maisir adalah perjudian, dalam akad ini kedua
belah pihak seperti orang yang sedang mengundi nasib
dalam perdagangannya. Contoh: membeli sapi yang sedang
mengandung anak dengan harga jual dua ekor sapi. Hal
seperti ini dilarang dalam Islam sebab kedua belah pihak tidak
mengetahui apakah sapi yang dikandung tersebut bisa bertahan
hidup atau tidak, sehingga dapat menimbulkan perselisihan
dalam jual belinya. Allah SWT berfirman dalam surat al-Maidah
ayat 90:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ
مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ.

*Hai orang-orang yang beriman, sesungguhnya (meminum) khamar,
berjudi, (berkorban untuk) berhala, mengundi nasib dengan panah,
adalah termasuk perbuatan syaitan. Maka jauhilah perbuatan-
perbuatan itu agar kamu mendapat keberuntungan. (Al-Maidah 90)*

Referensi

- Al-asqolani, Ibnu Hajar, 2005, *Fathul bari syarh Shohih Bukhori*. Riyadh: Dar Thibah
- An-Nawawi, Imam Muhyiddin, 2006. *Al Minhaj fi Syarh shohih Muslim*. Beirut: Dar al-Ma'rifah.
- Mas'adi, Ghufron, 2002. *Fikih Muamalah Kontekstual*. Jakarta: Grafindo Persada
- Musa, Muhammad Yusuf, 2004. *Al-Madkhol liDirosah al Fiqhil Islami*. Beirut: Dar Fikri al Arobi.
- Rusyd, Alhafidz ibnu, 2013, *Bidayah al- Mujtahid wa nihayatul muqtasid*. Jakarta: Akbar Media
- Suhendi, Hendi. 2014, *Fiqh Muamalah*. Jakarta: Rajawali press

BAB 12

REORIENTASI PEMIKIRAN PENDIDIKAN DALAM ISLAM

Mohammad Syifa Amin Widigdo

Mega Hidayati

Hasse Jubba

Mata Kuliah Terkait	Pendekatan dalam Studi Islam; Filsafat Ilmu
Tujuan Pembelajaran	<ol style="list-style-type: none">1. Mahasiswa dapat menjelaskan pendekatan-pendekatan dalam orientasi pendidikan Islam2. Mahasiswa memahami paradigma pendidikan Islam yang menjadi misi manusia sesuai dengan al Qur'an dan hadith

PENDAHULUAN

Pelajar muslim masa kini dihadapkan pada kenyataan yang tidak mudah. Di satu sisi, mereka dituntut untuk mengetahui dan menjalankan ajaran agamanya dengan baik. Di sisi yang lain, mereka juga dihadapkan pada tantangan kehidupan modern yang kompleks dimana agama dianggap sebagai hal yang privat dan tidak penting bagi kesuksesan hidup seseorang. Sistem pendidikan yang dikembangkan untuk memenuhi tuntutan dan kebutuhan yang pertama adalah sistem pendidikan yang berbasis pada pengajaran agama. Hanya saja sistem ini seringkali menganaktirikan pengajaran bidang sains dan ilmu-ilmu non-agama. Tidak mengherankan jika kemudian produk yang dihasilkan dari sistem pendidikan seperti ini adalah generasi yang fasih dengan ilmu agama tetapi gagap dalam menghadapi tantangan dan persoalan hidup di zaman moderen. Mereka seperti orang yang datang dari masa lalu, dengan cara

berpikir dan berbahasa generasi zaman pertengahan, yang kemudian datang dan hidup di masa kini tanpa bisa mengikuti derap irama kehidupan zaman baru. Pendidikan agama yang berbasis madrasah, pesantren, dan masjid biasanya dijadikan sebagai representasi pendidikan tradisional yang dikritik karena ketidakmampuannya beradaptasi dan merespon zaman baru tersebut.

Sementara untuk menghadapi tantangan dan problem zaman moderen, banyak kalangan muslim terpelajar yang mengadopsi sistem pendidikan Barat. Dalam sistem pendidikan ini, yang lebih ditekankan adalah pengembangan nalar kritis, pengajaran yang berbasis pada logika dan sains, serta pembatasan peran agama pada level individu. Sistem pendidikan ini memang mampu memproduksi generasi pelajar muslim yang menguasai ilmu pengetahuan, sains dan teknologi, dan berbagai kecakapan hidup, namun banyak di antara mereka yang tercerabut dari akar budaya dan agamanya sendiri. Mereka tidak punya pengetahuan dan pemahaman yang cukup tentang agamanya. Agama bahkan dianggap sebagai beban dan hambatan bagi kemajuan. Sekolah-sekolah yang didirikan oleh pemerintah maupun kaum terpelajar seringkali dikritik karena karakternya yang sekuler tersebut. Manusia yang dihasilkan dari sistem dan institusi pendidikan tersebut juga dianggap sebagai manusia sekuler, yang terpuakau dan lalu terperangkap oleh Barat dalam hal cara berpikir, berpakaian, dan berbahasa.¹

Untuk mengatasi problem pendidikan yang disebutkan di atas, banyak sarjana dan tokoh pendidikan muslim yang mencoba menawarkan alternatif solusinya. Sebagian menggagas perlunya intensifikasi “modernisasi” pendidikan, sementara sebagian yang lain mendorong agenda “Islamisasi” pendidikan. Ada juga yang memandang perlunya “integrasi” pendidikan moderen

1 Bradley J. Cook, “Introduction,” in *Classical Foundations of Islamic Educational Thought*, ed. Bradley J. Cook, and Fathi H. Malkawi (Utah: Brigham Young University Press, 2010), xxiv-xxv.

dan tradisional. Bahkan, ada yang merekomendasikan adanya “ideologisasi” dalam konteks pendidikan Islam. Hanya saja, adanya kelemahan paradigmatik dan konseptual dari berbagai sistem pendidikan alternatif yang digagas oleh para pemikir dan praktisi pendidikan itu. Oleh sebab itu, pembahasan ini tidak hanya akan menelaah ulang ketegangan yang terjadi antara para pemikir dan praktisi pendidikan yang berhaluan “modernis,” “Islamis,”² dan “ideologis,” dan “integralis,” tapi juga menawarkan cara pandang baru dalam melihat masalah pendidikan dan berusaha memberikan solusinya di level paradigmatik dimana “reorientasi” pemikiran pendidikan diperlukan. Dari yang semula dititikberatkan pada aspek metafisik, ontologis, dan epistemologis menjadi lebih condong pada orientasi “teleologis.”

PEMBAHASAN

A. Modernisasi Vs Islamisasi

Sebelum membahas lebih jauh tentang istilah-istilah teknis dan tawaran solusi atas problem pendidikan, ada baiknya kita menelaah terlebih dahulu beberapa alternatif solusi yang diajukan oleh para sarjana dan tokoh pendidikan yang ada selama ini. Mereka pada umumnya mempunyai kesamaan pandangan atas masalah yang terjadi di dunia Islam, khususnya di wilayah pendidikan. Masyarakat Islam, termasuk dunia pendidikannya, mengalami kemunduran dan keterbelakangan. Hanya saja, mereka mempunyai perbedaan pandangan dalam melihat kenapa kemunduran tersebut terjadi dan juga berselisih pendapat dalam hal bagaimana cara mengatasi masalah kemunduran tersebut.

Tidak ada satu jawaban yang seragam atas pertanyaan apa jalan keluar bagi problem kemunduran dan keterbelakangan pendidikan

2 Istilah ini digunakan untuk merujuk pada para pemikir dan praktisi pendidikan yang menekankan perlunya “Islamisasi” sistem pendidikan. Pembahasan lebih lanjut akan dilakukan pada bagian berikutnya.

Islam tersebut. Para reformis pendidikan di dunia Islam, seperti Syaikh Hasan al-Attar (1766-1835), Syaikh Rifa'ah al-Tahtawi (1801-1873), Ali Pasha Mubarak (1823-1893), dan Muḥammad Abduh (1849-1905) di Mesir,³ Yusuf Banuri (1908-1977) di Pakistan,⁴ serta K.H. Aḥmad Dahlan (1868-1923) di Indonesia,⁵ memandang perlunya mengadopsi beberapa aspek dari pendidikan Barat yang bermanfaat bagi kemajuan pendidikan. Di antaranya adalah pembaharuan kurikulum—di mana ilmu-ilmu umum dan sains diadopsi untuk diajarkan di lembaga pendidikan yang berbasis agama—, pengadopsian model relasi antara guru dan murid yang lebih impersonal, pengenalan sistem ujian untuk menentukan kelulusan bukan semata-mata berdasarkan sertifikasi (*ijāzah*) dari guru, serta penggunaan sistem pendidikan yang berbasis sekolah—yang berbeda dengan madrasah dengan metode *ḥalqah*-nya (bandongan). Misalnya, Syaikh al-Tahtawi, sebagaimana dipaparkan Gesink (2014), dalam buku *Takhliṣ al-Ibrīz fī Talkhīṣ Bārīz* memuji sistem pendidikan Perancis seraya menyerukan ‘ulamā’ untuk juga mempelajari ilmu pengetahuan alam (*natural sciences*), matematika, kedokteran, dan ilmu teknik elektro (*electrical engineering*).⁶ Yusuf Banuri, sebagaimana dinukil oleh Rehman (2014), memandang perlunya modernisasi kurikulum dengan mengganti buku-buku klasik dengan buku-buku yang lebih moderen dan memasukkan mata pelajaran sains moderen di madrasah.⁷ Sementara itu, K.H. Aḥmad Dahlan dengan organisasi Muhammadiyah yang didirikannya memprakarsai pelaksanaan

3 Lihat Indira Falk Gesink, “Islamid Educational Reform in Nineteenth-Century Egypt: Lessons for the Present,” in *Reforms in Islamic Education*, ed. Tan. Charlene (London and New York: Bloomsbury Academic, 2014), 18-24.

4 Misbahur Rehman, “Reforms in Pakistani Madrasas: Voices from Within,” in *Reforms in Islamic Education*, ed. Charlene Tan (London and New York: Bloomsbury Academic, 2014), 108-110.

5 Solichin Salam, *Muhammadiyah dan Kebangunan Islam di Indonesia* (Jakarta: N.V. Mega Djakarta, 1965), 45 and 95-99. Lihat juga Muhammad Fuad, “Civil Society in Indonesia: The Potential and Limits of Muhammadiyah,” *SOJOURN* 17, no. 2 (2002): 134-135.

6 Gesink, 19.

7 Rehman, 109.

sistem pendidikan moderen yang berbasis sekolah di Indonesia.⁸

Jika para reformis pendidikan lebih mengarahkan kritiknya pada sistem pendidikan agama tradisional, dan kemudian memandang perlunya modernisasi sistem pendidikan dan kurikulum, lain halnya dengan sejumlah pemikir pendidikan yang datang kemudian. Para tokohnya adalah intelektual muslim kontemporer seperti Ismail R. al-Faruqi (1921-1986),⁹ Sayed Muhammad Naquib al-Attas (1931-sekarang),¹⁰ dan para sarjana yang seaspirasi dengan keduanya.¹¹ Mereka melancarkan kritik keras terhadap sistem pendidikan sekuler-Barat yang banyak diadopsi oleh para pendidik karena dianggapnya tidak islami. Mereka kemudian menawarkan apa yang disebut sebagai agenda “Islamisasi” terhadap ilmu dan sistem pendidikan di dunia Islam. Bagi mereka, konsep nilai dan pendidikan yang dimiliki kaum

8 Salam, 95-99.

9 Ismail R. al-Faruqi adalah salah satu pendiri lembaga *think tank* yang bernama International Institute of Islamic Thought (IIIT) yang berpusat di Herndon, Virginia, Amerika Serikat. Salah satu bukunya yang sangat berpengaruh dalam konteks proyek Islamisasi ilmu pengetahuan adalah Ismail R. al-Faruqi, *Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan* (Washington D.C.: IIIT, 1982).

10 Sayed Muhammad Naquib al-Attas adalah filosof dan pemikir pendidikan yang lahir di Bogor, Indonesia. Setelah menyelesaikan jenjang pendidikan master di McGill University, Kanada, dan doctoral di SOAS (School of Oriental and African Studies), University of London, Inggris, al-Attas mengajar, dan berkarir di Malaysia. Untuk merealisasikan visi dan filosofi pendidikannya, al-Attas mendirikan dan memimpin lembaga pendidikan yang bernama ISTAC (*International Institute of Islamic Thought and Civilization*). Al-Attas menulis sejumlah buku dan artikel yang bertema pendidikan Islam. Di antaranya adalah: Sayed Muhammad Naquib al-Attas, *The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education* (Kuala Lumpur: Muslim Youth Movement of Malaysia, 1980); Sayed Muhammad Naquib al-Attas, *Islam, Secularism, and the Philosophy of the Future* (London: Mansel Publishing Ltd., 1985); Sayed Muhammad Naquib al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995); Sayed Muhammad Naquib al-Attas, “Preliminary Thoughts on the Nature of Knowledge and the Definition and Aims of Education,” in *Aims and Objectives of Islamic Education*, ed. Sayed Muhammad Naquib al-Attas (Jeddah: King Abd al-Aziz University, 1979), 19-47. Di dalam karya-karyanya, S.M.N. al-Attas mengelaborasi cara pandang dunia (*world view*) dan paradigm Islam yang bertumpu pada konsep *tawhid* (keesaan Tuhan) untuk meng-“Islamisasi” pengetahuan dan pendidikan.

11 Di antara para sarjana dan karya yang terpengaruh atau terinspirasi oleh keduanya adalah: W. M. N. Wan Daud, *The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib Al-Attas: An Exposition of the Original Concept of Islamization* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1998); Syed Ali Ashraf, “Education and Values: Islamic Vis-a-Vis the Secularist Approaches,” *Muslim Education Quarterly* 4, no. 4 (1987); M.A. Zaki Badawi, “Traditional Islamic Education—Its Aims and Purposes in the Present Day,” in *Aims and Objectives of Islamic Education*, ed. Sayed Muhammad Naquib al-Attas (Jeddah: King Abd al-Aziz University, 1979).

sekularis bertolak belakang dengan nilai dan pendidikan yang diajarkan oleh Islam. Dalam bahasa Ashraf, keduanya mempunyai konsep nilai dan pendidikan yang “*completely antagonistic*,” benar-benar saling berlawanan.¹² Di satu sisi, pendekatan sekuler hanya mendasarkan diri pada fakultas rasional, pengalaman inderawi, prosedur saintifik, dan mekanisme logika untuk menemukan kebenaran. Hal-hal yang berkaitan dengan agama dan spiritualitas dianggap tidak rasional dan empiris, maka dari itu, dianggap tidak dapat dijadikan sebagai alat untuk mencapai kebenaran. Sementara itu, di sisi yang lain, pendekatan Islam lebih mendasarkan diri pada faktor kepercayaan (*faith*), intuisi (*intuition*), dan pengalaman kewahyuan (*revelatory experience*) untuk menemukan kebenaran yang tertinggi, bukan semata-mata menggunakan cara empiris dan rasional yang mana hanya bisa dipakai untuk sampai pada kebenaran yang bersifat empiris dan rasional saja, bukan kebenaran yang sejati (i.e. Tuhan).¹³ Dari pemahaman seperti inilah kemudian para pemikir pendidikan Islam tersebut menggagas dan menawarkan agenda “Islamisasi.” Dalam agenda ini, paradigma *tawhīd* (Keesaan Tuhan) mempunyai peran sentral karena paradigma ini memandang manusia yang merupakan ciptaan Tuhan sebagai satu kesatuan yang utuh. Manusia bukan hanya makhluk yang berdimensi fisik, rasional, dan sosial tapi juga berdimensi spiritual. Semua dimensi manusia tersebut harus mendapatkan pendidikan yang memadai agar dapat tumbuh dan berkembang sebagaimana fitrah dasar dan tujuan penciptaannya. Sebab, pada akhirnya, seorang muslim diharapkan tidak hanya cakap dalam menggunakan indera dan akalunya untuk memperoleh pengetahuan tapi juga dituntut untuk dapat meningkatkan kesadaran dan kualitas spiritualnya untuk menemukan kebenaran tertinggi, yakni Tuhan.¹⁴

12 Ashraf, “Education and Values: Islamic Vis-a-Vis the Secularist Approaches,” 10.

13 Lihat rangkuman pemikiran pendidikan para sarjana muslim yang dikutip dan dirangkum dalam buku Cook, xxvii-xxx.

14 Ibid., xxvi-xxviii.

B. Ideologi, Perlukah?

Dua pendekatan tersebut di atas memang memiliki sumbangannya tersendiri bagi perkembangan pendidikan di dunia Islam. Namun demikian, bukan berarti semua masalah keterbelakangan dan kemunduran pendidikan telah terpecahkan dan selesai. Oleh sebab itu, sejumlah pihak, baik pemikir maupun pemangku kebijakan pendidikan, melihat perlunya “ideologisasi” pendidikan. Hal itu diperlukan karena pemikiran pendidikan, baik yang ditawarkan oleh kaum reformis maupun kaum Islamis dalam pendidikan, dinilai terlalu elitis, tidak radikal, kurang menggerakkan. Pemberian label “ideologi” dalam konteks pendidikan dipercaya mampu memberi daya gerak, perubahan yang radikal, dan mengurangi karakter yang elitis tersebut.

Para tokoh dan aktivis pendidikan yang bergerak di dunia organisasi non-pemerintah (ornop) menggagas apa yang disebut sebagai ideologi pendidikan yang “kritis dan partisipatoris”. Terinspirasi oleh *Pedagogy of The Oppressed* (Pendidikan untuk Kaum Tertindas) yang ditulis oleh Paulo Freire,¹⁵ tokoh pendidikan Indonesia seperti Utomo Dananjaya (1936-2014)¹⁶ dan Mansour Fakih (1953-2004)¹⁷ melihat bahwa pendidikan haruslah diarahkan untuk menumbuhkan daya kritis dan kemampuan partisipatoris dari para peserta didik. Tujuannya adalah agar mereka mampu membebaskan diri dari belenggu ideologi *mainstream* yang menindas. Ideologi “kritis dan partisipatoris” dalam perspektif para pendidik seperti mereka dilihat sebagai sebuah alat perlawanan terhadap ideologi-ideologi besar yang eksploitatif, seperti kapitalisme, neoliberalisme, dan turunan-turunannya.

15 Paulo Freire, *Pedagogy of the Oppressed* (New York: The Continuum International Publishing Group, 2002).

16 Lihat profil Utomo Dananjaya di sini: <http://profil.merdeka.com/indonesia/u/utomo-dananjaya/>

17 Lihat profil Mansour Fakih di sini: <http://www.remdec.co.id/drupal/id/lapak/8c644487a5e9c9c3e598ffd322181c83>

Hanya saja, istilah ideologi sendiri sebenarnya kurang tepat untuk disandingkan dengan hal-hal yang berkonotasi positif seperti frase “kritis dan partisipatoris” di atas. “Ideologi” meskipun awalnya merupakan istilah yang netral sebagai sebuah “ilmu tentang ide-ide”¹⁸ atau “kumpulan ide dan asumsi yang mempengaruhi sebuah aksi,”¹⁹ namun lebih sering dipakai dalam konteks yang peyoratif. Karl Marx, misalnya, menyebut ideologi sebagai “kesadaran kelas yang palsu (*false class coconsciousness*).”²⁰ Para ilmuwan lain, sebagaimana dirangkum oleh George A. Huaco (1971), mendefinisikan istilah “ideologi” sebagai ilusi, topeng, mitos, sesuatu yang berfungsi sebagai pemenuhan keinginan (*wish-fulfillment*), sesuatu yang berlawanan dengan realitas empiris, sesuatu yang tidak saintifik, atau sesuatu yang dipakai untuk kontrol sosial atau untuk memanipulasi massa, dan sebagainya.²¹ Untuk itu, penggunaan istilah “ideologi” untuk merujuk pada agenda perbaikan pendidikan yang adiluhung, baik yang digagas oleh kaum reformis maupun kaum Islamis dihindari.

Namun demikian, ketika gagasan-gagasan adiluhung di bidang pendidikan tersebut dipakai untuk menutupi kepentingan dan hasrat kekuasaan pribadi atau kelompok. Hal inilah yang terjadi ketika proyek “modernisasi pendidikan” atau “Islamisasi pendidikan” mengalami proses ideologisasi. Agenda perbaikan pendidikan menjadi sesuatu yang tertutup, tidak membebaskan, dan malah menindas pandangan mereka yang kritis dan berbeda.

Hal ini terjadi baik terhadap gagasan “modernisasi” pendidikan maupun agenda “Islamisasi” pendidikan di dunia Islam. Ideologisasi gagasan “modernisasi pendidikan” yang radikal terjadi di Turki pada masa Mustafa Kamal Atatürk. Pada tahun 1924, sebanyak

18 Emmet Kennedy, “‘Ideology’ from Destutt De Tracy to Marx,” *Journal The History of Ideas* 40, no. 3 (1979): 353.

19 Hugo Meynell and Hugh Meynell, “On What Ideology Is,” *New Black Friars* 58, no. 686 (1977): 326.

20 Kennedy, “‘Ideology’ from Destutt De Tracy to Marx,” 353.

21 George A. Huaco, “On Ideology,” *Acta Sociologica* 14, no. 4 (1971): 246.

479 madrasah dan sekolah al-Qur'an ditutup karena rezim Kemal Ataturk memberlakukan apa yang disebut sebagai "Law for the Unification of Education (Undang-Undang Unifikasi Pendidikan)." Tujuan dari undang-undang tersebut adalah untuk memodernisasi pendidikan Turki yang dianggap sudah tertinggal dibanding pendidikan Barat. Ataturk, sebagaimana dikutip Bekim Agai (2007), pernah mengatakan, "Madrasah-madrasah ini, yang didirikan oleh pemerintahan lama Turki, telah hancur berantakan, tidak bisa lagi direformasi dalam kerangka mentalitas akademik yang moderen."²² Oleh sebab itu, untuk memenuhi proyek modernisasinya, Kemal Ataturk memberlakukan kewajiban untuk belajar sains, menutup lembaga pendidikan agama dan madrasah, dan bahkan menghapus mata pelajaran agama dari kurikulum di sekolah sehingga, praktis tidak ada akses formal ke pendidikan agama antara tahun 1933-1948 di negara yang hampir 100 persen muslim ini.²³

Oleh sebab itu, meskipun kaum reformis pendidikan berhasil memberikan sumbangan strukturisasi dan sistematisasi pendidikan di dunia Islam, tapi ketika "modernisasi" menjadi jargon "ideologis," dampaknya menjadi banyak yang negatif. Selain problem sekularisasi pendidikan yang dikritik oleh kalangan "Islamis," ada dua konsekuensi yang tak disangka-sangka akan terjadi (*unexpected consequences*) dari proyek modernisasi yang ideologis ini. Pertama, meskipun tujuan awal dari modernisasi adalah agar umat Islam maju dan setara dengan Barat, tapi ternyata yang banyak terjadi adalah rasa rendah diri (*inferiority complex*) di hadapan pencapaian dan kemajuan Barat. Salah satu indikasi dari rasa rendah diri itu adalah munculnya fenomena yang disebut oleh Jalal Al-i Ahmad (1921-1969) sebagai *gharbzadagi* (*westoxication*, teracuni oleh Barat). Yakni,

22 Bekim Agai, "Islam and Education in Secular Turkey: State Policies and the Emergence of the Fethullah Gulen Group," in *Schooling Islam: The Culture and Politics of Modern Muslim Education*, ed. Robert W. Hefner and Muhammad Qasim Zaman (New Jersey: Princeton University Press, 2007), 150.

23 Ibid., 150-151.

Abdolkarim Soroush (2000) menjelaskan maksud Jalal Ahmad, gejala pengimitasian terhadap apa saja yang datang dari Barat, meskipun dengan mengorbankan aset dan warisan besar dari budaya sendiri: "Berbicara dengan lidah mereka, berpikir dengan otak mereka, melihat dengan mata mereka, dan ikut meratapi rasa sakit mereka."²⁴ Kedua, berkurangnya porsi atau daya tarik ilmu-ilmu agama yang awalnya menjadi kekuatan madrasah, pesantren, serta perguruan tinggi Islam. Dalam konteks Indonesia, misalnya, madrasah di lingkungan Kementerian Agama hanya memiliki porsi 30 persen ilmu-ilmu agama di kurikulumnya, jauh lebih sedikit dibanding ilmu-ilmu umum yang mencapai sekitar 70 persen.²⁵ Kecenderungan yang sama juga terjadi ketika IAIN (Institut Agama Islam Negeri) dikonversi UIN (Universitas Islam Negeri). Yang juga menarik adalah munculnya fenomena "Sekolah Islam" atau "Sekolah Islam Terpadu" yang secara kurikulum tidak banyak mengajarkan mata pelajaran ilmu agama tapi memakai nama "Islam" karena bertujuan untuk mempraktikkan nilai, etika, dan prinsip-prinsip Islam dalam kurikulum maupun dalam praktik keseharian.²⁶ Artinya, ilmu-ilmu agama dianggap tidak terlalu penting atau menarik lagi untuk diajarkan kepada pelajar karena karakter dan nilai "Islami" juga bisa didapat dari ilmu-ilmu umum.

Problem yang mirip juga terjadi ketika agenda "Islamisasi" pendidikan diadopsi atau dikooptasi sebagai ideologi kelompok tertentu untuk mencari pengaruh dan kuasa. Hal ini, misalnya,

24 Abdolkarim Soroush (2000) menjelaskan istilah ini sebagai gejala pengimitasian terhadap apa saja yang datang dari Barat, meskipun dengan mengorbankan aset dan warisan besar dari budaya sendiri: "Berbicara dengan lidah mereka, berpikir dengan otak mereka, melihat dengan mata mereka, dan meratapi rasa sakit mereka." Lihat Abdolkarim Soroush, "The Three Cultures," in *Reason, Freedom, and Democracy in Islam: Essential Writings of Abdolkarim Soroush*, ed. Mahmoud Sadri and Ahmad Sadri (2000), 160. Singkatnya, seorang muslim yang dinilai keracunan oleh virus Barat ini biasanya diistilahkan sebagai orang yang "lebih Barat daripada orang Barat sendiri."

25 Lihat Azyumardi Azra, "Reforms in Islamic Education: A Global Perspective Seen from the Indonesian Case," in *Reforms in Islamic Education*, ed. Charlene Tan (London and New York: Bloomsbury Academic 59-75, 2014), 64-65.

26 Ibid., 69-72.

terjadi pada kasus naiknya Jendral Mohammed Zia ul-Haq menjadi penguasa di Pakistan pada tahun 1977 dengan menjatuhkan rezim Zulfikar Ali Bhutto (1971-1977). Zia ul-Haq lalu memperkenalkan sebuah kebijakan pendidikan yang disebut oleh Aziz Talbani (1996) bertujuan untuk mensosialisasikan apa yang disebut sebagai “ideologi resmi negara dan ideologi agama Islam.”²⁷ Pada praktik kebijakannya, mulai tahun 1979, rezim Zia ul-Haq membuat buku pedoman dan silabus baru berdasarkan “ideologi resmi negara” yang bercorak “Islamis” itu. Lebih lagi, rezim ini juga memaksa perempuan untuk memakai *chadar* (jilbab) di lembaga-lembaga pendidikan, mengorganisasi shalat zuhur berjamaah pada saat jam sekolah, memakai pengetahuan keagamaan sebagai alat untuk menyeleksi guru di semua level pendidikan, dan merevisi mata pelajaran umum dengan penekanan pada pembubuhan nilai-nilai Islam di dalamnya.²⁸ Makna “Islam” bahkan dipersempit menjadi sebuah ideologi yang dipakai untuk memberi legitimasi atas produksi dan regulasi pengetahuan, yang ujungnya adalah untuk melanggengkan kekuasaan (i.e. rezim Zia ul-Haq). Ilmu-ilmu yang berkaitan sains, teknologi, matematika, dan sejarah hanya diperbolehkan untuk menjadi bahan ajar jika telah lulus melewati “tes validitas dan efektivitas dalam menumbuhkan kesadaran yang lebih dalam terhadap kehadiran Tuhan di dunia.”²⁹ Dampak dari politik ideologisasi Islam dalam pendidikan di Pakistan ini, sebagaimana pengamatan Talbani (1996), sangatlah serius. Kebijakan tersebut tidak hanya memperparah konflik sektarian di masyarakat, tapi juga meminggirkan budaya yang berbeda dan ilmu-ilmu lain yang non-agama.³⁰

27 Aziz Talbani, “Pedagogy, Power, and Discourse: Transformation of Islamic Education,” *Comparative Education Review* 40, no. 1 (1996): 75.

28 Ibid.

29 Di sini, Talbani mengutip tulisan S.S. Hussain dan A.A. Ashraf dalam *Crisis in Muslim Education*, (Jeddah: King Abdul Aziz University/Hodder & Stoughton, 1979), atau lihat *ibid.*, 77.

30 *Ibid.*, 82.

Dalam konteks ini, walaupun kontribusi para pemikir dan tokoh pendidikan “Islamis” memang besar, terutama dalam bentuk kritisisme mereka terhadap kecenderungan “sekulerisme” dan upaya mereka untuk merumuskan apa yang disebut sebagai “pandangan dunia” (*worldview*) Islam, namun kecenderungan “ideologis” dari proyek “Islamisasi” pendidikan membawa dampak negatif dan mempunyai kelemahan yang patut diwaspadai. Pada tingkat konseptual, paradigma “Islamisasi” ilmu dan pendidikan berpotensi untuk menjadi sebuah doktrin yang membatasi kebebasan akademik. Inovasi dan pemikiran kritis yang dianggap bertentangan dengan “pandangan dunia” Islam bisa dianggap menyimpang dan kemudian dilarang. Jika hal seperti ini terjadi, maka proses pendidikan dan penelitian yang dilakukan tidak mungkin menghasilkan keunggulan dalam kreatifitas dan inovasi, melainkan hanya mereproduksi sikap apologetik yang melanggengkan kejumudan. Pada tingkat praktis, mungkin agenda “Islamisasi” baik untuk diberlakukan di sekolah atau madrasah yang berhaluan Islam dari tingkat dasar hingga tingkat atas, namun akan bermasalah jika diterapkan di sekolah-sekolah umum dan di tingkat pendidikan tinggi. Memaksakan penerapan agenda “Islamisasi” pendidikan di suatu negara yang bhineka seperti Indonesia tidak hanya karena ada mendapat penentangan dari masyarakat tapi juga menciderai nilai-nilai Islam yang menghargai keragaman manusia. Intinya, agenda “Islamisasi” tidak layak untuk dijadikan sebagai kebijakan publik suatu negara, tidak hanya karena bersifat sektarian, tapi juga tidak sensitif terhadap keberagaman masyarakatnya. Demikian pula jika diberlakukan di pendidikan tingkat tinggi, seperti universitas, apakah mahasiswa non-muslim juga diminta untuk mengikuti cara “pandang dunia” versi Islam? Apakah perguruan tinggi dengan “pandangan dunia” Islam dapat menghilangkan kecenderungan sikap apologetik demi menghasilkan kualitas pendidikan dan penelitian yang unggul,

tanpa khawatir bertentangan dengan “doktrin” Islamisasi ilmu dan pendidikan?

Oleh sebab itu, “ideologisasi” pendidikan baik oleh kaum reformis maupun oleh kaum Islamis bukanlah jawaban untuk pendidikan Islam yang lebih baik. Lalu, adakah alternatif lain? Para cendekiawan muslim seperti Fazlur Rahman (1982) dan Mulyadhi Kartanegara (2005) memandang bahwa “modernisasi” dalam bingkai sekularisasi maupun “Islamisasi” pendidikan yang ditransformasi menjadi ideologi bukanlah solusi terbaik dan realistis untuk menghadapi tantangan dan masalah baru di masa depan. Meskipun Rahman bersimpati dengan usaha yang dilakukan oleh kaum Islamis, namun dia menyangsikan keberhasilan upaya “Islamisasi” mereka jika tanpa disertai dengan perumusan apa yang disebut sebagai “metafisika Islam yang berbasis al-Qur’an.”³¹ Untuk itu, yang diperlukan adalah pembacaan historis terhadap al-Qur’an, dimana sebab-sebab turunnya sebuah ayat harus dijadikan rujukan dan pertimbangan untuk merumuskan pandangan metafisika Islam. Setelah itu, yang tak kalah pentingnya dalam konteks perbaikan pendidikan Islam adalah rekonstruksi ilmu-ilmu yang diwariskan oleh para sarjana Muslim masa lalu secara sistematis, baik di bidang teologi, hukum dan etika, filsafat, maupun ilmu-ilmu sosial.³² Rekonstruksi inilah yang dipercaya Rahman akan dapat menawarkan solusi bagi pendidikan Islam di masa depan.

Rekomendasi Rahman untuk melakukan rekonstruksi tersebut disambut oleh Mulyadhi Kartanegara, muridnya dari Indonesia di Universty of Chicago, dengan menulis sebuah buku yang berjudul *Integrasi Ilmu: Sebuah Rekonstruksi Holistik* (2005). Dalam karyanya tersebut, Kartanegara melakukan pembacaan yang mendalam atas khazanah filsafat Islam untuk menemukan solusi bagi problem

31 Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of An Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 133.

32 *Ibid.*, 151-162.

keilmuan di masa kini. Utamanya adalah masalah dikotomi antara ilmu agama dan ilmu umum-sekuler. Dari hasil rekonstruksinya atas khazanah filsafat Islam, Mulyadhi Kertanegara berpandangan bahwa masalah dikotomi tersebut dapat diselesaikan dengan memperkenalkan cara pandang integratif yang disebutnya sebagai “integrasi ilmu.” Pertama, dengan meminjam konsep *wahdat al-wujūd* (kemanunggalan wujud) dan *tasykīk al-wujūd* (gradasi wujud) Mulla Sadra—yang sebenarnya merupakan hasil penafsirannya atas doktrin *tauḥīd* (keesaan Tuhan)—, Mulyadhi Kartanegara menemukan basis ontologis bagi integrasi ilmu.³³ Dalam konteks ini, semua obyek ilmu, baik yang fisik maupun non-fisik, mempunyai status ontologis yang sama karena pada hakikatnya semua wujud baik yang fisik maupun non-fisik itu satu (*wahdat al-wujūd*). Yang membedakan antara satu obyek dengan obyek yang lain hanyalah gradasi atau tingkatannya saja (*tasykīk al-wujūd*), karena masing-masing mempunyai esensi dan bentuk yang berbeda. Untuk itu, karena pada hakikatnya baik yang fisik (*tangibles*) maupun non-fisik (*intangibles*) adalah sama, riil, dan berasal dari Wujud Yang Satu, maka obyek-obyek ilmu yang fisik dan non-fisik itu pun sama-sama sah dan valid untuk menjadi obyek ilmu dan penelitian. Konsekuensinya, penelitian ilmiahnya bukan hanya bersifat observasi-eksperimental (*tajrībī*) tapi juga bisa bersifat demonstratif (*burhānī*), bersifat intuitif (*‘irfānī*), atau malah bersifat deskriptif (*bayānī*). Semuanya tergantung pada jenis obyek penelitiannya.³⁴ Jika obyeknya adalah fisik (*tangibles*), maka yang digunakan adalah metode observasi atau eksperimentasi dimana indera memainkan peranan yang penting sebagai sumber ilmu. Namun dengan demikian, bila obyek-obyeknya adalah non-fisik (*intangibles*), maka metode *burhānī* atau *‘irfānī* lebih tepat untuk dipakai untuk mempelajarinya. Sementara itu, jika yang menjadi

33 Mulyadhi Kertanegara, *Integrasi Ilmu: Sebuah Rekonstruksi Holistik* (Bandung, Indonesia: Penerbit Arsy dan UIN Jakarta Press, 2005), 34-35.

34 *Ibid.*, 38.

obyek penelitian adalah teks-teks keagamaan, utamanya al-Qur'an, maka metode penelitian ilmiahnya bersifat *bayānī* sehingga, pada ujungnya, "intergrasi ilmu" terjadi tidak hanya terjadi pada level ontologis, tapi juga epistemologis, karena, yang diakui sebagai sumber ilmu bukan hanya indera (dalam metode *tajrībī*), tapi juga akal (dalam metode *burhānī*), hati (dalam metode *irfānī*), serta wahyu (dalam metode *bayānī*).³⁵ Dari sinilah agenda besar "integrasikan ilmu" berupaya untuk mereintegrasikan ilmu sehingga pendikotomian ilmu yang terjadi di lingkungan pendidikan Islam selama ini bisa dihilangkan.

Tabel 1 Orientasi Pemikiran Pendidikan dalam Islam

MODERNIS	ISLAMIS	IDEOLOGIS	INTEGRALIS
Perlunya mengadopsi beberapa aspek dari pendidikan Barat	Pendidikan sekuler Barat tidak Islami	Ideologisasi pendidikan	Sumber ilmu bukan hanya indera (metode <i>tajrībī</i>), tapi juga akal (metode <i>burhānī</i>), hati (metode <i>irfānī</i>) dan waktu (metode <i>bayānī</i>)
Memasukkan mata pelajaran umum di madrasah	Manusia berdimensi fisik, rasional, sosial dan spiritual, oleh karenanya kualitas spiritual dibutuhkan	Bertujuan mengurangi karakter elitis dari pendekatan modernis dan islamis	Integrasi ilmu di level ontologis
Mengganti rujukan buku-buku klasik ke rujukan buku-buku modern	Penggalan khazanah metafisika Islam (<i>Tawhīd</i>)	Ideologi pendidikan yang kritis dan partisipatoris	Integrasi ilmu di level epistemologis

C. Reorientasi Pemikiran Pendidikan: Orientasi Teleologis

Dari diskusi di atas, tampak bahwa masing-masing mazhab pemikiran pendidikan mempunyai rujukan, kiblat, dan agenda tersendiri dalam rangka memperbaiki pendidikan Islam. Kaum reformis melihat bahwa sistem pendidikan Barat yang sekuler

35 Ibid.

dapat dijadikan kiblat untuk memodernisasi pendidikan agar setidaknya dapat menyamai pencapaian Barat. Agenda reformasi pendidikan yang mereka tawarkan lazimnya berada pada level praktis atau kebijakan, misalnya pengadopsian sistem kelas, ujian, atau memasukkan ilmu-ilmu umum dalam kurikulum. Sementara kaum Islamis memandang sekularisasi pendidikan Islam sebagai sebuah ancaman, karena yang masuk ke dunia pendidikan bukan hanya metode pengajaran dan ilmu-ilmu baru non-agama, tapi juga “pandangan dunia” sekulernya. Lalu, mereka mencari penangkalnya melalui penggalian khazanah doktrin metafisika Islam (*tawhīd*) sebagai referensi untuk merumuskan apa yang disebut sebagai “pandangan dunia” Islam untuk diintroduksi ke sistem pendidikan. Dengan demikian, solusi yang mereka ajukan berada di tingkat epistemologis, artinya, yang hendak diubah adalah cara pandang dunia dan filsafat pengetahuannya. Sementara itu, kaum “ideologis” dari mazhab reformis maupun Islamis melakukan radikalisisasi terhadap ide “modernisasi” atau “Islamisasi” dengan mengadopsinya dalam visi dan kebijakan politik. Rujukannya sama dengan patron ideologis mereka, yakni sistem pendidikan Barat yang sekuler atau “pandangan dunia” Islam, yang mereka reduksi ke dalam kebijakan-kebijakan yang artifisial buat perbaikan pendidikan Islam. Yang terakhir, baik mazhab berfikir rekonstruksionis F. Rahman maupun mazhab integrasi M. Kartanegara, merekomendasikan rujukan khazanah intelektual Islam masa lalu untuk menyelesaikan problem pendidikan di masa kini. Khazanah intelektual tersebut diyakini dapat memberi penyelesaian ontologis maupun epistemologis bagi problem sekularisasi dan dikotomi ilmu di masa kini.

Seperti dipaparkan di atas, orientasi pemikiran pendidikan selama ini mengarah pada Barat yang sekuler atau kejayaan intelektual masa lalu yang kompleks dan dinamis. Kemudian, para pemikir dan tokoh pendidikan itu memberikan tawaran agenda dan

solusi yang kalau tidak beroperasi di tingkat praktis atau kebijakan politik (i.e. kaum reformis dan ideologis), berarti beroperasi di tingkat epistemologis dan cara pandang ontologis (oleh kaum Islamis, rekonstruksionis, atau integralis) untuk mengatasi masalah pendidikan di masa kini. Dalam hal ini, kaum reformis-modernis memberikan *a sense of purpose* (arah-tujuan) pendidikan yang lebih bersifat empiris dan duniawi, yakni mengejar ketertinggalan dari Barat dalam hal pendidikan dan peradaban, dengan solusi yang bersifat pragmatis. Sementara kaum Islamis, rekonstruksionis, dan integralis tidak memiliki arah-tujuan duniawi yang jelas kecuali membendung arus sekularisasi pendidikan dengan solusi yang bersifat metafisis atau epistemologis. Bagaimana hasilnya? Di satu sisi, solusi yang ditawarkan oleh kaum reformis-modernis seringkali *ad hoc* dan tanpa memiliki basis epistemologi yang kuat. Alih-alih dapat mengejar ketertinggalan dari Barat dalam pendidikan dan peradaban, yang seringkali terjadi adalah bahwa mereka malah menjadi konsumen loyal yang tidak kritis dari produk pemikiran, budaya, dan teknologi Barat. Di sisi yang lain, solusi yang diajukan oleh kaum Islamis, rekonstruksionis, dan integralis terlalu berorientasi pada aspek metafisis dan epistemologis sehingga kurang menggerakkan dan tidak praktis untuk diterapkan dalam konteks kebijakan pendidikan. Malahan, yang seringkali terjadi di lapangan adalah mental apologetik dari para praktisi pendidikan dengan hanya membubuhkan klaim nilai Islam atau dalil keagamaan pada pelajaran umum dan sains untuk menjustifikasi sebuah aktivitas atau penemuan saintifik.

Oleh sebab itu, tulisan ini berusaha untuk menawarkan upaya reorientasi pemikiran pendidikan yang tidak menjadikan Barat sebagai kiblat tapi juga tidak terlalu metafisis, epistemologis, atau apologetik untuk dijadikan panduan bagi perbaikan sistem pendidikan di dunia Islam. Upaya ini disebut paradigma *teleologis*

dalam pendidikan. Artinya, daripada menekankan pada aspek “pragmatis” model kaum reformis atau “pandangan dunia” dan “metafisika” Islam model kaum Islamis dan turunannya sebagai solusi atas problem pendidikan di masa kini, perlu adanya pemikir dan praktisi untuk lebih fokus pada apa sebenarnya arah-tujuan (*telos*) pendidikan dalam Islam. Penekanan pada *telos* inilah yang disebut sebagai dimensi teleologis dari pemikiran pendidikan.

Meskipun para pemikir pendidikan banyak yang menekankan pada aspek perubahan atau pengembangan (*cultivate*) karakter seorang peserta didik sebagai tujuan pendidikan, tujuan pendidikan yang sebenarnya dalam Islam adalah untuk mencetak manusia yang mampu menjalankan tugas dan misi kemanusiaan yang diamanatkan Allah selama hidup di dunia. Pertanyaannya kemudian, apa saja tugas dan misi tersebut?

Yang pertama, tugas dan misi untuk mengabdikan, beribadah, kepada Allah. Dalam al-Qur’an, tugas dan misi tersebut disebutkan dalam Surah al-Dhāriyāt 51: 56 yang berbunyi:

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ

Artinya: “Dan aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka mengabdikan, beribadah, kepada-Ku.”

Kata *يَعْبُدُونَ* yang berarti “mereka meng-abdi” adalah kata kerja (*fi’l*) yang bentuk kata bendanya (*maṣḍar*) adalah *‘ibādah*. *‘Ibādah* mempunyai pengertian yang luas, tidak hanya mencakup kesadaran manusia sebagai hamba atau pengabdian (*‘abd* atau *‘ābid*) Tuhan yang terefleksi dalam ritual-keagamaan (*‘ibādah maḥḍah*) tapi juga termasuk kesadaran bahwa Tuhan selalu menjadi orientasi dari segala aktivitas yang dilakukan oleh manusia (*‘ibādah ghayr maḥḍah*). Inilah yang disebut sebagai kesadaran transenden (*transcendental consciousness*). *Ibādah* adalah manifestasi dari kesadaran transenden

manusia itu, yakni kesadaran bahwa Tuhan itu ada dan menjadi orientasi hidup manusia, baik di saat melakukan aktivitas yang berkaitan langsung dengan ritual agama, seperti syahadat shalat, puasa, zakat, dan haji maupun di saat melakukan aktivitas yang tidak terkait langsung dengan ritual agama, seperti belajar, bekerja, bertamsya, dan sebagainya. Dalam konteks pendidikan untuk menjadi seorang *'abd*, kesadaran transenden tersebut harus diinternalisasi oleh peserta didik muslim, utamanya pada tingkat pendidikan dasar, menengah, dan atas. Proses “internalisasi” kesadaran transenden tersebut dapat dilakukan melalui pengajaran di ruang kelas (baik mata pelajaran umum maupun agama) maupun melalui berbagai aktivitas pendidikan di luar kelas (baik yang berkaitan langsung dengan aktivitas keagamaan maupun yang bukan).

Yang kedua, tugas dan misi yang diamanahkan kepada manusia adalah untuk menjadi *khalīfah* (pengemban amanat/*trustee*) di atas bumi. Allah menyebutkan tugas dan misi ini dalam dialognya dengan para malaikat saat proses penciptaan awal manusia, yang direkam dalam al-Qur’an Surah al-Baqarah 2: 30:

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِّيْ جَاعِلٌ فِى الْاَرْضِ خَلِيْفَةًۭۙ قَالُوْۤا اَتَجْعَلُ فِيْهَا مَنۢ يُفْسِدُ فِيْهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَۗ قَالَ اِنِّيْۤ اَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُوْنَۙ

Artinya: “Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para Malaikat: “Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang *khalīfah* di muka bumi”. Mereka berkata: “Kenapa Engkau hendak menjadikan orang yang akan membuat kerusakan pada dan menumpahkan darah (sebagai *khalīfah* di muka bumi), padahal kami senantiasa bertasbih dengan memuji Engkau dan mensucikan Engkau?” Tuhan berfirman: “Sesungguhnya Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui.”

Posisi manusia sebagai khalifah tidak bisa dilepaskan dari posisi dirinya yang juga sebagai *'abd*, yakni makhluk yang mempunyai kesadaran transenden. Hanya saja, untuk menjalankan fungsi sebagai “khalifah,” kesadaran transenden tersebut harus mengalami apa yang disebut Kuntowijoyo (1991) sebagai “objektifikasi.” Artinya, kesadaran transenden yang dimiliki harus diterjemahkan ke dalam nilai, aktivitas, karya, organisasi, atau institusi yang objektif sehingga manusia dari berbagai macam latar belakang etnis, bangsa, dan agama dapat memahami dan merasakan manfaat dari kesadaran transenden yang sudah diobjektifikasi tersebut, Inilah yang disebut sebagai paradigma khalifah. Paradigma pemangku amanat di bumi yang bertanggung jawab untuk merawat, menjaga, dan memajukan kehidupan di dalamnya.

Untuk itu, dalam kaitannya dengan pemikiran pendidikan, sistem pendidikan harus didesain untuk membekali peserta didik agar dapat menjalankan tugasnya sebagai khalifah. Terutama di jenjang pendidikan tingkat atas dan tinggi. Dalam konteks objektifikasi kesadaran transenden atau paradigma kekhilafahan ini, dikotomi ilmu agama dan atau ilmu umum tidak lagi relevan, bukan saja karena keduanya mempunyai basis ontologis yang sama sebagaimana paparan kaum integralis, tapi dalam konteks objektifikasi kesadaran transenden, keduanya juga bisa diarahkan untuk visi teleologis yang sama, yakni, untuk membantu manusia dalam menjalankan tugas dan misi kekhilafahan. Dalam hal ini, misalnya, melatih dan membekali seorang mahasiswa pertanian dengan ilmu dan keahlian yang berkaitan dengan pertanian sama nilainya dengan mengajarkan ilmu dan kecakapan di bidang tafsir al-Qur'an kepada seorang calon sarjana tafsir. Demikian pula dari sisi peserta didiknya, belajar ilmu apa saja, baik ilmu-ilmu agama maupun ilmu-ilmu umum, sama nilai dan kemuliaannya jika masing-masing ditujukan untuk membantu peserta didik dalam menjalankan tugas dan fungsi kekhilafahannya.

Di sini, yang menjadi pertanyaan krusial bukan bagaimana cara memodernisasi institusi pendidikan agama atau ilmu-ilmu agama, sebagaimana agenda kaum reformis-modernis. Bukan pula bagaimana cara mengislamisasi ilmu-ilmu umum dengan mengintroduksi “pandangan dunia” Islam atau “metafisika” Islam sebagaimana kaum Islamis dan integralis. Yang menjadi pertanyaan utama adalah bagaimana agar produk dari ilmu-ilmu yang dipelajari di institusi pendidikan Islam, baik ilmu agama maupun ilmu umum, dapat menghasilkan manusia yang dapat menjalankan tugas kekhilafahan sesuai dengan peran dan keahlian masing-masing. Kalau, misalnya, ilmu pertanian yang diajarkan di sebuah institusi pendidikan dapat melahirkan seorang ahli pertanian yang berdedikasi merawat bumi, maka nilai dan kemuliaan ilmunya sama dengan ilmu tafsir yang diajarkan di tempat tersebut, yang memungkinkan bagi terlahirnya seorang ahli tafsir yang berdedikasi untuk menebar damai. Inilah yang disebut sebagai perubahan orientasi pendidikan dari orientasi pragmatis, “Islamis,” atau ideologis ke arah orientasi teleologis. Para peserta didiknya, baik muslim maupun non-muslim, diarahkan untuk menjadi manusia yang paling memberi manfaat di bidang ilmu dan keahliannya masing-masing.

Yang ketiga, tugas dan misi manusia ditegaskan dalam titah Allah kepada Rasul-Nya yang terekam dalam Surah al-Anbiyā’ 21: 107

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ

Artinya: “Dan tiadalah Kami mengutus kamu, melainkan untuk (menjadi) rahmah bagi semesta alam (universe).”

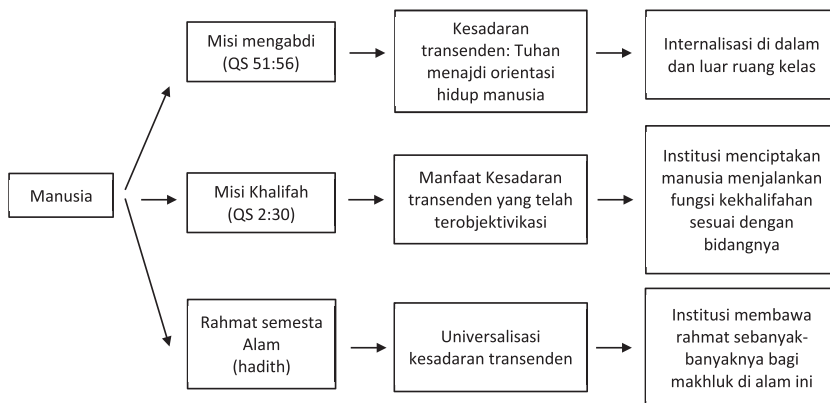
Dalam ayat tersebut, meskipun yang menjadi *mukhāṭab* (orang kedua, pihak yang diajak berbicara) adalah Nabi Muḥammad SAW,

namun pesan dari perintah tersebut berlaku universal untuk seluruh umat Sang Nabi. Artinya, kewajiban untuk menjadi rahmat bagi seluruh alam itu adalah tugas dan misi umat Nabi Muhammad SAW juga. Tugas manusia untuk menjadi *rahmatan lil 'ālamīn* (*compassion for all universe*, rahmat untuk semesta alam) merupakan kelanjutan, dan tidak bisa dilepaskan, dari tugasnya sebagai *'abd* (hamba) dan *khalīfah* (pengemban amanat Tuhan di bumi). Jika tugas menjadi *'abd* meniscayakan “internalisasi” kesadaran transenden dan misi menjadi *khalīfah* membutuhkan “objektifikasi” kesadaran tersebut, maka dalam rangka menjadi *rahmah* buat semesta alam, manusia membutuhkan “universalisasi” kesadaran transenden tersebut. Apa maknanya?

Maknanya, kesadaran transenden sebagai *abd* dan sebagai *khalīfah* harus ditingkatkan menjadi kesadaran yang lebih universal, yang memandang diri tidak hanya sebagai muslim (kesadaran *'abd*) atau sebagai bagian dari umat manusia (kesadaran *khalīfah*), tapi juga sebagai bagian dari alam semesta (kesadaran *rahmatan lil 'ālamīn*). Universalisasi kesadaran transenden meniscayakan bahwa nilai, aktivitas, karya, organisasi, atau institusi yang dimiliki seorang muslim tidak hanya membawa manfaat, tapi juga membawa rahmat bagi sebanyak-banyaknya makhluk yang ada di alam ini. Apa relevansinya bagi perbaikan pendidikan di dunia Islam? Kesadaran *rahmatan lil 'ālamīn* tersebut mengimplikasikan sistem dan institusi pendidikan Islam harus didesain secara inklusif dan holistik. Inklusif mengandung pengertian bahwa manfaat dan berkah sistem pendidikan Islam tidak hanya membawa manfaat dan berkah bagi umat Islam saja tapi juga untuk umat manusia secara keseluruhan. Holistik mengandung makna bahwa disiplin ilmu yang diajarkan tidak hanya mempelajari obyek-obyek yang bersifat fisik dan rasional saja, tapi juga fenomena-fenomena metafisik yang membutuhkan pengakuan atas validitas hati dan wahyu

sebagai sumber ilmu. Pada akhirnya, tujuan dari pendidikan Islam yang inklusif dan holistik ini adalah terlahirnya manusia yang mampu membawa manfaat dan rahmat untuk alam semesta melalui karya-karya, inovasi-inovasi, penemuan-penemuan atau penelitian-penelitiannya.

Gambar 1 Model Paradigma Teleologi



D. Visi Implementasi Paradigma Teleologis pada Level Perguruan Tinggi

Implementasi paradigma teleologis ini pada level perguruan tinggi dapat mengacu pada beberapa ayat berikut. Dalam QS Ali Imran ayat 190-191 misalnya, secara tegas diterangkan tentang bagaimana sikap seseorang (individu) dalam hubungannya dengan penciptaan dirinya. Seseorang senantiasa harus berada posisi mengingat Allah dalam berbagai kondisi. Seseorang, dalam hal ini, sadar atas kodratnya mengapa diciptakan oleh Allah sehingga menjadi orang yang senantiasa mengingatNya dalam keadaan apa pun.

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي
 الْأَلْبَابِ. الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ
 فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ
 فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ

Artinya: *Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, dan silih bergantinya malam dan siang terdapat tanda-tanda bagi orang-orang yang berakal. (yaitu) orang-orang yang mengingat Allah sambil berdiri atau duduk atau dalam keadan berbaring dan mereka memikirkan tentang penciptaan langit dan bumi (seraya berkata): “Ya Tuhan kami, tiadalah Engkau menciptakan ini dengan sia-sia, Maha Suci Engkau, maka peliharalah kami dari siksa neraka. (QS. Ali Imran: 190-191)*

Pada level yang lebih luas, QS Ali Imran ayat 104 juga secara tegas menyebutkan bahwa sekelompok orang (umat) diharapkan menjadi pionir untuk menyerukan kebajikan (kabaikan) dan mencegah berbagai tindakan yang munkar.

وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ
 عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

Artinya: *Dan hendaklah ada di antara kamu segolongan umat yang menyeru kepada kebajikan, menyuruh kepada yang ma’ruf dan mencegah dari yang munkar; merekalah orang-orang yang beruntung (QS. Ali Imran 104).*

Pada level yang lebih makro (masyarakat) dalam al-Qur’an surah Ali Imran ayat 110 menyebutkan bahwa hendaklah ada di antara manusia sekelompok orang yang menjadi *khairu ummah*

atau umat terbaik yang tidak henti-hentinya mempromosikan kebenaran/kebaikan dan senantiasa mengajak yang lain untuk menjauhi perbuatan-perbuatan buruk.

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ

Artinya: “Kamu adalah umat yang terbaik yang dilahirkan untuk manusia, menyuruh kepada yang ma’ruf, dan mencegah dari yang munkar, dan beriman kepada Allah. Sekiranya Ahli Kitab beriman, tentulah itu lebih baik bagi mereka; di antara mereka ada yang beriman dan kebanyakan mereka adalah orang-orang yang fasik.” (QS. Ali ‘Imran: 110).

Ayat-ayat di atas menempatkan manusia sebagai pihak yang paling bertanggungjawab mengemban amanah sebagai pilar penjaga dunia ini. Hanya manusialah yang mampu memikul beban dan tanggung jawab yang diamanatkan oleh Allah kepadanya. Oleh sebab itu, tidak heran pula jika ada yang mengatakan, bahwa manusia adalah —pencipta kedua setelah Tuhan. Hal itu dapat dipahami betapa manusia yang dianugerahi rasio oleh Tuhan itu mampu menciptakan kreasi canggih berupa sains dan teknologi, sementara malaikat diperintah sujud kepadanya karena tak mampu bersaing secara intelektual.³⁶ Kondisi ini kemudian menjadikan manusia sebagai ciptaan Allah yang paling sempurna ketika mampu menggunakan segala potensinya dengan baik, tetapi juga berpotensi besa sebagai ciptaan yang derajatnya lebih rendah dari hewan jika kemampuan intelektualitasnya tidak digunakan dengan baik.

36 Lihat M.Zainuddin, “Paradigma Pendidikan Islam Holistik”, *Jurnal Ulumuna Vol XV Nomor 1, 2001. Hal. 75.*

E. Kesimpulan

Dengan menawarkan cara pandang teleologis sebagaimana yang dibahas di atas, tulisan ini berusaha untuk mengatasi ketegangan biner yang terjadi antara kaum reformis-modernis dengan kaum Islamis dan turunannya dalam memandang pendidikan Islam. Caranya adalah dengan mengalihkan fokus pandangan. Dari fokus kepada perbedaan rujukan dan metode dalam konteks perbaikan pendidikan menjadi fokus kepada kemungkinan kesamaan pandangan tujuan dalam memandang pendidikan Islam. Tujuan pendidikan dalam Islam dapat dirumuskan dari pemahaman kita atas tugas dan misi manusia selama di dunia. Tugas dan misi itu terdiri dari tiga macam, yaitu untuk mengabdikan atau beribadah kepada Allah (*'ibādah*), untuk menjadi *khalīfah* di bumi, dan untuk menjadi *rahmah* bagi seluruh alam. Tugas dan misi yang pertama (*'ibādah*) meniscayakan “internalisasi” kesadaran bahwa orientasi hidup seorang muslim adalah untuk mengabdikan kepada Allah. Hal ini dapat dilakukan melalui pengajaran dan aktivitas pendidikan yang eksklusif untuk peserta didik muslim. Sementara tugas dan misi yang kedua (*khalīfah*) meniscayakan “objektifikasi” kesadaran sebagai hamba Tuhan tersebut ke dalam produk-produk yang manfaatnya dapat dipahami dan dirasakan secara inklusif oleh sesama umat manusia, bukan hanya umat Islam. Sedangkan tugas dan misi yang terakhir (*rahmatan lil 'ālamīn*) meniscayakan “universalisasi” kesadaran transenden sebagai pengabdian maupun sebagai khalifah untuk membawa manfaat dan berkah tidak hanya bagi manusia, tapi juga buat kelestarian alam semesta. Tiga perintah dan amanah Tuhan kepada manusia ini saling berkaitan antara satu dengan yang lain dan tidak bisa dipisahkan. Dalam rangka hal tersebut, maka pendidikan Islam hendaknya didesain dan ditujukan untuk mencetak muslim yang tidak hanya saleh secara keagamaan (sebagai *'abd*), tapi juga kapabel dan kompeten untuk menjalankan

misinya sebagai khalifah yang membawa manfaat bagi sesama, serta memiliki kemampuan untuk menjadi *rahmah* bagi semesta alam. Jika orientasi pemikiran pendidikan diarahkan untuk mencapai tujuan-tujuan tersebut, niscaya perbedaan pandangan dalam hal metode dan kiblat perbaikan pendidikan dapat diminimalisir. Dan pada akhirnya, semua mazhab pemikiran pendidikan tersebut akan dites dan ditentukan kesahihannya oleh sejarah, sejauhmana mereka dapat mencetak manusia yang tidak hanya saleh secara agama, tapi juga cakap sebagai pemimpin di muka bumi, dan mampu membawa manfaat dan rahmat bagi sebanyak-banyak makhluk di semesta ini. *Wallahu A'lam bi al-Şawāb.*

Bibliography

- Agai, Bekim. "Islam and Education in Secular Turkey: State Policies and the Emergence of the Fethullah Gulen Group." In *Schooling Islam: The Culture and Politics of Modern Muslim Education*, edited by Robert W. Hefner and Muhammad Qasim Zaman. New Jersey: Princeton University Press, 2007.
- al-Attas, Sayed Muhammad Naquib. "Preliminary Thoughts on the Nature of Knowledge and the Definition and Aims of Education." In *Aims and Objectives of Islamic Education*, edited by Sayed Muhammad Naquib al-Attas, 19-47. Jeddah: King Abd al-Aziz University, 1979.
- al-Attas, Sayed Muhammad Naquib. *The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education*. Kuala Lumpur: Muslim Youth Movement of Malaysia, 1980.
- al-Attas, Sayed Muhammad Naquib. *Islam, Secularism, and the Philosophy of the Future*. London: Mansel Publishing Ltd., 1985.
- al-Attas, Sayed Muhammad Naquib. *Prolegomena to the Metaphysics of Islam: An Exposition of the Fundamental Elements of the Worldview of Islam*. Kuala Lumpur: ISTAC, 1995.
- al-Faruqi, Ismail R. *Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan*. Washington D.C.: IIIT, 1982.
- Ashraf, Syed Ali. "Education and Values: Islamic Vis-a-Vis the Secularist Approaches." *Muslim Education Quarterly* 4, no. 4 (1987): 4-16.
- Azra, Azyumardi. "Reforms in Islamic Education: A Global Perspective Seen from the Indonesian Case." In *Reforms in Islamic Education*, edited by Charlene Tan. London and New York: Bloomsbury Academic 59-75, 2014.

- Badawi, M.A. Zaki. "Traditional Islamic Education—Its Aims and Purposes in the Present Day." In *Aims and Objectives of Islamic Education*, edited by Sayed Muhammad Naquib al-Attas, 104-117. Jeddah: King Abd al-Aziz University, 1979.
- Cook, Bradley J. "Introduction." In *Classical Foundations of Islamic Educational Thought*, edited by Bradley J. Cook, and Fathi H. Malkawi. Utah: Brigham Young University Press, 2010.
- Freire, Paulo. *Pedagogy of the Oppressed*. New York: The Continuum International Publishing Group, 2002.
- Fuad, Muhammad. "Civil Society in Indonesia: The Potential and Limits of Muhammadiyah." *SOJOURN* 17, no. 2 (2002): 133-163.
- Gesink, Indira Falk. "Islamid Educational Reform in Nineteenth-Century Egypt: Lessons for the Present." In *Reforms in Islamic Education*, edited by Tan. Charlene, 17-33. London and New York: Bloomsburry Academic, 2014.
- Huaco, George A. "On Ideology." *Acta Sociologica* 14, no. 4 (1971).
- Kennedy, Emmet. "'Ideology' from Destutt De Tracy to Marx." *Journal The History of deas* 40, no. 3 (1979).
- Kertanegara, Mulyadhi. *Integrasi Ilmu: Sebuah Rekonstruksi Holistik*. Bandung, Indonesia: Penerbit Arsy dan UIN Jakarta Press, 2005.
- Kuntowijoyo. *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi*. Bandung: PT Mizan Pustaka, 1991.
- Meynell, Hugo Meynell and Hugh. "On What Ideology Is." *New Black Friars* 58, no. 686 (1977).
- Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- Rehman, Misbahur. "Reforms in Pakistani Madrasas: Voices from

- Within." In *Reforms in Islamic Education*, edited by Charlene Tan, 97-115. London and New York: Bloomsbury Academic, 2014.
- Salam, Solichin. *Muhammadiyah Dan Kebangunan Islam Di Indonesia*. Jakarta: N.V. Mega Djakarta, 1965.
- Soroush, Abdolkarim. "The Three Cultures." In *Reason, Freedom, and Democracy in Islam: Essential Writings of Abdolkarim Soroush*, edited by Mahmoud Sadri and Ahmad Sadri, 2000.
- Talbani, Aziz. "Pedagogy, Power, and Discourse: Transformation of Islamic Education." *Comparative Education Review* 40, no. 1 (1996): 66-82.
- Wan Daud, W. M. N. *The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib Al-Attas: An Exposition of the Original Concept of Islamization*. Kuala Lumpur: ISTAC, 1998.
- Zainuddin, M. "Paradigma Pendidikan Islam Holistik", *Jurnal Ulumuna Vol XV Nomor 1*, 2001. Hal. 75.

BAB 13

DIFABILITAS DAN PENDIDIKAN INKLUSI

Arif Budi Raharjo

Matakuliah terkait	Kebijakan pendidikan, Psikologi pendidikan, Psikologi pendidikan berwawasan al-Quran, Ilmu pendidikan Komprehensif, Filsafat pendidikan
Tujuan Pembelajaran	Mahasiswa dapat menjelaskan pandangan dan atau filsafat pendidikan Islam tentang difable dan pendidikan inklusi

A. Pendahuluan

Tujuan Pendidikan Islam baik dalam bentuk pendidikan formal ataupun non-formal, pada dasarnya adalah untuk memastikan teraktualisasinya dua peran individu (manusia) yakni peran kehambaan (menjadi hamba yg taat dan bersyukur) dan peran kekhalifahan (menjadi wakil Allah dalam memelihara dan mensejahterakan alam semesta). Tidak terdapat pengecualian pada individu untuk aktualisasi kedua peran tersebut, tidak ada status personal maupun sosial apapun yang memberikan privilege untuk cukup memerankan satu saja dari kedua peran tersebut. Apakah individu “normal” ataupun “tidak normal”, tidak akan menghalangi dan menggugurkan kewajiban atas pemeranan keduanya.

Konsep Fitrah yang menjadi konsep dasar pandangan antropologis¹ pendidikan Islam. Menempatkan setiap anak manusia pada dasarnya memiliki potensi suci (baik). Dalam katagori aliran,

1 Antropologi bukan sebagai bidang ilmu yang mempelajari aspek kebudayaan, melainkan salah satu unsur worldview (pandangan alam) atau cabang filsafat yang dapat diberikan pengertian sebagai pandangan dasar tentang hakekat manusia.

pendidikan islam dikategorikan sebagai pendidikan optimistik. Pendidikan islam tidak memandang manusia sebagai entitas negatif yang potensial destruktif sebagaimana binatang, tetapi memandang manusia sebagai entitas yang potensial suci/baik sehingga punya kemampuan untuk mengelola diri termasuk mengendalikan dorongan-dorongan negatif (nafsu). Anak manusia yang dilahirkan dalam keadaan psiko-fisik apapun selalu dipandang sebagai makhluk positif (fitrah). Potensi baik innate seluruh individu tersebut, memiliki konsekuensi tidak boleh adanya perlakuan berbeda antara individu satu dengan yang lainnya.

Pandangan Islam akan fitrahnya setiap anak manusia menjadikan pendidikan Islam sebagai pendidikan pertama di muka bumi yang menerapkan asas *Equity for all education*. Setiap individu memiliki hak akses memperoleh layanan pendidikan yang sama, tanpa mengalami diskriminasi apalagi perlakuan tidak adil berdasarkan preskripsi jenis kelamin, etnisitas, kebangsaan, agama ataupun status sosial lainnya. Pandangan fitrah pendidikan islam ini tidak hanya seperti pandangan pendidikan Humanisme yang bersifat optimis dalam memproyeksikan masa depan manusia di dunia. Pendidikan Islam yang berdimensi lebih jauh, tidak hanya memproyeksikan manusia sebagai makhluk yang akan mampu mengelola kehidupan di dunia dan hingga mampu berkontribusi dalam menciptakan kesejahteraan global, akan tetapi memproyeksikan manusia sebagai hamba Allah yang akan memperoleh kesejahteraan dan kebahagiaan spiritual di masa akhirat.

Direktorat PLB, mendefinisikan pendidikan inklusi sebagai sistem layanan pendidikan yang mengatur agar difabel dapat dilayani di sekolah terdekat di kelas reguler bersama-sama teman seusianya. Tanpa harus dikhususkan kelasnya, siswa dapat belajar bersama dengan aksesibilitas yang mendukung untuk semua siswa

tanpa terkecuali difabel.²

Pendidikan inklusi sebagai program pendidikan yang terbuka bagi seluruh individu termasuk yang mengalami kecacatan (difable), tersebut termasuk menganut mazhab humanisme. Aliran pendidikan ini mendasarkan teori-teorinya berdasarkan pandangan aliran psikologi humanisme, yakni aliran psikologi yang memandang manusia sebagai makhluk potensial positif yang mampu memahami diri dan lingkungannya sehingga mampu memaknai nilai kemanusiaannya. Oleh karena humanis itulah maka pendidikan inklusi memiliki pandangan yang seirama dengan pandangan Pendidikan Islam.

Makalah ini hendak memberikan analisis konseptual (tidak mengupas pada tataran metodologis) lebih detail berkaitan dengan konsep pendidikan inklusi, yang belakangan ini sangat dianjurkan implementasinya di ranah praktik kependidikan. Tentu tidak untuk sekedar memberikan justifikasi belaka akan tetapi mencoba melihat lebih jernih dari perpektif Islam atau pendidikan Islam.

B. Hakekat dan Hikmah Difabilitas

Istilah difabel sering kali dipertukarkan dengan disabilitas, sedangkan keduanya memiliki sedikit perbedaan. Difabel dimaknai memiliki kebiasaan yang berbeda (different abilities), sedangkan disability bermakna keadaan individu yang secara fisik memiliki kecacatan (kekurang sempurnaan). istilah difabel lebih dipilih dengan pertimbangan lebih “empatik”. Fenomena difabel ini menjadi tema kajian yang relevan dalam khazanah ilmu psikologi. Secara praktis lebih dikaji dalam bidang kependidikan sebagai bidang kajian yang secara langsung memperbincangkan upaya pengembangan diri individu.

2 PLB, Direktorat (2004). Pedoman Penyelenggaraan Pendidikan Inklusi: Mengenal Pendidikan Terpadu. Jakarta: Depdiknas. hlm. 9.

Di kedua bidang ilmu tersebut, konsep difabel dialamatkan pada individu yang mengalami “kecacatan” pada aspek fisik maupun mental.

Dalam al-Quran tidak ada terma tertentu yang bermakna “kecacatan”. Dengan seluruh derivasinya tiga kata yang sering digunakan adalah tuli (*shumun*), bisu (*bukmun*) dan buta (*'umyun*),³ dengan kata *'umyun* (buta) yang terbanyak.⁴ Kecacatan dalam terminologi al-Quran tersebut sebagian besar bermakna kecacatan non fisik. Kata yang bermakna buta secara fisik hanya terdapat pada 5 surat yakni al-Isra ayat 97, Thaha 124, al-Qamar ayat 37 dan Abasa ayat 2. Sedangkan pada surat al-Haj 46 secara langsung Allah menjelaskan sendiri makna kiasan tersebut dalam surat al-Haj ayat 46, yang pada akhir ayat ini diartikan “sebenarnya bukan mata itu yang buta, tetapi yang buta ialah hati yang ada di dalam dada.” Kecacatan mental yang disebutkan dalam al-Quran justru kecacatan yang tidak ditolehir melainkan diidentikkan dengan kecacatan moral. Kecacatan moral ini dikiaskan dengan kecacatan fisik (buta, tuli dan bisu) sebagaimana dijelaskan Allah dalam surat al Haj tersebut. Kecacatan pada aspek non fisik manusia (kafir, hasad, munafiq dll) ini tidak hanya menjadi aib akan tetapi lebih buruk dan destruktif dari kecacatan fisik.

Maka kecacatan yang diakomodasi dalam al-Quran adalah kecacatan fisik. Kecacatan fisik (di alam dunia) disampaikan dalam al-Quran sebagai realitas kehidupan yang sengaja Allah ciptakan untuk memberikan pengajaran tertentu.⁵ Rasa Syukur atas karunia “kenormalan” menghaluskan rasa sosial individu sehingga

3 Terdapat pada surat al-Baqarah ayat 18, 171, al-anam 50, ali Imran 49 dan al-Maidah 110, al-Maidah 71 (?), al-araf 64, yunus 43, Hud 24, Raad 16, al-Isra 72, (non fisik) al-Isra 97 dan Thaha 124, 125, al-Qamar 37 dan abasa 2 (fisik), al-Haj 46 (menjelaskan sendiri), Furqon 73, al-Naml 66, 81, al-Rum 53, Fathir 19, Ghafir 58, Zuhruf 40, jumuah 2.

4 Kecacatan fisik yang disebut dalam al-Quran selain ketiga kata tersebut adalah kata “pincang” yang bermakna cacat fisik, yakni pada surat al-Nur ayat 661 dan al-Fath ayat 17.

5 Sebaliknya kecacatan fisik pada tiga ayat yang lain (al-Isra 97 dan Thaha 124,125) dijadikan sebagai siksaan di alam akhirat (neraka).

memperindah kehidupan bersama. Sebagaimana hal tersebut ditunjukkan oleh Allah melalui QS. An-Nur [24]: 61⁶, Alquran hadir untuk melakukan kritik sosial terhadap kebiasaan masyarakat Madinah yang saat menyelenggarakan acara makan bersama, mereka memisahkan dari para penyandang cacat (pincang, sakit, dan buta).⁷

C. Psikologi Remaja Difabel

Pada bagian pembahasan ini dipilih usia remaja, karena untuk mudah merefleksikannya pada kedua usia di bawah dan di atasnya (anak dan dewasa). Secara teoretik, usia remaja diidentifikasi sebagai usia sensitif (masa peka dari seluruh sejarah perkembangan individu) dalam menentukan proses perkembangan kejiwaan selanjutnya. Pada masa remaja ini individu mengalami *troch periode* (periode penuh badai). Remaja sebagai individu yang tengah mencari identitas diri, seringkali mengalami ketidak stabilan emosional karena pada satu sisi dia masih dianggap kanak-kanak dan di sisi lain sudah merasa dewasa. Anggapan masih anak yang dianggap belum tahu banyak hal, tetapi pada saat bersamaan mulai dituntut oleh orang tua agar individu mampu bertanggungjawab atas perilakunya adalah situasi yang menjadikan remaja rentan untuk mudah dipengaruhi dan melakukan hal-hal yang bahkan di luar norma sosial. Semangat pemberontakannya seharusnya dipahami sebagai proses pencarian jati diri yang perlu diakomodasi, difasilitasi dan diarahkan.

Menurut Hasan Basri kenakalan remaja (*juvenile delinquency*), terjadi dikarena dua hal, yakni: *pertama*, sebab-sebab yang terdapat di dalam diri individu, dan *kedua*, sebab-sebab yang terdapat di luar diri individu. Kondisi yang dapat dimasukkan penyebab dari dalam diri

6 Arti dari ayat tersebut: "tidak ada halangan bagi orang buta, orang pincang, orang sakit dan juga bagi dirimu makan bersama mereka di rumah kamu atau di rumah bapak-bapakmu, ibu-ibumu, saudara-saudaramu, saudari-saudarimu, di rumah saudara bapakmu, saudari bapakmu, rumah saudara ibumu, saudari ibumu, yang kamu miliki kunci rumahnya atau kawanmu, tidak ada halangan bagi kamu untuk makan bersama mereka atau sendiri-sendiri..."

7 Al-Naysaburi, Abu al-Hasan 'Ali bin Ahmad. *Asbâb al Nuzûl*, ttp: Dar alTaqwa, 2005; 209

remaja antara lain; (1) perkembangan kepribadian yang terganggu; (2) individu mempunyai cacat tubuh; dan (3) taraf inteligensi yang rendah. Sedangkan penyebab dari luar diri remaja antara lain: (1) lingkungan pergaulan yang kurang baik; (2) kondisi keluarga yang tidak mendukung terciptanya perkembangan kepribadian anak yang baik; (3) pengaruh media massa; (4) kurangnya kasih sayang yang dialami anak-anak; dan (5) karena kecemburuan sosial atau frustrasi terhadap keadaan sekitar.⁸

Individu yang merasa dirinya sebagai individu “berbeda” atau “tidak normal” (cacat) cenderung untuk memiliki konsep diri yang negatif, remaja yang diberikan pendidikan keimanan sejak kanak-kanak sekalipun, tidak akan cepat memahami bahwa kecacatannya adalah hal yang bersifat qudrati atas kehendak Allah. Perasaan inferior adalah manifestasi konsep diri yang negatif.

Menurut Baldwin dan Holmes konsep diri (*Self-concept*) adalah gambaran deskriptif dan evaluatif individu mengenai diri sendiri; penelitian atau penaksiran mengenai diri sendiri, ataupun cara seseorang memandang dirinya sendiri. Sedangkan menurut Hurlock konsep diri merupakan gambaran yang dimiliki orang tentang dirinya. Konsep diri ini merupakan gabungan dari keyakinan yang dimiliki tentang diri sendiri meliputi karakteristik fisik, psikologis, sosial-emosional, aspirasi, dan prestasi.⁹

Hurlock menjelaskan pola perkembangan konsep diri yang bersifat hierarki; yang paling dasar, yaitu konsep diri primer, yang terbentuk pertama-tama. Konsep ini terbentuk berdasarkan pengalaman di rumah. Konsep primer ini mencakup fisik dan psikologis. Tingkatan selanjutnya adalah konsep diri sekunder, ini berhubungan dengan bagaimana anak melihat dirinya melalui

8 Hasan Basri, *Remaja Berkualitas; Problematika Remaja dan Solusinya*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995, hlm. 14.

9 Hurlock, *Perkembangan Anak* (jilid 2), Jakarta: Erlangga, 1978, hlm. 58.

mata orang lain.¹⁰ Remaja yang mendengar penilaian negatif dari lingkungannya berkaitan dengan kecacatannya, tentu akan semakin mendorong terbentuknya konsep diri negatif.

“Diri” dalam psikologi memiliki banyak aspek, sekurangnya ada lima aspek,¹¹ yaitu; *pertama*, fisik-diri, tubuh dan semua aktivitas biologis berlangsung di dalamnya. *Kedua*, suatu area luas yang biasa disebut *diri-sebagai-proses*. *Ketiga*, adalah *diri-sosial*, yaitu atas akal pikiran dan perilaku yang diambil sebagai respon secara umum terhadap orang lain dan masyarakat. *Keempat*, adalah pandangan seseorang terhadap dirinya *konsep-diri* dan *Kelima*, adalah *cita-diri*, apa yang diinginkan seseorang.

Sebagaimana telah disinggung sebelumnya, konsep diri dibedakan menjadi konsep diri positif dan konsep diri negatif. Konsep diri positif adalah ketika seseorang mampu menghargai dirinya dan melihat hal-hal yang positif yang dapat dilakukan demi keberhasilan di masa yang akan datang. Dasar dari konsep diri yang positif adalah adanya penerimaan diri. Menurut Brooks dan Emmert, orang yang memiliki konsep diri positif menunjukkan karakteristik yaitu; a) Merasa mampu mengatasi masalah. b) Merasa setara dengan orang lain. c) Menerima pujian tanpa rasa malu. d) Merasa mampu memperbaiki diri.¹²

Kebalikan dari konsep diri positif adalah konsep diri negatif. Konsep diri negatif akan berpengaruh pada munculnya emosi negatif, misalnya kesedihan, tekanan, depresi, dan seterusnya. Selanjutnya, emosi negatif ini kerap menjadi sumber harga diri negatif. Harga diri negatif inilah yang nantinya menjadi biangnya kerusakan emosi.¹³

10 Hurlock, *Perkembangan Anak* (jilid 2), Jakarta: Erlangga, 1978, hlm. 59

11 Seperti dalam Sobur, A, *Psikologi Umum*, Bandung: CV Pustaka Setia, 2011, hlm. 505-506

12 Brooks, W.D., Emmert, P. *Interpersonal Community*. Iowa. Brow Company Publisher. 1976. Diambil 24 Februari 2014 dari <http://www.duniapsikologi.com/konsep-diri-positif-dan-konsep-diri-negatif/>.

13 Ubaydillah, AN. 2007 *Membangun Konsep Diri Positif Pada Anak-anak*. Diambil 29 Januari 2012 pukul 20.12 dari http://www.e-psikologi.com/epsi/anak_detail.asp?id=414

Sedangkan menurut Brooks orang yang memiliki konsep diri yang negatif menunjukkan karakteristik sebagai berikut; a) Peka terhadap kritik. Kurangnya kemampuan untuk menerima kritik dari orang lain sebagai proses refleksi diri. b) Bersikap responsif terhadap pujian. Bersikap yang berlebihan terhadap tindakan yang telah dilakukan, sehingga merasa segala tindakannya perlu mendapat penghargaan. c) Cenderung merasa tidak disukai orang lain. d) Mempunyai sikap hiperkritik. Suka melakukan kritik negatif secara berlebihan terhadap orang lain. e) Mengalami hambatan dalam interaksi dengan lingkungan sosialnya.¹⁴ Brooks, Calhoun dan Acocella¹⁵ menambahkan yaitu: a) Pandangan individu tentang dirinya sendiri benar-benar tidak teratur, tidak memiliki perasaan, kestabilan dan keutuhan diri. b) Pandangan tentang dirinya sendiri terlalu stabil dan teratur.

Aspek fisik maupun non fisik menjadi dua hal yang saling mempengaruhi konsep diri remaja. Karena itu disabilitas berupa keterbelakangan mental dalam makna netral sebagai kelainan keterbatasan daya nalar, menjadi hal khusus yang dalam hal ini Rasulullah memberikan perhatian khusus yang bersifat preventif untuk menjaga perasaan penyandangnyanya yang akan berakibat pada terbentuknya konsep diri negatif. Dikisahkan bahwa suatu saat para sahabat Rasul SAW menyebut seseorang yang menderita kelainan mental dengan istilah *majnūn* (gila) yang berkonotasi menghina dan merendahkan. Karenanya Rasulullah meminta para sahabat untuk menggantinya dengan istilah lain sebagaimana dalam Hadis yang diriwayatkan dari Abū Hurairah, ia berkata, “Rasulullah SAW melewati sekumpulan orang seraya bertanya: “Apakah ini?” mereka menjawab: *majnūn*. Rasulullah kemudian merespon: “bukan

14 Brooks, W.D., Emmert, P. *Interpersonal Community*. Iowa. Brow Company Publisher. 1976. Diambil 24 Februari 2014 dari <http://www.duniapsikologi.com/konsep-diri-positif-dan-konsep-diri-negatif/>.

15 Calhoun, J.F., dan Acocella, J.R. *Psikologi tentang penyesuaian dan hubungan kemanusiaan*, Alih Bahasa: R.S. Satmoko IKIP Semarang Press Semarang, 1995, hlm. 65

majnūn, tetapi muṣāb (sakit). Rasulullah melanjutkan, “majnūn hanya ditujukan untuk orang-orang yang bermaksiat kepada Allah.”¹⁶

Pengistilahan “sakit” dalam hadits tersebut sama dengan penggunaan istilah Anak Berkebutuhan Khusus (ABK) untuk menunjuk remaja yang mengalami retardasi mental (idiot, debil dan Imbisil). Hadits tersebut seirama dengan firman Allah dalam al-Quran yang menggunakan penyebutan kecacatan secara langsung lebih banyak ditujukan kepada orang-orang yang cacat secara moral dan bukan untuk orang yang cacat fisik.

Contoh lain teladan rasa emphati rasulullah terhadap kaum difabel adalah perintah mempercepat bacaan shalat imam agar mempertimbangkan makmum yang difabel sebagaimana tertulis dalam hadis dari Abī Mas’ūd, ia berkata: Seorang laki-laki mengadu kepada Rasulullah Saw: “Saya terlambat mengikuti salat subuh berjamaah di mana imamnya sangat panjang bacaannya.” Lalu Rasulullah marah dan aku tidak pernah melihat Rasulullah semarah itu. Rasulullah Saw lalu bersabda, “Wahai manusia, sesungguhnya di antara kamu sekalian ada yang sekelompok orang (yang berbeda). Maka siapa yang menjadi imam, maka ringkaskanlah (bacaan). Sesungguhnya di antara makmun ada orang-orang yang lemah, lanjut usia, dan orang yang memiliki hajat.”¹⁷

D. Pendidikan Inklusi sebagai keniscayaan Kemanusiaan

Adanya keragaman dalam hasil ciptaan Allah (makhluk), disamping sebagai bukti kemaha kuasa dan kreativitas Allah, adalah menjadi hikmah-logis untuk terjadinya “kehidupan” itu sendiri. Kata “hidup” mengandung makna adanya gerakan yang terus menerus sebagai proses mekanis aksi-reaksi ataupun interaksi

16 kitab *Kanzu al-'Umāl fī Sunan al-Aqwāl, Kitāb al-Taubah Min Qismi al-Af'āl, Faṣl fī Faḍlihā wa Ahkāmihā*, Hadis No. 10437

17 HR. Bukhāri, *Kitāb al-Jamā'ah wa al-Imāmah, Bāb Man Syakā Imāmahu iza Ṭawwala*, Hadis no. 672 dan HR. Muslim, *Kitāb al-Ṣalāh, Bāb Amr al-Aimmaḥ bi Takhḥif al-Ṣalāh fī Tamām*, Hadis no. 1072

antar elemen. Kehidupan ini akan “jenuh” jika tidak ada perbedaan.

Manusia sebagai salah satu elemen kehidupan, memiliki juga keragaman (pluralitas) mulai dari jenis fisik, kebangsaan (etnis), status sosial, hingga keadaan mental. Dalam Islam, interaksi antar manusia ini hanya akan terjadi secara harmonis apabila tidak terdapat diskriminasi di dalamnya, hal ini seperti tertera pada surat al-Hujurat ayat 13.

Pendidikan pada dasarnya adalah suatu proses pewarisan budaya dan teknologi antar generasi, yakni sebuah dorongan naluriah yang dilakukan oleh kelompok manusia di mana dan kapanpun juga. Maka ketika pendidikan dikehendaki sebagai proses penjaminan keterwarisan budaya dan teknologi tersebut, seluruh elemen masyarakat harus berpartisipasi dan berkontribusi pada proyek bersama tersebut. Merujuk pada ayat 13 surat al-Hujurat, tidaklah tercipta tujuan bersama suatu generasi jika terdapat perlakuan berbeda.

Tujuan Pendidikan adalah usaha sadar dan terencana untuk mewujudkan suasana belajar dan proses pembelajaran agar peserta didik secara aktif mengembangkan potensi pribadinya untuk memiliki kekuatan spiritual keagamaan, pengendalian diri, kepribadian, kecerdasan, akhlaq mulia dan keterampilan yang diperlukan dirinya, masyarakat, bangsa dan Negara (UU No 20 tahun 2003, Pasal 1 ayat 1). Oleh sebab itu inti dari pendidikan inklusi adalah sebagai perwujudan jaminan hak azasi manusia atas pendidikan. Suatu konsekuensi logis dari hak ini adalah semua anak menerima pendidikan yang tidak diskriminatif.

Di tingkat global, dorongan akan kesadaran untuk diselenggarakannya pendidikan inklusi dapat diketahui dalam Konferensi internasional pendidikan Inklusi yang diselenggarakan oleh UNESCO pada tahun 2004 di Spanyol. Dalam konferensi tersebut dinyatakan bahwa pendidikan inklusi dilaksanakan dengan

maksud untuk "Reaffirming the right to education of every individual as enshrined in 1948. Universal Declaration of Human Right and renewing the pledge made by the world community at the 1990 World Conference Education for All to ensure that right for all regardless of individual differences"¹⁸

Implementasi jaminan hak asasi untuk memperoleh pendidikan ini menjadi argumen utama dilaksanakannya pendidikan inklusi, sebagaimana pada pernyataan ke dua dalam konferensi tersebut dinyatakan: *We believe and pro claim that : every child has a fundamental right to education ,and must be given the opportunity to achieve and maintain an acceptable level of learning; every child has unique characteristic, interest,abilities and learning needs; education systems should be designed and educational pro-grammes implemented to take into account the wide diversity of these characteristics and needs; those with special educational needs must have access to regular schools which should accommodate them within a childr-centred pedagogy capable of meeting these needs."*

Dalam konteks pendidikan Islam yang di dalamnya terdapat pendidikan agama islam yang diawali dengan penanaman keimanan yang benar, pendidikan inklusi menjadi keniscayaan tidak hanya sebagai tuntutan menjaga citra kemanusiaan akan tetapi untuk memastikan kesempatan yang sama bagi seluruh anak manusia untuk memperoleh kesejahteraan baik dunia maupun akhirat. Sebagaimana hal ini diingatkan oleh rasulullah SAW melalui Hadis diriwayatkan dari Abu Hurairah RA, Rasulullah Saw bersabda: "Sesungguhnya Allah tidak melihat kepada bentuk dan harta kalian, akan tetapi Allah melihat kepada hati dan perbuatan kalian". (HR. Muslim)¹⁹

18 *The Salamanca Statement and Framework for Action on Special Needs Education* . vii

19 *Kitāb al-Birr wa al-Ṣilah wa al-Ādab, Bāb Tahṛīm Zulm al Muslim wa Hazlihi wa Iḥtiqārihi wa Dammīhi wa 'Irḍīhi wa Mālihi*, Hadis no. 6708).

E. Kesimpulan

Berdasarkan analisis teo-psikologis terhadap konsep pendidikan inklusi dapat disimpulkan:

Pertama, Pendidikan inklusi tidak dimaksudkan untuk menghapuskan pendidikan khusus (Sekolah Luar Biasa), sebab Sekolah Luar Biasa yang dalam praktiknya memisahkan antara peserta didik difabel dengan peserta didik normal pada umumnya, tetap dipandang perlu selagi pelaksanaannya didasarkan atas pertimbangan edukatif dan tidak melanggar asas keadilan dan kesetaraan. Sebaliknya, pendidikan inklusi dilaksanakan dengan argumentasi asaz untuk menghilangkan kecenderungan praktis yang mengabaikan kesempatan dan perlakuan diskriminatif bagi para difabel.

Kedua, Karenanya pendidikan inklusi hendaknya dipandang sebagai pelaksanaan atas spirit terjaganya harkat dan naluri baik kemanusiaan sebagai nilai-nilai luhur universal yang secara formal termaktub sebagai perjanjian bersama warga dunia dalam bentuk Deklarasi Hak Azasi Manusia. Maka pendidikan inklusi adalah afirmasi sekaligus simbul keberpihakan atas harkat kemanusiaan dalam seluruh bidang ilmu rekayasa sosial khususnya pendidikan.

Ketiga, Dalam perpektif Islam, spirit kemanusiaan pendidikan inklusi tersebut sesuai dengan falsafah fitrah manusia dalam falsafah pendidikan Islam. Setiap anak manusia pada dasarnya suci dan baik ia potensial untuk mengenal dan menyakini kebenaran dan kebaikan pada seluruh tingkatannya sehingga seharusnya pula mendapat kesempatan untuk mendapatkan dan mengaktualisasikan kebenaran dan kebaikan tersebut sebagai manufestasinya selaku hamba dan *khalifatullah fil ard*.

BAB 14

PSIKOLOGI PERKEMBANGAN PESERTA DIDIK

Halim Purnomo

Matakuliah terkait	Psikologi Pendidikan dan Psikologi Perkembangan, Psikologi Kepribadian
Tujuan Pembelajaran	<ol style="list-style-type: none">1. Mahasiswa mengetahui definisi psikologi Islam.2. Mahasiswa dapat mengintegrasikan materi perkuliahan dengan pendekatan Islam.3. Membiasakan mahasiswa mengakses berbagai referensi dari al-Qur'an dan Hadits sebagai penguat nilai-nilai ke-Islaman.

A. Pengertian Psikologi

Secara etimologi psikologi berasal dari kata "*Psyche*" yang berarti jiwa atau nafas hidup dan "*logos*" yang berarti ilmu. Dilihat dari arti kata tersebut psikologi merupakan ilmu jiwa atau ilmu yang mempelajari tentang jiwa. Yoshimichi (2006) memahami manusia tidak hanya melalui pendekatan fisik semata namun juga jiwa atau rasa. Mahmud (2000), manusia memiliki hati, jiwa, akal dan ruh yang semua komponen tersebut saling terkait yang merupakan interelasi dan saling berkorelasi. Berkenaan dengan obyek psikologi ini, maka yang paling mungkin untuk diamati dan dikaji adalah manifestasi dari jiwa itu sendiri yakni dalam bentuk perilaku individu dalam berinteraksi dengan lingkungannya. Dengan demikian, psikologi kiranya dapat diartikan sebagai suatu ilmu yang mempelajari tentang perilaku individu dalam berinteraksi dengan lingkungannya. Psikologi menurut Wahyudi I., (2017)

memfokuskan kajian tentang manusia, oleh sebab itu, memahami manusia langsung dari sumber yang menciptakannya yaitu Allah S.W.T., merupakan metode yang paling tepat dan akurat.

Psikologi merupakan suatu disiplin ilmu yang sangat besar manfaatnya bagi kehidupan manusia. Memang, semua disiplin ilmu ada manfaatnya, tetapi tidak ada suatu disiplin ilmu seperti psikologi yang mampu menyentuh hampir seluruh dimensi kehidupan manusia. Betapa tidak, teori-teori dan riset psikologi telah digunakan dan diaplikasikan secara luas dalam berbagai lapangan kehidupan, seperti ekonomi, kesehatan, pendidikan, dan proses pembelajaran, industri, perdagangan, sosial-kemasyarakatan, politik, dan bahkan agama. Pembahasan psikologi perkembangan peserta didik tidak lepas dari pembahasan psikologi pendidikan. Psikologi Pendidikan; mengkaji perilaku individu dalam situasi pendidikan. Psikologi pendidikan dapat diartikan sebagai suatu ilmu karena di dalamnya telah memiliki kriteria persyaratan suatu ilmu, yakni :

1. Ontologis : Obyek dari psikologi pendidikan merupakan perilaku-perilaku individu yang terlibat langsung maupun tidak langsung dengan pendidikan, seperti peserta didik, pendidik, administrator, orang tua peserta didik dan masyarakat pendidikan.
2. Epistemologis : Teori-teori, konsep-konsep, prinsip-prinsip dan dalil-dalil psikologi pendidikan dihasilkan berdasarkan upaya sistematis melalui berbagai studi longitudinal maupun studi *cross sectional*, baik secara pendekatan kualitatif maupun pendekatan kuantitatif.
3. Aksiologis : Manfaat dari psikologi pendidikan terutama sekali berkenaan dengan pencapaian efisiensi dan efektivitas proses pendidikan.

Psikologi pendidikan dapat diartikan sebagai salah satu cabang psikologi yang secara khusus mengkaji perilaku individu dalam konteks situasi pendidikan dengan tujuan untuk menemukan berbagai fakta, generalisasi dan teori-teori psikologi berkaitan dengan pendidikan, yang diperoleh melalui metode ilmiah tertentu, dalam rangka pencapaian efektivitas proses pendidikan. Pendidikan memang tidak bisa dilepaskan dari psikologi. Sumbangsih psikologi terhadap pendidikan sangatlah besar.

Berdasarkan uraian pengertian ini, dapat dipahami bahwa psikologi pendidikan merupakan ilmu yang mempelajari tingkah laku individu dalam proses Pendidikan dari mulai *input*, proses sampai dengan *out put* bahkan *out come*. Kesuksesan maupun kegagalan masyarakat pendidikan dapat dilihat lebih khusus dari proses itu semua. Sedangkan psikologi perkembangan peserta didik merupakan bidang kajian psikologi perkembangan yang secara khusus mempelajari aspek-aspek perkembangan individu yang berada pada tahap usia sekolah dasar dan sekolah menengah. Secara spesifik perbedaan pertumbuhan dan perkembangan dapat dijelaskan sebagai berikut (Sunarto & Hartono, 2002):

Pertumbuhan	Perkembangan
Pertumbuhan merujuk pada perubahan khususnya fisik	Perkembangan berkaitan dengan organisme sebagai keseluruhan
Pertumbuhan merujuk pada perubahan dalam ukuran yang menghasilkan pertumbuhan sel atau peningkatan hubungan antar sel	Perkembangan merujuk pada kematangan struktur dan fungsi
Pertumbuhan merujuk pada perubahan kuantitatif	Perkembangan merujuk pada perubahan kuantitatif dan kualitatif
Pertumbuhan tidak berlangsung seumur hidup	Perkembangan merupakan proses yang berkelanjutan
Pertumbuhan mungkin membawa atau tidak membawa perkembangan	Perkembangan mungkin terjadi tanpa pertumbuhan

Perkembangan manusia dari sisi kepribadian, Buya Hamka (2015) mengartikan kepribadian : Pertama, kumpulan sifat dan kelebihan diri yang menunjukkan kelebihan seseorang daripada orang lain sehingga ada manusia besar dan manusia kecil. Ada manusia yang sangat berarti hidupnya dan ada yang tidak berarti sama sekali, kedatangannya tidak menggenapkan dan kepergiannya tidak mengganjilkan. Kedua, Kumpulan sifat akal budi, kemauan cita-cita dan bentuk tubuh. Hal itu menyebabkan harga kemanusiaan manusia berbeda dari yang lain.

Salah satu aspek penting dalam memahami psikologi terletak pada mata kuliah psikologi ini. Manusia menurut Wahyudi I., (2017) sejatinya terdiri dari unsur jasmani dan rohani, serta dilengkapi dan diberi anugerah akal, kalbu, dan nafsu sebagai bekal menjalani kehidupan. Dengan akal, manusia dapat berpikir sehingga dapat mengembangkan pengetahuan dan kebudayaannya. Akal yang digunakan untuk berpikir dapat menuntun manusia ke arah pemahaman yang mendalam terhadap alam sehingga tercipta ilmu pengetahuan dan teknologi. Agama yang diyakini dalam konteks kehidupan modern serta sanggup menemukan kebenaran dalam tataran ideologis (iman) maupun kebenaran dalam tataran empiris melalui pengkajian ilmu-ilmu umum (ayat-ayat *kauniyah*) yang dipelajarinya. Sebagaimana yang terungkap dalam al-Qur'an surat Ali Imran ayat 190.

B. Peranan Psikologi dalam Pendidikan

Peranan psikologi dalam dunia pendidikan sangatlah penting dalam rangka mewujudkan tindakan psikologi yang tepat dalam interaksi antara setiap faktor pendidikan. Pengetahuan psikologi tentang peserta didik menjadi hal yang sangat penting dalam pendidikan. Oleh karena itu, pengetahuan tentang psikologi pendidikan seharusnya menjadi kebutuhan bagi para guru,



Kreativitas siswa Upekso.co.id

bahkan bagi tiap orang yang menyadari dirinya sebagai pendidik. Psikologi pendidikan mempelajari siswa, belajar, dan mengajar. Psikologi pendidikan dapat berperan penting dalam mengajar. Psikologi pendidikan berperan

untuk memberikan wacana-wacana solusi terbaik bagi keberagaman persoalan yang muncul dalam suasana proses belajar mengajar.

Psikologi dalam dunia pendidikan banyak mempengaruhi perumusan tujuan pendidikan, perumusan kurikulum maupun prosedur dan metode-metode belajar mengajar. Psikologi berperan dalam memberikan jalan untuk pemecahan suatu masalah.

Selain itu, psikologi pendidikan memberikan kontribusi kepada pendidik dan calon pendidik untuk meningkatkan efisiensi proses pembelajaran pada kondisi yang berbeda-beda. Psikologi pendidikan berperan sebagai media tindakan psikologis dalam interaksi antara setiap faktor pendidikan dan mempunyai fungsi untuk mengetahui proses perkembangan siswa secara psikologis dalam mengikuti belajar. Selain itu, psikologi pendidikan juga bermanfaat bagi para pendidik. Berikut terdapat beberapa manfaatnya:

1. Memahami perbedaan siswa.
2. Memilih strategi dan metode.
3. Menciptakan iklim belajar yang kondusif di dalam kelas.
4. Memberikan bimbingan dan pengarahan kepada siswa.
5. Mengevaluasi hasil belajar.

Lembaga pendidikan dalam mempersiapkan generasi Z saat ini diperlukan revolusi berpikir dan inovasi berkelanjutan. Kesuksesan peserta didik tidak lagi hanya dibebankan pada nilai kognitif belaka, melainkan bagaimana mereka mampu menjalani dan beradaptasi di

era dimana mereka hidup dengan tetap menjaga mental dan perilaku sebagai orang Indonesia yang masih sangat kental dengan budaya “*orang timur*”. Artinya, sebagai guru akan merasa bangga ketika dapat menyaksikan para anak didik kita mampu mengembangkan diri dengan berbagai *soft skill* yang pernah kita tularkan kepada mereka saat di bangku sekolah. Istilah inilah yang penulis lebih suka mengistilahkannya dengan manivestasi kebaikan dan kebajikan.

Dasar awal kognitif individu bermula dari pengindraan yang merupakan deteksi dari stimulasi sensorik, sementara persepsi merupakan interpretasi dari apa yang telah diterima oleh alat indra. Alquran banyak menggambarkan tentang pengindraan dan persepsi. Alquran menggambarkan bahwa ketika manusia lahir dalam keadaan tidak mengetahui, namun Allah memberi alat-alat sensorik untuk mendapatkan pengetahuan. Dalam Q.S. An Nahl : 78 Allah berfirman : *Dan Allah mengeluarkan kamu dari perut ibumu dalam keadaan tidak mengetahui sesuatupun, dan Dia memberi kamu pendengaran, penglihatan dan hati, agar kamu bersyukur.* (An-Nahl : 78). Pada surat lain Q.S. As-Sajdah : 9 Allah berfirman : *Kemudian Dia menyempurnakan dan meniupkan ke dalamnya roh (ciptaan)-Nya dan Dia menjadikan bagi kamu pendengaran, penglihatan dan hati; (tetapi) kamu sedikit sekali bersyukur.* Dilanjutnkan pada Q.S. Al-Mulk : 23 Allah berfirman : *Katakanlah: “Dia-lah Yang menciptakan kamu dan menjadikan bagi kamu pendengaran, penglihatan dan hati”. (Tetapi) amat sedikit kamu bersyukur.* (Al-Mulk: 23)

C. Hakikat Pertumbuhan dan Perkembangan

Kehidupan anak terdiri dua proses yaitu pertumbuhan dan perkembangan. Kedua proses ini berlangsung secara interdependensi yaitu saling bergantung satu sama lainnya. Proses ini terjadi semenjak masa konsepsi atau saat bertemunya dua sel telur dengan sperma pada suatu organisme yang tumbuh dan selalu berkembang.

Kedua sel tersebut akhirnya membelah diri dan berdiferensiasi untuk menghasilkan tulang-tulang, syaraf, otot, usus, otak dan bagian-bagian tubuh lainnya. Setelah kurang lebih sembilan bulan dalam kandungan ibu, organisme yang baru tumbuh akhirnya menjadi bayi yang sempurna yang siap lahir ke dunia dengan perangkat keterampilan hidup minimal, seperti bernapas, bergerak, menangis, menyusu, dan lain-lain. Hurlock (1980: 3), pada dasarnya dua proses perkembangan yaitu pertumbuhan atau evolusi dan kemunduran atau involusi terjadi secara serentak dalam kehidupan manusia. Namun demikian kedua proses ini tidak pernah berhenti sepanjang kehidupan manusia. Pada saat anak-anak pertumbuhan fisik menjadi primadona pertumbuhan dibandingkan bagian lainnya, tetapi pada usia lanjut kemunduran fisik dan perubahan alam pikiran lebih banyak berubah daripada yang lain.

Setelah lahir dan berintegrasi dengan lingkungan sekitarnya, ia selalu mengalami berbagai perubahan, baik psikis dalam bentuk perilaku dan keterampilan ataupun perubahan dalam bentuk fisik. Kedua proses tersebut saling mempengaruhi dan tidak dapat dipisahkan satu sama lain, namun kedua proses perubahan itu dapat dibedakan untuk memperjelas pengertian atau penggunaannya. Pengertian pertumbuhan dan perkembangan sama-sama mengarah pada suatu perubahan. Hal ini seperti proses tahapan hadirnya manusia sebagaimana dijelaskan pada QS. Al-Mu'minin, 14 :

ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ
عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ
الْخَالِقِينَ

Artinya : Kemudian air mani itu Kami jadikan segumpal darah, lalu segumpal darah itu Kami jadikan segumpal daging, dan segumpal

daging itu Kami jadikan tulang belulang, lalu tulang belulang itu Kami bungkus dengan daging. Kemudian Kami jadikan dia makhluk yang (berbentuk) lain. Maka Maha sucilah Allah, Pencipta Yang Paling Baik.

Manusia menurut Ibnu Miskawaih (1994) terdiri dari dua substansi: pertama, substansi yang berupa tubuh sebagai wawasan materi, dan kedua, jiwa (*al-nafs*), yaitu substansi yang tidak berdimensi sebagai wawasan imateri dan inilah yang menjadi esensi manusia. Al-Ghazali (1968) dalam buku filsafatnya *ma'ārij alquds* berpandangan sama dengan Ibnu Miskawaih, akan tetapi dalam buku tasawuf *mi'rāj al-sālikīn* menggambarkan manusia terdiri dari *al-nafs*, *al-rūh* dan *al-jism*. Substansi ini menurut Zuhairini (1984) masing-masing merupakan unsur asal yang adanya tidak tergantung satu sama lain. Jadi badan tidak berasal dari ruh, dan ruh tidak berasal dari badan

Perumusan pengertian pertumbuhan dan perkembangan para ahli berbeda pendapat, ada ahli yang menyatakan bahwa antara pertumbuhan dan perkembangan, keduanya seakan-akan sama artinya dan ada ahli lain menyatakan bahwa perkembangan digunakan untuk menyatakan perubahan-perubahan dalam aspek psikis, sedangkan pertumbuhan digunakan untuk perubahan-perubahan dalam aspek fisik atau jasmaniah. Bjorklund Bjorklund (dalam Wahab, 1998/1999) mengemukakan bahwa perkembangan menyangkut perubahan :

1. **Pertama**, perubahan dalam arti perkembangan terutama berakar pada unsur biologis. Misalnya seorang anak yang berlatih menari menjadi terampil menari, anak yang belajar menulis dan membaca menjadi terampil menulis dan membaca, anak yang belajar berhitung menjadi terampil berhitung atau anak yang belajar menyanyi menjadi terampil dalam bernyanyi, dan lain-lain.

2. **Kedua**, perkembangan mencakup perubahan baik struktur maupun fungsi. Perubahan dalam struktur biasanya menunjuk kepada perubahan fisik baik dalam hal ukuran ataupun dalam hal bentuknya (seperti perubahan lengan, kaki, otot, jaringan saraf, ataupun bagian-bagian tubuh lainnya), sedangkan perubahan fungsi lebih mengacu kepada perubahan aktivitas yang secara intern yang terdapat dalam unsur fisik (seperti kelenturan otot, keterampilan bergerak, kemampuan berpikir, reaksi emosional, dan perubahan-perubahan sejenis lainnya).
3. **Ketiga**, perubahan dalam arti perkembangan bersifat terpola, teratur dan terorganisasi dan dapat diprediksi. Ini berarti yang yang secara normal perkembangan individu mengikuti pola-pola tertentu yang sudah diketahui dan dapat diramalkan. Misalnya : seseorang anak baru bisa duduk setelah bisa menelungkup, akan merangkak setelah duduk, akan berjalan setelah merangkak.
4. **Keempat**, perubahan dalam perkembangan bersifat unik bagi setiap individu, dalam arti terjadinya variasi individual dalam perkembangan anak setiap saat, yang melibatkan berbagai unsur yang saling berpengaruh satu sama lain.
5. **Kelima**, perubahan dalam arti perkembangan dapat berlangsung sepanjang hayat, dimulai semenjak masa konsepsi sampai meninggal dunia, yang tidak terbatas sampai masa remaja seseorang.

Pertumbuhan (*growth*) dapat diartikan sebagai proses perubahan dalam aspek jasmaniah, seperti bertambahnya tinggi dan berat badan seseorang, berubahnya struktur tulang, proporsi badan, semakin sempurnanya jaringan syaraf dan lain-lain. Dengan arti kata perubahan dalam pertumbuhan bersifat kuantitatif yang mengacu pada perubahan fisik yang dialami individu sebagai hasil

dari proses pematangan dari fungsi-fungsi fisik yang berlangsung secara normal bagi orang yang sehat dalam periode waktu tertentu. Pertumbuhan jasmani dapat diteliti dengan mengukur berat badan, panjang dan ukuran lingkaran, misalnya lingkaran kepala, dada, pinggul dan lengan. Dalam pertumbuhan setiap bagian tubuh mempunyai perbedaan tempo kecepatan misalnya, pertumbuhan alat-alat kelamin berlangsung paling lambat pada masa kanak-kanak, dan menjadi lambat pada akhir masa kanak-kanak dan relative berhenti pada masa pubertas. Beberapa pengertian yang telah dikemukakan dapat disimpulkan bahwa perkembangan itu dapat didefinisikan sebagai perubahan organisme (individu) baik dalam perubahan fisik maupun perubahan dalam psikis yang mengacu pada bertambah kompleksitas yaitu perubahan dari suatu yang sangat sederhana kepada suatu yang lebih rumit dan rinci, yang semuanya berlangsung secara teratur dan terorganisasi yang berlangsung sepanjang hayat dari individu. Bandi Utama A. M., (2011) mengatakan bahwa aspek fisik merupakan bagian dari aspek kepribadian manusia yang harus dibina dan ditingkatkan secara optimal. Aspek fisik baik akan menunjang kualitas hidup manusia pada umumnya.

Pertumbuhan (*growth*) dapat diartikan sebagai proses perubahan dalam aspek jasmaniah, seperti bertambahnya tinggi dan berat badan seseorang, berubahnya struktur tulang, proporsi badan, semakin sempurnanya jaringan syaraf dan lain-lain. Dengan arti kata perubahan dalam pertumbuhan bersifat kuantitatif yang mengacu pada perubahan fisik yang dialami individu sebagai hasil dari proses pematangan dari fungsi-fungsi fisik yang berlangsung secara normal bagi orang yang sehat dalam periode waktu tertentu. Nailah Farah dan Cucun Novianti (2016) menjelaskan bahwa dalam diri manusia terdapat bagian-bagian yang menggerakkan jiwa. Kerjanya jiwa dalam system saraf dan pikiran berupa pengarahan

kekuatan-kekuatan kejiwaan yang bersifat pada sifat mental.

Pertumbuhan jasmani dapat diteliti dengan mengukur seperti berat badan, panjang dan ukuran lingkaran, misalnya lingkaran kepala, dada, pinggul dan lengan. Dalam pertumbuhan setiap bagian tubuh mempunyai perbedaan tempo kecepatan misalnya, pertumbuhan alat-alat kelamin berlangsung paling lambat pada masa kanak-kanak, dan menjadi lambat pada akhir masa kanak-kanak dan relative berhenti pada masa pubertas. Perkembangan manusia dalam al-Qur'an Q.S al-Furqân/ 25 ayat 2 Allah berfirman :

الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ
فِي الْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا

Artinya : yang kepunyaan-Nya-lah kerajaan langit dan bumi, dan Dia tidak mempunyai anak, dan tidak ada sekutu baginya dalam kekuasaan(Nya), dan Dia telah menciptakan segala sesuatu, dan Dia menetapkan ukuran-ukurannya dengan serapi-rapinya.

Pada proses perkembangan manusia, Al-Ghazali tidak memungkirinya adanya factor pengaruh insting dalam hereditas. Bahkan Al-Ghazali meyakini bahwa factor hereditas ini merupakan bagian dari faktor intern (hereditas), extern (*meliu*) dan buah dari proses Pendidikan. Hal ini sejalan dengan teori konvergensi yang dipelopori oleh William Stern. Berkaitan dengan faktor hereditas yang diwariskan orang tua pada anaknya, ada pentingnya faktor tersebut yang juga sangat menentukan proses perkembangan jiwa manusia, Al-Ghazali berkata sebagaimana dikutip oleh Farah, N., (2016) :

“Demikian pula halnya dengan jiwa, pada mulanya diciptakan adalah tidak sempurna, tetapi mempunyai bakat untuk menerima kesempurnaan, dan akan tercapailah kesempurnaannya dengan pemeliharaan dan Pendidikan budi pekerti yang baik dan diberi santapan ilmu pengetahuan”.

Kadar pengaruh faktor keturunan dan lingkungan terhadap manusia sebagaimana dijelaskan oleh Oman Muhammad (1995) berbeda sesuai dengan perbedaan segi-segi pertumbuhan kepribadian insan, serta sesuai dengan perbedaan usia dan fase pertumbuhan yang dilalui. Faktor keturunan umumnya lebih kuat pengaruhnya pada manusia ketika ia dalam bentuk bayi, kemudian berkembang ketika hubungan social dan pengalaman anak mulai bekerja dan berinteraksi, dan pengaruh lingkungan lebih besar pada saat manusia meningkat pada kedewasaan, ketika wilayah ruang geraknya semakin meluas.

Selanjutnya Ibnu Katsir menafsirkan Q.S Nûh/71 ayat 13-14 dengan mengutip hadis dari Ibnu 'Abbas, Ikrimah, Qatadah, Yahya bin Rafi', as-Suddin, dan Ibnu Zaid yang menyatakan bahwa manusia diciptakan dari *nuthfah* (setetes mani) kemudian menjadi segumpal daging (Ibnu Katsir, 29: 518). Kemudian menjelaskan QS. Al- Baqarah ayat 36-37 dengan menyatakan bahwa manusia berasal dari *nuthfah* (setetes mani) yang dipancarkan dari *sulbi* ke dalam rahim lalu menjadi *alaqah*, kemudian diberi bentuk, lalu ditiupkan roh ke dalam tubuhnya, sehingga jadilah ia makhluk yang lain yang sempurna memiliki anggota tubuh yang lengkap apakah dia laki-laki atau perempuan dengan izin Allah SWT. Hurlock (1980) menyatakan membagi tahap perkembangan menjadi 10 tahap yaitu:

a. Periode Pranatal

Periode pranatal dimulai sejak terjadi proses pembuahan (konsepsi) sampai anak terlahir ke dunia. Pada masa itu terjadi pertumbuhan dan perkembangan fisik dan psikhis yang sangat penting bagi seorang anak. Jenis kelamin anak dan bentuk fisik telah ditentukan sejak anak berada dalam kandungan.

b. Masa Bayi Baru Lahir

Masa bayi baru lahir dimulai dari hari pertama kelahiran sampai dua minggu setelah kelahiran. Masa ini ditandai dengan

lepasnya tali pusat bayi.

c. Masa Bayi

Masa bayi dimulai dua minggu setelah kelahiran sampai usia dua tahun. Pada masa anak mulai belajar duduk, merangkak, berdiri, berjalan, dan berlari. Anak juga mulai berkomunikasi dengan caranya sendiri dengan orang-orang di sekitarnya.

d. Masa Anak-anak Awal

Masa anak-anak awal dimulai dari usia dua tahun sampai enam tahun. Masa ini dipandang sebagai awal bagi kehidupan anak.

e. Masa Anak-Anak Akhir

Masa anak-anak akhir dimulai dari enam sampai tigabelas tahun. Masa ini dipandang sebagai anak sekolah dasar.

f. Masa Puber

Masa puber dimulai dari usia empat belas tahun sampai limabelas tahun. Masa ini dipandang sebagai awal memasuki masa remaja.

g. Masa Remaja

Masa remaja dimulai dari usia lima belas sampai delapan belas tahun. Masa remaja merupakan masa peralihan dari anak menjadi dewasa.

h. Masa Dewasa Dini

Masa dewasa dini dimulai dari usia delapan belas sampai empat puluh tahun.

i. Masa Dewasa Madya

Masa dewasa madya dimulai dari usia empat puluh sampai enam puluh tahun.

j. Masa Usia Lanjut

Masa usia lanjut dimulai dari usia enam puluh tahun sampai akhir hayat.

Perkembangan menurut Kartini Kartono merupakan sebuah perubahan psiko-fisik sebagai proses dari hasil pematangan fisik dan psikis manusia yang ditunjang oleh lingkungan dan Pendidikan. Sedangkan perkembangan manusia menurut Saefulloh (2012) merupakan salah satu contoh perbedaan yang meliputi beberapa aspek dan karakteristik yang satu sama lain saling mempengaruhi. Tahapan perkembangan manusia menurut Arifin S., (tt) dimulai sejak fase masa sebelum lahir (*prenatal period*), masa bayi baru lahir (*new born*), masa balita (*babyhood*), masa anak sekolah (*early childhood*), masa pra remaja (*later childhood*), masa puber (*puberty*), masa dewasa, dan masa usia lanjut. Masing-masing fase tersebut memiliki ciri khas tersendiri. Peningkatan dari satu fase ke fase selanjutnya terjadi perubahan yang sifatnya kuantitatif ataupun kualitatif. Perkembangan ini saling berkaitan dan muncul dengan adanya motivasi, kepribadian, minat, kebiasaan belajar dan sikap. Selanjutnya Frued (1905: 586) membagi tahap perkembangan anak menjadi 5 (lima) tahap:

a. Tahap oral (usia 0-24 bulan)

Pada tahap ini kepuasan anak terletak pada oterotik, yaitu kesempatan anak menghisap puting susu ibunya. Frued memandang konsep narsisme (mencintai diri sendiri) sudah ada sejak masa bayi di mana bayi merasakan kenyamanan dari menyusui kepada ibunya dan mengulang perbuatan tersebut dengan mengisap jarinya meskipun dia tidak lapar. Anak-anak juga mencoba mempertahankan kedekatannya dengan ibunya dengan menggigit dan menangis.

b. Tahap Anal (usia dua sampai tiga tahun)

Selama usia ini wilayah anal (anus) menjadi fokus ketertarikan anak. Oleh sebab itu pelatihan menggunakan toilet sangat tepat dilakukan pada usia ini.

- c. Tahap Falik atau Odipal (usia tiga sampai 6 tahun) Pada tahap ini anak laki-laki mulai tertarik dengan penisnya. Tahap perkembangan paling membingungkan dari pendapat Frued sebab dia meyakini ketertarikan seksual seorang anak laki-laki pertama kepada ibunya, sedangkan pada anak perempuan kepada ayahnya. Namun karena dia menyadari hal tersebut tidak dapat diterima lingkungannya, maka meninggalkan fantasi persaingannya dengan ayah atau ibunya yang dikenal dengan istilah Oedipus Complex dan Electra Complex.
- d. Tahap Latensi (usia enam sampai sebelas tahun)

Pada periode ini anak terlihat sudah dapat mengendalikan permusuhannya dengan orangtuanya yang memiliki jenis kelamin berbeda dengan dirinya. Anak laki-laki dan anak perempuan terlihat bersikap lembut kepada ayah dari pada ibu mereka.
- e. Tahap Pubertas (di atas usia sebelas tahun)

Masa pubertas merupakan masa di mana anak berupaya membebaskan diri dari perwalian orangtuanya. Mereka sudah mulai menyukai perempuan lain selain ibunya, dan menyukai pria lain selain ayahnya.

Daftar Pustaka

- Bandi Utama A. M., (2011) “Pembentukan Karakter Anak Melalui Aktivitas Bermain Dalam Pendidikan Jasmani”. *Jurnal Pendidikan Jasmani Indonesia*, Volume 8, Nomor 1, April 2011.
- Al-Gazālī, *Ma ‘ārij al-Quds fi Madarij Ma ‘rifat al-Nafs* (Kairo: Maktabah al-Jundidat, 1968), 19-24.
- , *Ihya Ulumudin*, hlm. 54.
- Hamka (2015). *Pribadi Hebat*, Jakarta; Gema Insani.
- Hurlock, Elizabeth (1998), *Psikologi Perkembangan*, Terj. Istiwidayanti dan Soedjarwo, Jakarta: Diponegoro.
- Ibnu Katsir, Juz 29: 365.
- Ibnu Miskawaih, (1994), *Menuju Kesempurnaan Akhlak*, terj. Helmi Hidayat, Bandung: Mizan, 35.
- Iman Wahyudi (2017), “Model Integrasi Ilmu Pada Silabus Mata Kuliah Psikologi Kepribadian”. *Tadibuna*, vol. 6 No. 1, April.
- Kartono, Kartono (1995). *Psikologi Anak : Psikologi Perkembangan*, Bandung; Bandar Maju.
- Mahmud, A. A. H. (2000). *At-Tarbiyah Al-Ruhiah*. Translated by T. A. H. al-Katani. Jakarta: Gema Insani Press.
- Muhammad, Oman Al-Thomi Al-Syaibani (1995), *Falsafat Al-Tarbiyyah Al-Islamiyyah*. Pent. Hasan Langgulung, Jakarta; Bulan Bintang.
- Nailah & Farah (2016), “Fithrah dan Perkembangan Jiwa Manusia Perspektif Al-Ghazali”. *Yaqzan*, Vol. 2, No. 2 Desember.
- Al-Qur’an Al Karim.
- Saefullah (2012), *Psikologi Perkembangan dan Pendidikan*, Bandung: Pustaka Setia, 10.

Shokhibul, Arifin (tt), “Perkembangan Kognitif Manusia Dalam Perspektif Psikologi Islam”.

Sunarto, & Hartono, A. (2002). *Perkembangan Peserta Didik*.

Yoshimichi, S. (2006). *Ideas of public and fundamental happiness for the world of diverging convergence*. Murakami. Y., Kawamura, N., Chiba, S. (Eds.), *Toward peaceable future: Redefining peace, security, and Kyosei from a multidisciplinary perspective* (pp. 247). Thomas S. Foley Institute for Public Policy and Public Service

Zuhairini (1995), *Filsafat Pendidikan Islam*, Jakarta: Bumi Aksara, 1995

BAB 15

KONSEP DASAR KOMUNIKASI VERBAL

Aly Aulia

Mata Kuliah Terkait	Pengantar Ilmu Komunikasi
Tujuan Pembelajaran	<ol style="list-style-type: none">1. Mahasiswa mampu menjelaskan komunikasi verbal dalam perspektif al-Qur'an.2. Mahasiswa dapat menghubungkan ayat-ayat Al Qur'an dengan terkait dengan prinsip komunikasi verbal.

Pendahuluan

Komunikasi verbal menjadi hal yang tidak lepas dari aktifitas manusia baik itu secara langsung maupun tidak langsung. Di awal kehidupan pun, manusia sudah berkomunikasi. Dari bayi sampai akhir hayat, dimana pun kita berada selalu melakukan komunikasi sehingga komunikasi menjadi sentral dalam berkehidupan. Di lingkungan sosial utamanya, komunikasi dijadikan penghubung antara satu hal dengan hal lainnya.

Dalam perspektif Islam, komunikasi itu tidak hanya pada manusia tapi juga pada Tuhan Yang Maha Esa. Allah menyampaikan wahyu-Nya melalui komunikasi dengan malaikat jibril dan disampaikan kepada nabi untuk umat manusia. Komunikasi kita kepada Allah diantaranya tercermin melalui ibadah-ibadah fardhu seperti shalat, puasa, zakat, dan haji yang bertujuan untuk membentuk ketakwaan kita. Sedangkan komunikasi dengan sesama manusia terwujud melalui penekanan hubungan sosial yang disebut dengan muamalah, yang tercermin dalam semua aspek kehidupan

manusia, seperti sosial, budaya, politik dan ekonomi, seni dan lain sebagainya. Pentingnya memahami komunikasi baik itu pesan yang disampaikan dalam Al-Qur'an maupun komunikasi sesama kita senantiasa dituntut untuk dapat berkomunikasi positif sehingga terbangun suatu hubungan yang dilandasi oleh suatu ideologi yaitu keyakinan.

Terkadang dari pesan-pesan yang disampaikan menjadi keliru pemaknaan maupun penafsirannya, hal ini akan mengakibatkan sesuatu yang fatal dalam menjalankan syariat agama maupun amanah. Disinilah perlunya memahami komunikasi dan pemaknaan yang mendalam terkait pesan-pesan yang diterima, yang mana penyampaian Al-Qur'an menggunakan media ekspresi komunikasi yang berbasis budaya yaitu arab yang didalam tataran kongkret adalah penggunaan bahasa arab. Adalah akan menjadi persoalan sangat besar dan bias jadi tidak mungkin menemukan jalan keluarnya di dalam ukuran-ukuran semenara, sebagian, alternatif atau pengganti, apabila Al-Qur'an demikian sulit untuk difahami dan terlebih lagi ketika telah menjadi tuntutan pada sikap dan prilaku.

Melalui kajian ini diharapkan dapat dijadikan sebagai upaya pendalaman pemahaman mengenai komunikasi verbal dalam perspektif Al-Qur'an melalui bahasa yang memanfaatkan tulisan dan suara sebagai karakter komunikasi verbal. Dengan mengetahui standar bahasa dan makna kata, kita akan lebih mudah dalam berinteraksi dan berkomunikasi dengan Al-Qur'an khususnya dalam memberikan informasi dan penjelasan dari pesan-pesan atau muatan-muatan berdimensi ruhaniyah. Sehingga Allah, alam akhirat, malaikat dan sejenisnya yang biasa dijadikan objek-objek sentral dalam Al-Qur'an akan amat mudah untuk difahami dan melahirkan pengaruh dengan tujuan-tujuan dari-Al-Qur'an yang diturunkan untuk umat manusia.

Asal –Usul Bahasa

Tuhan tidak menciptakan manusia, kemudian membiarkan manusia menempuh jalan hidup sesuai dengan kehendaknya. Namun Tuhan memberikan petunjuk kepadanya, menerangkan mengenai kebaikan dan kebatilan. Tuhan memerintahkan manusia untuk tunduk kepada-Nya dan menjauhi segala larangan-Nya. Tuhan kemudian menurunkan kitab suci kepada umat manusia.

Kitab suci tersebut mau tidak mau harus menggunakan bahasa, sementara bahasa manusia terbatas (*mutanâhîy*) dan cukup beragam. Manusia sendiri terbatas (*mutanâhîy*) dan hanya mampu memahami sesuatu yang terbatas. Maka kemudian Tuhan menggunakan bahasa manusia. Bahasa adalah kemampuan lisan yang mirip dengan kegiatan produksi, yakni kemampuan lisan dalam mengungkapkan suatu makna yang dimaksud dengan segala keindahannya.¹ Dalam *Encyclopedia Britannica* dituliskan bahwa bahasa adalah “*a system of conventional spoken or written symbols by means of which human beings, as members of a social group and participants in its culture, communicate.*” Bahasa merupakan sistem simbol baik itu berupa ucapan maupun tulisan yang dipakai oleh manusia – sebagai anggota kelompok sosial dan pelaku budaya- untuk berkomunikasi.

Tuhan kemudian memilih bahasa sesuai dengan bangsa yang bersangkutan. Dengan demikian, apa yang dikehendaki Tuhan dalam kitab suci akan dapat dipahami manusia. Jika kitab suci diturunkan dengan bahasa Tuhan, tentu terjadi keterputusan pemahaman, karena manusia tidak mampu memahami bahasa Tuhan yang tidak terbatas. Maka kitab suci yang sejatinya sebagai petunjuk bagi manusia menjadi tidak berguna. Untuk itulah, mengapa Tuhan menurunkan kitab suci sesuai dengan bahasa bangsanya masing-

1 Abdurrahman Ibnu Khaldun, *Tarikh Al-Allâmah Ibnu Khaldûn, Al-Muqaddimah*, Jilid I, Bairut: Dâr- Al-Kitâb Al-Lubnâniy, 1979, Cet II, hal. 81.

masing.² Firman Allah:

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ

Artinya: “Kami tidak mengutus seorang rasulpun, melainkan dengan bahasa kaumnya, supaya ia dapat memberi penjelasan dengan terang kepada mereka”. (QS. Ibrâhîm: 4)

Al-Qur’an adalah *kalâmullah* yang diturunkan kepada Nabi Muhammad Saw., dengan bahasa Arab dan merupakan mukjizat meski hanya satu ayat. Meski demikian, bukan berarti al-Qur’an dikhususkan bagi bangsa Arab, karena secara tegas Tuhan mengatakan bahwa al-Qur’an untuk semua alam, sebagaimana firman-Nya:

تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا

Artinya: “Maha Suci Allah yang telah menurunkan Al-Furqân (yaitu al-Qur’an) kepada hamba-Nya, agar dia menjadi pemberi peringatan kepada seluruh alam”. (QS. Al-Furqân:1).

Kalam adalah lafazh yang tersusun yang dapat dipahami sesuai dengan makna terapan bahasa³. Bahasa juga selalu mengalami dialektika dengan alam sehingga bahasa akan selalu berubah sesuai dengan ruang dan waktu. Dilihat dari definisi mengenai kalam, sejarah perkembangan bahasa dan bahasa sebagai sesuatu yang terbatas (*mutanâhîy*) dapat diambil kesimpulan bahwa bahasa al-Quran adalah makhluk (ciptaan).⁴ Karena bahasa al-Qur’an tidak lepas dari bahasa yang biasa digunakan umat manusia. Al-Qur’an

2 Menurut Dr. Muhammad Bakar Ismail Habib bahwa Tuhan menurunkan kitab suci dengan bahasa manusia sebagai rahmat dan belas kasih Tuhan kepada hamba-Nya. Lebih lengkapnya, lihat Dr. Muhammad Bakar Ismail Habib, *Ushûlu'l Fiqhi Wafq manhâji Ahli al-Sunnati wa al-Jamâ'ati al-Qur'ân al-Karîm dalîlu al-Adillati wa Ashlu al-Ushûl*, cet. 1, 1999 hal. 77

3 Muhammad Muhyiddin Abdul Lathif, *Al-Tuhfah al-Tsâniyah bi Syarhi al-Muqadimah al-Jurûmiyyah*, Maktabah al-Sunnah, Kairo, 1989, hal. 5

4 Mengenai sejarah bahasa akan dibahas lebih lengkap dalam bab I

turun sesuai dengan bahasa bangsa yang bersangkutan, namun ia tetap kalâmullah yang lepas dari ruang dan waktu. Maka tidak heran jika al-Quran akan selalu sesuai dengan perkembangan zaman kapan dan di manapun.

Sederhananya, kita mesti membedakan antara bahasa al-Qur'an dan substansi atau *jauharatu'l Qur'an* atau *rûhu'l Qur'an* sebagai kalam *nafsiy*. *Rûhu'l Qur'an* adalah kalam Tuhan yang azal karena berkaitan dengan sifat Tuhan.⁵ Tuhan sendiri azal maka secara otomatis seluruh sifat Tuhan, termasuk juga kalam Tuhan harus azal. Segala yang azal memiliki sifat tidak terbatas (*lâ mutanâhîy*). Karena *rûhu'l Qur'an* adalah sifat Tuhan, maka ia juga tidak terbatas. Tidak heran jika kemudian upaya manusia untuk menggali apa yang terkandung dalam al-Qur'an tiada pernah sampai pada titik akhir. Manusia akan selalu menemukan hal baru dalam al-Qur'an. Singkat kata bahwa al-Qur'an dengan bahasa yang terbatas, namun mengandung pengetahuan yang tidak terbatas.

Implikasi dari statemen di atas baru akan nampak ketika kita berinteraksi dengan nash al-Qur'an. Melihat bahasa al-Qur'an tadi yang makhluk, maka berinteraksi dengan bahasa al-Qur'an berarti berinteraksi dengan makhluk.

Membaca nash al-Qur'an berarti berinteraksi dengan dua hal sekaligus, pertama bahasa al-Qur'an yang makhluk dan kedua *rûhu'l Qur'an* yang bukan makhluk. Dengan demikian, interaksi dengan al-Qur'an tetap tidak boleh membuang nilai sakralitas al-Qur'an.

Ketika manusia ingin memahami kalam Tuhan, maka ia harus mendalami bahasa yang digunakan Tuhan. Karena al-Qur'an berbahasa Arab, secara otomatis untuk dapat memahami bahasa al-Qur'an kita juga harus kembali kepada kaidah dasar yang ada dalam struktur bahasa Arab.

5 Muhammad 'Abdul 'Azhim Azzarqani, *Manâhîlu'l 'Irfân fi 'Ulûmi'l Qur'an*, jilid I, Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beirut, cet I, 1988, hal. 18

Rûhu'l Qur'an biasa dikaji oleh ulama kalam, sementara bahasa al-Quran banyak di kaji oleh ulama ushul.⁶ Bahkan, bisa dikatakan bahwa kajian kebahasaan yang dilakukan oleh ulama ushul jauh lebih progresif dibandingkan dengan para ulama bahasa. Para ulama ushul mengkaji makna kebahasaan yang tidak tersentuh oleh ulama nahwu. Mereka kemudian mengembangkan ilmu semantik dalam kajian al-Qur'an. Dari kajian kebahasaan itulah muncul berbagai kaidah *ushûliyyah*.⁷ Kajian bahasa dalam ushul fiqh mencakup *manthûq* dan *mafhum*, *khâs*, *'âm*, dan *musytarak*, *al-wâdhihu al-dalâlah* dan *ghairu'l wâdhihi al-dalâlah*, *haqîqah*, *majâz*, *sharîh* dan *kinâyah*, *al-bayân* dan terakhir *ma'aniy al-hurûf*.

Bagian-bagian di atas merupakan standarisasi para ulama ushul untuk memahami makna dibalik bahasa nash al-Qur'an. Tentu saja kaidah tersebut dibuat dan disusun setelah mereka mengadakan kajian induktif terhadap perkembangan dan penggunaan bahasa Arab dalam masyarakat Arab. Hal ini artinya, penggunaan bahasa Arab sebuah pendekatan semata. Meskipun demikian, tidak dapat dipungkiri bahwa bahasa Arab yang dipilih sebagai bahasanya Allah SWT untuk berkomunikasi dengan manusia, memiliki banyak kelebihan.

Tiap bahasa memiliki sejarah dan struktur yang berbeda. Tentunya, ini juga berimplikasi kepada makna yang terkandung dalam bahasa tersebut. Karena kalamullah dalam al-Qur'an juga bagian dari bahasa, maka kita tidak mungkin memberikan interpretasi kandungan al-Qur'an tanpa mengetahui lebih jauh standar makna bahasa al-Qur'an. Karena al-Qur'an berbahasa Arab, mau tidak mau kita juga harus kembali kepada sejarah dan struktur yang berkembang dalam tata bahasa Arab.

6 *Ibid.*, hal 19

7 Dr. Mas'ud bin Musa Falusi, *Madrasah al-Mutakallimîn wa Manhajuhâ fi Dirâsati Ushûli'l Fiqh*, Maktabah al-Rusy, Riyad, cet I, 2004, hal. 315 *et seq*

Dapat dikatakan bahwa bahasa Arab adalah bahasa yang stabil. Bahasa Arab, sebagaimana diungkapkan oleh Abied al-Jabiriy adalah bahasa *musthana'ah* (bahasa yang dibuat). Maka dalam struktur bahasa Arab terdapat terminologi *tsulâtsiy*, *rubâ'iy*, *khumâsiy* dan *sudâsiy*.⁸ Bahasa Arab sejak masa Rasul Saw. hingga saat ini hampir tidak jauh mengalami perubahan. Terbukti, al-Qur'an yang turun 14 abad yang lalu masih dapat dipahami. Kita juga masih menggunakan karya ulama klasik dalam kajian kebahasaan, seperti Ibnu Malik, Abdul Qâhir al-Jurjani, Sibawaih dan lain-lain.

Pengertian yang dapat disampaikan oleh kata-kata di dalam bahasa Arab bukan saja banyak bernuansa spiritualistic, melainkan juga paling dapat memberikan informasi dan penjelasan dari pesan-pesan atau muatan-muatan berdimensi ruhaniyah. Sehingga Allah SWT, alam akhirat, malaikat dan sejenisnya yang biasa dipergunakan sebagai objek-objek sentral dan Al-Qur'an akan menjadimat mudah difahami dan melahirkan pengaruh sejalan dengan tujuan-tujuan dari Al-Qur'an diturunkan untuk umat manusia.

Kaitannya dengan struktur kebahasaan, bahasa Arab merupakan bahasa sangat kaya. Minimal ada 12 cabang ilmu yang masih berada dalam ruang lingkup bahasa Arab, dari *nahwu*, *sharf*, *bayân*, *badî'*, *ma'aniy*, *'arudh* dan sebagainya. Kesalahan sedikit dalam bahasa Arab dapat merubah makna secara keseluruhan. Dari sini, penggunaan bahasa Arab bukan berarti bahwa kata, istilah atau kalimat adalah sangat cocok untuk menyampaikan hakikat, kandungan sampai dengan makna sebenarnya dari apa yang dimaksudkan dan dituju Allah SWT melalui Al-Qur'an.

Bahasa; antara Kata dan Makna

Manusia adalah makhluk sosial. Ia akan selalu membutuhkan orang lain. Pedagang membutuhkan pembeli, petani membutuhkan

8 Dr. Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Takwînu 'l 'Aqli 'l 'Arabiy*, Al-Markaz al-Tsaqâfi al-'Arabiy, hal. 82

peralatan untuk menggarap sawah seperti sabit dan cangkul, sementara sabit dan cangkul dibuat oleh pande besi, dan demikian seterusnya. Dalam berinteraksi dengan sesama manusia, tentu membutuhkan perantara komunikasi sehingga orang lain dapat memahami apa yang kita inginkan. Sarana tersebut sering disebut dengan bahasa. Bahasa sendiri sebenarnya hanyalah simbol. Dan maksud dari simbol itu adalah makna yang terkandung dibalik bahasa. Bahasa juga berfungsi untuk mengidentifikasi sesuatu. Tanpa bahasa, tidak akan dapat diketahui atau diidentifikasi antara satu benda dengan benda lainnya. Dengan kata lain, tujuan bahasa adalah memberikan definisi atas sesuatu.

Bahasa bisa berbentuk ungkapan yang terdiri dari huru-huruf, bahasa isyarat, seperti dengan lambaian tangan, menggelengkan kepala, mengangguk dan lain sebagainya, bahasa tulisan, atau bisa juga dengan memberikan contoh terhadap esensi tertentu. Hanya saja, bahasa dengan susunan kata-kata lebih umum dan lebih banyak digunakan.

Bahasa dengan kata-kata tersebut mampu mengekspresikan esensi, makna, wujud, sesuatu yang tidak ada, masa lalu, masa sekarang, masa akan datang, dan lain sebagainya. Ia juga mampu mengidentifikasikan sesuatu secara detail seperti memberikan berbagai definisi dalam berbagai cabang ilmu pengetahuan.⁹

Menurut ahli logika, manusia sering disebut dengan hewan yang berbicara, karena manusia mampu mengekspresikan sesuatu dengan susunan bahasa. Berbicara juga berarti berfikir, karena apa yang dikeluarkan tidak akan pernah lepas dari makna yang terkandung dalam otak manusia. Perbedaan antara bahasa manusia dengan bahasa binatang adalah bahwa bahasa manusia tersusun dari kata-kata yang dapat menunjukkan pada makna-makna

9 Jamaluddin 'Abdurrahim bin al-Hasan al-Asnawi, Dr. Sya'ban Muhammad Ismail *ed et*, *Nihâyatul al-Sâli fi Syarhi Minhâji'l Wushûli Ilâ 'Ilmi'l Ushûl*, jilid I, Dâr Ibnu Hazm, 1999, cet. I, Beirut, hal. 179

tertentu. Sementara bahasa binatang hanya bersifat insting yang biasanya dibarengi dengan gerakan tertentu. Dengan demikian, bahasa binatang tidak mungkin terdiri dari susunan kata-kata yang dapat memberikan makna secara menyeluruh. Inilah yang membedakan antara manusia dengan hewan lainnya.¹⁰ Ilmu yang mengkaji mengenai makna dibalik kata atau bahasa sering disebut dengan ilmu wacana atau semantik.¹¹

Bahasa sebenarnya merupakan bentuk ekspresi atas sesuatu yang terkumpul dalam otak manusia. Ketika kita melihat sesuatu yang berada di alam nyata, katakanlah manusia, bayangan atau gambaran dalam otak kita adalah wujud manusia itu. Demikian juga ketika kita melihat sebuah pohon, maka yang ada dalam bayangan otak kita adalah wujud pohon.

Bahasa hanyalah wujud dari gambaran sesuatu, bukan sesuatu itu sendiri. Maka kata-kata akan selalu berkisar pada makna di dalam otak manusia. Kata-kata bisa jadi bervariasi, sementara wujud benda dalam alam nyata adalah satu. Keberadaan variasi bahasa di dunia adalah contoh kongkret mengenai statemen ini.

Sesungguhnya kata diletakkan untuk mengidentifikasi makna sebagaimana dimaksud, lepas apakah makna tersebut berada di alam realita ataukah tidak. Di katakan demikian, karena tidak semua kata mempunyai wujud dalam alam nyata. Ada sebagian kata yang memiliki makna tertentu, namun hanya ada dalam bayangan otak manusia, seperti ilmu pengetahuan, wawasan, gramatikal bahasa dan lain sebagainya.

10 Dr. Abdul 'Azhim Ibrahim Muhammad al-Muth'i, *Khashâ'ish al-Ta'bir al-Qur'âni*, jilid I, Maktabah Wahbah, Kairo, cet. I, 1992, hal. 25

11 Ilmu semantik adalah ilmu tentang makna kata dan kalimat, atau ilmu tentang pengetahuan mengenai seluk-beluk dan pergeseran arti kata, atau ilmu tentang bagian struktur bahasa yang berhubungan dengan makna ungkapan atau struktur makna suatu wicara. Lihat, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Balai Pustaka, edisi ketiga, Jakarta 2003 hal. 1025. Paul Ricoeur pengupas secara detail perbedaan antara semantik dengan semeutik. Lihat lebih jauh, *Filsafat Wacana* hal 15-57

Kata-kata juga dapat dijadikan sebagai identifikasi atas nisbah suatu perbuatan, seperti pelaku pekerjaan (subyek), yang dikenai pekerjaan (obyek) dan seterusnya. Ia juga dapat mengidentifikasi makna dari kata majemuk atau susunan kalimat.

Namun mana yang lebih dahulu muncul, kata-kata ataukah makna? Pertanyaan yang cukup sederhana, namun tidak mudah mencari jawabannya. Ada beberapa pertanyaan lanjutan yang mesti kita lontarkan. Apakah kata pertama kali ada dalam benak kita karena makna memang sudah melekat pada kata sehingga secara otomatis juga akan muncul kata yang sesuai dengan makna tersebut, sebagaimana ungkapan yang muncul dari orang lain, kemudian kita membacanya dan memahami maknanya?

Ataukah makna muncul terlebih dahulu dibandingkan dengan kata. Maksudnya, dalam diri kita sudah memiliki makna tertentu yang dimaksud kemudian kita mencari kata yang sesuai dengan makna tersebut sehingga tidak terjadi kesalahan dalam memilih kata. Ataukah kata dengan makna datang dalam diri manusia secara bersamaan, yang terletak di tempat tertentu dalam diri kita, kemudian semakin lama semakin jelas dan muncul dengan kata sekaligus mengandung makna tertentu? Dari situ kemudian dikeluarkan dengan kata-kata atau ungkapan kalimat persis seperti kata dan makna yang masih ada dalam diri kita?

Para ulama, baik ulama klasik maupun kontemporer sama sekali tidak ada kesepakatan seputar permasalahan di atas. Kebanyakan dari mereka membedakan antara kata dengan makna. Pada umumnya, mereka mendahulukan makna sebelum kata. Bagi mereka, makna terlebih muncul dalam diri manusia, kemudian manusia memilih kata-kata yang sesuai untuk diungkapkan. Ba'syir bin Alma'mar pernah berkata, "*Barang siapa mempunyai ungkapan makna yang indah, maka pilihlah kata-kata yang indah pula*".¹²

12 Jamaluddin 'Abdurrahim bin al-Hasan al-Asnawi, Dr. Sya'ban Muhammad Ismail ed, *op. cit.*, hal. 179-181

Hal ini senada dengan ungkapan ‘Abdul Qahir al-Jurjani. Baginya, bahasa merupakan ekspresi dari apa yang tersimpan dalam diri manusia. Untuk itu, ia menganjurkan agar kita mencari kata-kata yang sesuai dengan situasi dan kondisi serta sesuai dengan makna yang dimaksud. Ia juga menganjurkan kita untuk selektif dalam memilih kata, mencari kata-kata yang indah untuk diungkapkan. Dari sini dapat diketahui bahwa bahasa seseorang lebih *fashih* dari pada bahasa orang lain. *Fashih* atau tidak suatu ungkapan kalimat tentu diketahui dari susunan ungkapan kalimat yang ia gunakan.¹³

Ada suatu ungkapan yang mengatakan bahwa makna ibarat tubuh, sementara bahasa adalah pakaiannya. Sesungguhnya pakaian itu terpisah dari badan, dan ia juga datang setelah badan. Menurut ‘Abdul Qahir bahwa sesungguhnya seorang pembicara itu sudah memikirkan makna kata yang akan ia ungkapkan. Kemudian makna-makna tadi menyusun kata dengan sendirinya. Kata-kata itu lah yang kemudian menjadi ungkapan kalimat.

Namun demikian, tidak sedikit yang beranggapan bahwa antara makna dengan kata tidak dapat dipisah-pisahkan. Kata merupakan bagian dari makna, sebagaimana makna juga bagian tak terpisahkan dari kata. Mengungkapkan susunan kata berarti secara otomatis menghendaki makna. ketika manusia berfikir, sesungguhnya ia tidak berfikir dari makna saja, namun juga dari kata yang sudah ada dalam dirinya. Bahkan proses berpikir dan berbicara dengan dirinya sendiri yang tiada kunjung habis, juga dengan menggunakan kata. Tanpa itu pemikiran akan kosong. Hanya perkataan yang ada dalam diri kita merupakan kata yang tidak terungkapkan dengan suara, sementara ketika kita berbicara, ungkapan kata yang ada dalam diri itu kemudian berubah menjadi kata-kata yang bersuara.

13 Abdul Qâhir al-Jurjani, *Dalâ'ilul'Ijâz*, Maktabah al-Ussrah, 2000, hal. 43-44

Ringkas kata, hampir semua bersepakat bahwa kata yang sudah terucapkan tidak dapat dipisahkan dari makna.¹⁴ Hanya yang menjadi perbedaan pendapat adalah, kata yang belum terucap yang masih terpendam dalam diri manusia. Sebagian mereka menganggapnya hanya berupa makna saja, sementara yang lainnya menganggap bahwa hal itu merupakan kata yang juga memiliki makna.

Sebagian ulama mendefinisikan kata adalah suara atau kumpulan dari suara yang terdiri dari huruf-huruf yang sudah diketahui bersama bagi manusia sebagai bagian dari pembicaraan sehingga dapat difungsikan sebagai sarana untuk tukar informasi. Makna adalah apa yang dimaksud dari kata-kata tersebut.¹⁵

Kata yang terucapkan itu kemudian disebut dengan *khithâb* (wacana). Manusia yang mengucapkan kata kemudian disebut dengan *mukhâtib* (pembicara). Pendengar kata disebut dengan *mukhâthab*. Lingkungan yang mengitari perkataan manusia disebut dengan *bî'atu'l khithâb* (lingkungan wacana) yang mencakup ruang, waktu, budaya dan segala sesuatu yang berkaitan dengan materi suatu peradaban. *Bî'atu'l khithâb* (lingkungan wacana) sangat berpengaruh terhadap kandungan suatu wacana. Hal ini dikarenakan kebutuhan manusia akan sangat terpengaruh oleh lingkungan wacana yang mengitarinya.¹⁶

Pertanyaannya kemudian, siapakah yang pertama kali menciptakan wacana atau kata-kata tersebut? Di sini juga terjadi perbedaan di kalangan para ulama. Menurut 'Ubad bin Sulaiman

14 Abu al-Husain Muhammad bin Ali bin Thayib al-Bashri yang beraliran Muktazilah membagi kata menjadi dua: pertama kata *musta'mal*, yaitu kata yang ditujukan untuk mengidentifikasi sesuatu. Dan kedua kata *muhmal*, yaitu kata yang sama sekali tidak memiliki makna. Hal ini didasari dari definisi kata, yaitu susunan huruf yang dapat dibedakan, teratur dan terdengar. Lebih lengkapnya, lihat, Abu al-Husain Muhammad bin Ali bin Thayib al-Bashri, *Al-Mu'tamad fi Ushûli'l Fiqh*, Dâr al-kutub al-Ilmiyah, Beirut, hal. 9-10

15 Dr. Ali Muhammad Hasan al-'Ammari, *Qadhiyatu'l Lafzhi wa'l Ma'na wa Atsaruhâ fi Tadwini'l Balâghah al-Arabiyyah*, Maktabah Wahbah, Kairo, cet. I, 1999, hal. 20-36

16 Prof. Dr. Thaha Jabir al-Ulwani dalam mukadimah buku karya Dr. Walid Munir, *Al-Nash al-Quraniy Mina'l Jumlah ilâ'l 'âlam*, Al-Ma'had al-'Alamiy li'l Fikri al-Islâmiy, Kairo, cet. II, 2003, hal. 7-8

yang berlian Muktazilah, bahwa bahasa yang memiliki makna tersebut datang dengan sendirinya pada manusia. Hanya saja pendapat tersebut banyak ditentang oleh ulama lain. Menurut Asnawi, jika saja bahasa itu datang dengan sendirinya pada manusia, tentunya setiap manusia secara otomatis dapat memahami bahasa manusia lainnya. Juga semestinya tidak terdapat kata-kata yang memiliki perbedaan makna seperti kata *qurû'* yang berarti haidh dan suci, atau *al-jaun* yang berarti hitam dan putih sekaligus. Dari ini maka Asnawi berpendapat bahwa bahasa tentu ada yang menciptakan.

Namun bagaimana bahasa itu dapat sampai kepada manusia?. Sebagian ulama menganggap bahwa bahasa pertama turun dari Tuhan secara *tauqîfiy*. Tuhanlah yang secara langsung mengajarkan bahasa kepada manusia. Menurut Ibnu Hazm, secara logika tidak mungkin manusia sebagai pencipta bahasa. Menurutnya, jika manusia adalah pencipta bahasa, tentu manusia memiliki pengetahuan sempurna. Segala sesuatu yang berada dalam alam nyata telah ia ketahui. Namun kenyataannya, hal ini tidak terjadi. Terbukti bahwa manusia ketika lahir ke dunia belum mengetahui apapun juga. Kemudian satu demi satu ia belajar bahasa hingga mengetahui berbagai istilah dalam bahasa. Namun demikian, manusia tetap tidak mampu menjangkau seluruh nama yang ada di dunia.

Bagi Ibnu Hazm, bahasa pertama manusia adalah *tauqîfiy*. Kemudian manusia berinteraksi dengan alam sehingga manusia mengembangkan dan membentuk berbagai istilah baru dalam bahasa.¹⁷

Bagi mereka yang mengatakan bahwa bahasa adalah *tauqîfiy*, memberikan beberapa dalil, di antaranya adalah:

17 Lebih lengkapnya, lihat, Al-Imam al-Jalil Abi Muhammad Ali bin Ahmad bin Sa'id bin Hazm al-Zhahiriy, *Al-Ihkâm fi Ushûli 'l Ahkâm*, Dâr al-kutub al-Ilmiyah, Beirut, hal. 31

Pertama:

وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ

Artinya: “Dan Dia mengajarkan kepada Adam nama-nama (benda-benda) seluruhnya, kemudian mengemukakannya kepada para Malaikat lalu berfirman:”Sebutkanlah kepada-Ku nama benda-benda itu jika memang kamu orang yang benar!”. (QS. Al-Baqarah: 31)

Ayat di atas menunjukkan bahwa Adam dan juga para malaikat bukanlah peletak bahasa. Dari sini dapat diambil kesimpulan bahwa bahasa diciptakan Tuhan secara langsung. Adam belajar dari Tuhan, sementara malaikat belajar dari Adam. Yang dimaksudkan *الأسماء* (nama-nama) adalah kata-kata yang memiliki makna tertentu. Dengan demikian, *الأسماء* yang biasanya digunakan untuk mengidentifikasi kata benda saja, di sini mencakup kata benda, kata kerja, huruf dan nama-nama istilah tertentu.

Kedua:

إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ

Artinya: “Itu tidak lain hanyalah nama-nama yang kamu dan bapak-bapak kamu mengada-adakannya”. (QS. Al-Najm: 23)

Ayat di atas memberikan keterangan bagi kita bagaimana Tuhan mencela suatu bangsa yang memberikan nama-nama bukan seperti yang dikehendaki-Nya. Jika sebagian nama adalah *tauqifiy*, tentu juga berlaku bagi sebagian yang lain.

Ketiga:

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ

Artinya: “Kami tidak mengutus seorang rasulpun, melainkan dengan bahasa kaumnya, supaya ia dapat memberi penjelasan dengan terang kepada mereka”. (QS. Ibrâhîm: 4)

Allah Swt. telah memberikan anugerah kepada manusia dengan perbedaan lisan dan dijadikannya sebagai tanda-tanda kebesarannya. Dan yang dimaksudkan dengan lisan di sini bukanlah lisan yang merupakan bagian dari anggota tubuh manusia, namun lisan sebagai bahasa manusia. Hanya saja disebutkan dengan lisan sebagai ungkapan metaforis (*majâz*).

Keempat: jika bahasa bukan *tauqîfiy*, tentunya peletak bahasa harus mengajarkan kepada orang lain agar mereka juga memahami apa yang dimaksud. Orang lain tersebut juga perlu memberikan pengajaran kepada yang lain, dan demikian seterusnya. Dengan demikian akan terjadi pengajaran secara berantai, dan ini tidak masuk akal. Maka akan lebih tepat jika bahasa adalah *tauqîfiy*.

Sementara bagi mereka yang menganggap bahwa bahasa pertama bukanlah bersifat *tauqîfiy*, memberikan beberapa argumen sebagai berikut:

Pertama: maksud dari lafazh الأسماء dalam ayat di atas bukanlah bahasa, namun ciri-ciri dan tanda-tanda atas sesuatu. Seperti kuda yang dapat digunakan sebagai alat transportasi, unta untuk membawa barang-barang, batu untuk berburu, dan demikian seterusnya. Dengan demikian, bilamana Adam melihat tanda-tanda tertentu pada binatang, katakanlah unta, maka seketika itu juga ia mengetahui bahwa binatang itu adalah unta. Dengan mengetahui ciri-ciri tersebut, Adam juga dapat memanfaatkannya sebagai alat transportasi dan juga membawa barang tertentu. الأسماء di sini berasal dari kata السمعة yang berarti sesuatu yang diketahui hakikatnya.

Kedua: bisa jadi yang dimaksudkan dengan diajarkan nama-nama kepada Adam adalah ilham; kemampuan Adam untuk meletakkan bahasa.

Ketiga: bisa jadi apa yang dipelajari Adam hanyalah bahasa secukupnya saja. Kemudian manusia berinteraksi dengan sesama dan alam sehingga bahasa akan berkembang sesuai dengan tempat dan waktu.

Keempat: adapun celaan Tuhan terhadap suatu kaum yang memberikan nama selain nama yang dikehendaki Tuhan, adalah karena kaum tersebut menganggap suatu benda sebagai Tuhan dengan nama-nama yang mereka buat sendiri. Jadi celaan bukan pada penamaan suatu benda, tapi karena anggapan sebagai Tuhan, seperti Tuhan Lata, Uzza dan lain sebagainya.

Kelima: meski bahasa adalah terapan, bukan berarti bahwa tiap orang harus mengajarkannya kepada orang lain agar mampu memahami apa yang dimaksud. Orang lain akan paham dengan sendirinya dengan kebiasaan dan tradisi, sebagaimana anak kecil ketika ia baru dalam tahap belajar bahasa.¹⁸

Lepas dari perdebatan awal suatu bahasa, namun tidak dapat dipungkiri bahwa bahasa mengalami perkembangan dari waktu ke waktu. Bahasa akan selalu mengikuti situasi dan kondisi. Kebutuhan manusia yang semakin kompleks, kemajuan teknologi modern dan interaksi manusia yang semakin cepat secara tidak langsung juga berpengaruh terhadap bahasa manusia. Bahasa tidak lagi dimonopoli satu dua bangsa, namun banyak terjadi akulturasi antar bahasa. Dan bahasa akan selalu berkembang sejalan dengan perkembangan ruang dan waktu.

18 Jamaluddin 'Abdurrahim bin al-Hasan al-Asnawi, Dr. Sya'ban Muhammad Ismail *ed, op. cit*, hal. 190

Fungsi Bahasa Dalam Kehidupan

Bahasa dapat diartikan sebagai alat (media) untuk mengungkapkan tujuan dan pikiran seseorang kepada orang lain yang ada di sekelilingnya, baik berupa simbol bunyi dalam bentuk ujaran maupun berupa simbol huruf dalam bentuk tulisan.

Ada beberapa hal yang sangat menentukan dalam penggunaan bahasa, baik itu lisan maupun tulisan. Jika dalam ragam bahasa lisan, penutur (pembicara) dapat dibantu dengan dramatisasi, seperti gerak tangan, raut muka, tinggi rendahnya suara atau tekanan untuk memberikan pemahaman atau arti kepada lawan bicaranya. Sedangkan dalam bahasa tulisan, hal itu tidak dapat dilambangkan, oleh karenanya diperlukan kelengkapan unsur tata bahasa, baik bentuk kata maupun susunan kalimat, kebenaran kaidah ejaan, ketepatan pilihan kata, dan penguasaan sangat membantu menanamkan arti bagi pembacanya.

Prinsip bahasa sebagai media komunikasi tampak jelas digambarkan al-Qur'an saat Musa a.s. diutus untuk menghadap Fir'aun. Ia meminta kepada Tuhan agar ditemani oleh Harun a.s. yang memiliki kecakapan berbicara melebihi dirinya.

وَأَخِي هَارُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا فَأَرْسَلْهُ مَعِيَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِي إِنِّي
أَخَافُ أَنْ يُكَذِّبُونِ

Artinya : “ Dan saudaraku Harun, dia lebih fasih lidahnya dari pada aku, maka utuslah dia bersamaku sebagai pembantuku untuk membenarkan (perkataan)kum sungguh aku takut mereka akan mendustakanku.” (Q.S. Al-Qasas: 34)

Selain itu, al-Qur'an juga memperhatikan pemilihan penggunaan kosakata, sering ada pernyataan koeksi dari al-Qur'an atas penggunaan kata-kata, seperti kata رَاعِنَا yang dilarang dipakai

yang sebagai gantinya memakai kata انظُرْنَا.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انظُرْنَا وَاسْمَعُوا وَلِلْكَافِرِينَ
عَذَابٌ أَلِيمٌ

Artinya: “ Wahai orang-orang yang beriman ! Janganlah kamu katakana Râ'inâ tetapi katakanlah, ‘Unzur nâ, dan dengarkan. Dan orang-orang kafir akan mendapat azab yang pedih.” (Q.S. Al-Baqarah : 104)

Kata رَاعِنَا diatas yang artinya perhatikanlah kami diambil dari kata ‘muraah`ah’, tetapi orang-orang Yahudi biasa mengatakan ‘raa`unah’ yang dalam bahasa mereka berarti ‘teramat bodoh’ sebagai ejekan kepada Nabi, maka orang-orang mukmin dilarang mengucapkan kata-kata itu, (dan katakanlah) yakni sebagai gantinya, انظُرْنَا yang artinya lihatlah kami; (dan dengarlah olehmu) apa-apa yang dititahkan dengan kesediaan untuk mematuhinya (dan bagi orang-orang kafir disediakan siksaan pedih) yang menyakitkan sekali, yaitu neraka.

Jelaslah disini, bahasa sebagai alat komunikasi yang merupakan rentetan kalimat yang haruslah saling berkaitan antara satu dengan yang lain hingga membuahkan arti yang bermakna. Oleh karena itu, dalam melihat suatu naskah tidak lagi dipandang sebagai suatu bahasa dalam bentuk struktur, frase ataupun kata, tetapi sebagai susunan kalimat yang saling berkaitan dan menghubungkan satu proposisi dengan proposisi lainnya yang membentuk satu kesatuan yang dinamakan wacana.¹⁹ Jadi yang dimaksud dengan wacana adalah sekelompok kalimat yang saling bertautan dan merupakan satu kesatuan. Dan setiap wacana memiliki konteks yang terdiri atas berbagai unsur, seperti situasi, pembicara, pendengar, waktu,

19 Hasan Alwi dkk, *Tata Bahasa Bahasa Indonesia*, Edisi III, Jakarta: Balai Pustaka, 2000. Hal. 419.

tempat, adegan, topik, peristiwa, bentuk amanat, kode, dan sarana. Konteks wacana ini sangat berperan dalam menyampaikan “pesan” atau isi wacana tersebut, termasuk mempengaruhi pemilihan ragam bahasa dan pemilihan kata-kata yang dijadikan simbol untuk menyampaikan pesan tadi. Unsur seperti adegan sangat mempengaruhi intonasi kalimat yang diujarkan, demikian juga unsur topik dan peristiwa.

Konsep wacana ini ketika dihubungkan dengan naskah Al-Qur’an, berarti semua unsur konteks wacana tersebut pasti ada dan mempengaruhi, bahkan berperan dalam menentukan makna pesan Qur’ani. Alih-alih potongan ayat pendek (ayat) tidaklah selamanya berperan dalam menyampaikan pesan karena sering kalimat berikutnya menerangkan atau merinci, bahkan dapat juga menjawab pernyataan pada kalimat pertama. Oleh karena itu, dalam menyikapi naskah al-Qur’an hendaknya dipandang sebagai wacana, bukan suatu yang terpisah dan berdiri sendiri. Tidak juga dipandang sebagai suatu yang terlepas dari konteks wacana dengan segala unsurnya.

Berkenaan dengan hal ini, Arkoun menulis bahwa al-Qur’an adalah sebuah korpus homogen, bukan korpus percontohan yang diangkat secara semena-mena dengan kaidah-kaidah dan pengusutan yang direncanakan sebelumnya. Semua ujaran yang dikandungnya dihasilkan dalam situasi wacana yang sama. Perlu dicermati bahwa yang dimaksud dengan situasi wacana adalah sejumlah keadaan dalam lingkungan tempat suatu tindak pengujaran (baik secara tertulis maupun secara lisan) terjadi.²⁰ Dari sini tampak jelas, ketika menyikapi naskah al-Qur’an yang ada, harus dipandang sebagai wacana dengan segala unsurnya.

20 Mohammed Arkoun, *Kajian Kontemporer Al-Qur’an*, Terj. Hidayatullah, Bandung: Pustaka, 1988, Cet. I, hal. 93-95.

Selanjutnya, apabila dilihat dari segi yang lebih luas, berbagai bentuk bahasa dalam pengungkapan bias dilihat sangat menyeluruh, dalam arti mencakup berbagai ragam bahasa; dari sudut topik, didapatkan bahwa bahasa al-Qur'an ada yang menyangkut perdagangan, perundangan (hukum), bahasa interaksi sosial sehari-hari, bahasa teknik dialog, pendidikan, dan lain-lainnya. Semuanya dapat dilihat dalam wacana dan mencermati susunannya. Bagaimana al-Qur'an mengkomunikasikan pesannya ketika berkenaan dengan hukum, tata cara dan metode pendidikan, bagaimana pula ketika berkenaan dengan situasi perang cerita masa silam, mengisahkan suatu kejadian, dan lain-lain., yang semuanya menjadi "tren" pembaharuan tersendiri dalam *ulumul qur'an* kontemporer ataupun kajian al-Qur'an dari sudut linguistik dan stilistika al-Qur'an.

Penutup

Dari keseluruhan pemaparan yang sudah dikemukakan diatas, dengan demikian dapat disimpulkan, komunikasi verbal melalui media bahasa, orang dapat menerima ataupun mengirim suatu pesan, dengan ini penerima (komunikan) dapat memahami maksud dari pengirim pesan (komunikator) yang harapannya mampu mempengaruhi perubahan perilaku, cara hidup masyarakat dan nilai-nilai sosial agama.

Karena perlunya pemaknaan pesan yang telah diwahyukan Allah kepada nabi Muhammad saw. melalui Malaikat Jibril sehingga kita sebagai umat dapat menafsirkan sesuai kebenaran-kebenaran terdahulu, posisi pemahaman terhadap situasi wacana menjadi penting. Walaupun bahasa al-Qur'an pada dasarnya adalah bahasa ujaran yang kemudian disajikan (dipelihara) dalam tulisan, kemudian ketika menyikapi naskah al-Qur'an dipandang sebagai suatu yang tidak terlepas dari konteks wacana dengan segala unsurnya.

Daftar Pustaka

- al-'Ammari, Ali Muhammad Hasan. (1999). *Qadhiyatu'l Lafzhi wa'l Ma'na wa Atsaruhâ fi Tadwîni'l Balâghah al-Arabiyyah*, Kairo; Maktabah Wahbah.
- al-Asnawi, Jamaluddin 'Abdurrahim bin al-Hasan, Sya'ban Muhammad Ismail *ed et.* (1999), *Nihâiyatu al-Sûli fi Syarhi Minhâji'l Wushûli Ilâ 'Ilmi'l Ushûl*, Beirut; Dâr Ibnu Hazm.
- al-Bashri, Abu al-Husain Muhammad bin Ali bin Tha.yib. (tt) *Al-Mu'tamad fi Ushûli'l Fiqh*, Beirut; Dâr al-kutub al-Ilmiyah.
- al-Jabiri, Muhammad 'Abid . (tt). *Takwînu'l 'Aqli'l 'Arabiyy* Bairut; Al-Markaz al-Tsaqâfi al-'Arabiyy.
- al-Jurjani, Abdul Qâhir. (2000). *Dalâ'ilul I'jâz*, Kairo; Maktabah al-Usrah.
- al-Muth'i, Abdul 'Azhim Ibrahim Muhammad. (1992). *Khashâ'ish al-Ta'bîr al-Qur'ânî*, Kairo; Maktabah Wahbah.
- al-Ulwani, Thaha Jabir dalam mukadimah buku karya Dr. Walid Munir. (2003). *Al-Nash al-Quraniy Mina'l Jumlah ilâ'l 'âlam*, Kairo; Al-Ma'had al-'Alamiy li'l Fikri al-Islâmiy.
- Alwi, Hasan dkk. (2000). *Tata Bahasa Bahasa Indonesia*, Balai Pustak, Jakarta.
- al-Zhahiriyy, Al-Imam al-Jalil Abi Muhammad Ali bin Ahmad bin Sa'id bin Hazm. (tt). *Al-Ihkâm fi Ushûli'l Ahkâm*, Dâr al-kutub al-Ilmiyah, Beirut.
- Arkoun, Mohammed *Kajian Kontemporer Al-Qur'an*, Terj. Hidayatullah. (1988)., Cet. I. Bandung; Pustaka.
- Azzarqani, Muhammad 'Abdul 'Azhim. (1988). *Manâhîlu'l 'Irfân fi 'Ulûmi'l Qur'an*, Beirut; Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah.

- Departemen Agama RI. (1993). *Al-Qur'an dan Terjemahnya*. Semarang; Al-Waah.
- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan. (2003). *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi Ketiga. Jakarta; Balai Pustaka.
- Encyclopedia Britanica*.(2001), Deluxe Edition, CD-ROM.
- Falusi, Mas'ud bin Musa. (2004). *Madrasah al-Mutakallimîn wa Manhajuhâ fî Dirâsati Ushûli'l Fiqh*, Riyad; Maktabah al-Rusy.
- Habib, Muhammad Bakar Ismail. (1999). *Ushûlu'l Fiqhi Wafq manhâji Ahli al-Sunnati wa al-Jamâ'ati al-Qur'ân al-Karîm dalîlu al-Adillati wa Ashlu al-Ushûl*, Beirut; Dâr al-kutub al-Ilmiyah.
- Khaldun, Abdurrahman Ibnu. (1979). *Tarikh Al-Allâmah Ibnu Khaldûn, Al-Muqaddimah*, Bairut; Dâr- Al-Kitâb Al-Lubnâniy
- Lathif, Muhammad Muhyiddin Abdul. (1989). *Al-Tuhfah al-Tsâniyah bi Syarhi al-Muqaddimah al-Jurûmiyyah*, Kairo; Maktabah al-Sunnah.

BAB 16

ANATOMI KEBOHONGAN

Aris Fauzan

Mata Kuliah Terkait	AIK2, AIK3, Psikologi Pendidikan, Akidah Akhlak, dan Fiqh
Tujuan Pembelajaran	<ol style="list-style-type: none">1. Mahasiswa dapat menjelaskan hubungan pelaku, korban dan instrument tindak kebohongan yang tidak jauh dari lingkungan terdekat.2. Mahasiswa dapat melacak dan menginvestigasi tindak kebohongan secara lebih cerdas, rasional dan komprehensif.

Abstrak

Makalah berusaha mengungkap anatomi kebohongan dengan menggunakan obyek materialnya Kisah Yusuf as., sebagaimana termaktub dalam Q.S. Yusuf/2: 8-18. Adapun obyek formalnya teori semiotika dan teori psikologi.

Penelitian singkat ini berhasil mengungkap bahwa: pertama, faktor pemicu tindak kebohongan adalah perasaan diperlakukan tidak adil serta dengki. Kedua, korban tindak kebohongan, adalah orang tua. Ketiga, secara keseluruhan kata-kata pembohong satu ide dengan ide yang lain kecil kemungkinan untuk dilakukan pada saat yang bersamaan. Keempat, sarana dan prasarana tindak kebohongan tidak akan jauh dari sarana dan prasarana yang selama ini digunakan oleh para korban. Kelima, tindak kebohongan dilakukan dalam waktu-waktu di mana kalangan masyarakat dalam suasana kejiwaan yang lebih tepat untuk mendekati diri kepada Tuhan dan di tempat umum yang mudah dijankau oleh banyak kalangan, karena pembohong tidak akan berpikir rumit dan sulit.

Kata Kunci: *tindak kebohongan, pelaku, korban*

A. Pendahuluan

Diskusi dan kajian tentang kisah nabi Yusuf dalam Q.S. Yusuf sudah banyak dilakukan oleh kalangan ahli dalam berbagai tinjauan. Mulai dari sesi linguistik (kebahasaan), sejarah, perbandingan agama, mantiq/logika maupun dalam sisi kajian politik Islam.¹ Bahkan di sejumlah kalangan masyarakat Surat Yusuf menjadi bacaan andalan ibu-ibu hamil dengan harapan anak-anak yang mereka kandung memiliki ketampanan seperti nabi Yusuf. Jika dipilah secara lebih cermat kisah kehidupan nabi Yusuf bukan semata-mata menyajikan proses perjuangan nabi Yusuf dari kecil hingga menjadi pejabat Kerajaan di Mesir, tetapi juga fakta lain tentang pergumulan psikologis serta sikap dan tindakan orang-orang yang menyertai nabi Yusuf. Terutama pada Q.S. Yusuf/12: 7-18, yang membahas tentang kisah Yusuf dan saudara-saudaranya.

Setidaknya terdapat sembilan poin yang menjadikan kisah Yusuf ini menarik untuk dikaji dalam multi disiplin. *Pertama*, sikap berlebihan tumpahan kasih sayang nabi Ya'qub terhadap Yusuf hingga menimbulkan kecemburuan saudara-saudara Yusuf yang lain. *Kedua*, trik dan intrik saudara-saudara nabi Yusuf yang merasa mendapatkan sedikit perhatian dari ayahnya, hingga mereka menjadikan *event* ini sebagai alasan untuk melenyapkan nabi Yusuf. *Ketiga*, gambaran adanya praktik jual beli manusia (*human trafficking*) yang menjadi bukti adanya *dehumanisasi* pada kehidupan masyarakat Mesir pada waktu itu. *Keempat*, gambaran kualitas keharmonisan kehidupan keluarga istana. *Kelima*, gambaran kehidupan para narapidana dengan berbagai impian dan harapan. *Keenam*, kondisi

1 Lihat Ali Imron, *Semiotika al-Qur'an: Metode dan Aplikasi terhadap KisaYusuf* (Yogyakarta: Teras, 2011).

masyarakat yang mengalami musim paceklik kekurangan makan. *Ketujuh*, trik bagaimana menuju jantung kekuasaan. *Kedelapan*, trik dan intrik penguasa (Nabi Yusuf) bagaimana memberi pelajaran kepada saudaranya dan bertemu dengan kedua orang tuanya. *Kesembilan*, bagaimana cara bertahan hidup tetap tidak berputus asa pada Allah dan bersikap *shabrun jamilun*.

Bermula pada sejumlah poin-poin umum yang terungkap dalam surat Yusuf tersebut, penulis tertarik untuk mengkaji salah satu poin yang selama ini jarang atau bahkan tidak menjadi perhatian para peneliti, yaitu tentang anatomi kebohongan. Mengapa ini menjadi penting? Karena tidak sedikit kalangan masyarakat terjebak dalam permainan kebohongan orang lain, namun mereka baru menyadari setelah mengalami kerugian baik material maupun spiritual. Dan kita bisa pahami bahwa sebagai manusia yang bukan nabi, pernah berbohong.

Sebenarnya tindak kebohongan atau tindakan berbohong bukan semata-mata manusia sebagai pelakunya. Binatang pun juga melakukan tindakan berbohong. Hal ini dilakukan binatang karena demi keberlangsungan hidup mereka. Beragam cara mereka lakukan, ada yang merubah warna, menimbulkan bau tidak sedap, merubah bentuk dan lainnya. Hal ini sebagaimana dituliskan oleh Lillian Glass, Ph.D., berikut ini:

*Believe it or not, animals lie all the time because deception is often essential for their survival. That is why various insects and reptiles, such as chameleons, change color or shape to blend in to their environment and hopefully be passed over by a predator.*²

Terlepas dari fenomena tindak kebohongan di atas, bahwa setiap tindakan atau fakta atau peristiwa pada dirinya merupakan sebuah representasi utuh dari rangkaian faktor-faktor serta jaringan-jaringan lain yang saling mendukung dan melengkapi, baik sebagai suatu

2 Lillian Glass, *the Body Language of Liar* (New Jersey: Career Press, 2015), hlm. 15.

yang berdampak dan bernilai konstruktif (positif) maupun destruktif (negatif). Semua itu mewujudkan dalam satu kesatuan utuh yang memiliki ciri serta habituasi yang khas, yang selanjutnya memiliki anatomi tersendiri. Mengkaji anatomi suatu tindakan atau fakta atau peristiwa tersebut menjadi celah untuk memahami fenomena atau gejala apapun sebagai satu kesatuan yang mencerminkan ayat-ayat Tuhan (*signs of God*). Melalui 'ayat-ayat Tuhan inilah memungkinkan para ilmuwan bisa menjelaskan dan memilah secara detail, mana fakta keagamaan (*sacredness*) yang harus diperjuangkan dan mana fakta sosial biasa (*profaness*) yang harus disikapi secara wajar.

Selanjutnya, terkait dengan uraian tersebut makalah ini berusaha mengungkap: *pertama*, faktor-faktor pemicu tindak kebohongan; *kedua*, hubungan pelaku dan korban; *ketiga*, ungkapan-ungkapan kebohongan; *keempat*, sarana dan prasarana tindak kebohongan; dan *kelima*, waktu dan tempat pelaksanaan kebohongan.

Untuk memfokuskan pembahasan dalam makalah ini penulis menggunakan kisah kehidupan nabi Yusuf dan tindak kebohongan yang dilakukan oleh saudara-saudara nabi Yusuf terhadap nabi Yusuf. Adapun untuk membatasi obyek material dalam penelitian ini penulis menggunakan *Tafsir Al-Azhar* karya Buya Hamka, Juz XII halaman 185-199 dan *Tafsir al-Mishbah* karya M. Quraish Shihah, Vol. 6 halaman 9-36.

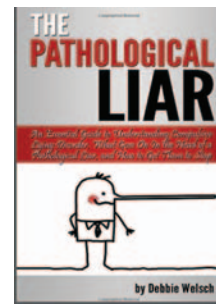
Tujuan penelitian ini adalah: *pertama*, untuk mengungkap anatom tindak kebohongan saudara-saudara Yusuf, dengan demikian bisa diperoleh sebuah model untuk membaca dan mengungkap secara rasional-logis praktek-praktek kebohongan lainnya. *Kedua*, pola pencegahan tindak kebohongan di kalangan masyarakat, baik di tingkat keluarga, lingkungan masyarakat, institusi pemerintahan, institusi non pemerintah, maupun sebagai materi membedah 'tubuh utuh' kebohongan.

Untuk menjawab pertanyaan tersebut, penulis membaca kisah

dalam Surat Yusuf dengan melakukan pembacaan heuristik (*heuristic reading*). Pembacaan heuristik adalah membaca kata-kata yang tersusun dan memilikannya sesuai dengan kata aslinya serta memahaminya secara harfiah berdasarkan struktur bahasanya.³ Menurut Riffaterre, pembacaan seperti ini adalah *the first interpretation takes places, since it is during this reading that meaning is apprehended*,⁴ penafsiran pertama berlangsung, selama pembacaan arti teks itu tertawan. Selanjutnya, penulis melakukan pembacaan kedua, yaitu pembacaan retroaktif (*retroactive reading*).⁵ Pada tahap ini penulis membaca ayat demi ayat dalam Surat Yusuf dengan benar-benar melakukan pembacaan hermeneutik (*hermeneutic reading*). Karena kisah dalam Surat Yusuf dalam bentuk susunan bahasa, maka dilakukan pembacaan “tata bahasa” ceritanya, yaitu pembacaan dari awal sampai akhir cerita secara berurutan.⁶ Selanjutnya untuk menghasilkan analisis yang komprehensif, penulis menggunakan pendekatan psikologi.

B. Sinopsis Q.S. Yusuf/12: 8-18

Saudara Yusuf suatu hari bermusyawarah terkait perilaku tidak adil ayah mereka nabi Ya'qub yang selalu memberi perhatian lebih kepada Yusuf dan Benyamin. Padahal mereka merasa seharusnya kasih sayang itu diberikan kepada mereka yang jumlahnya lebih banyak dan usianya lebih tua. Akibar dari sikap yang tidak adil dari nabi Ya'qub ini, mereka berkesimpulan bahwa nabi Ya'qub berada dalam kekeliruan



3 Rachmat Djoko Pradopo, *Beberapa Teori Sastra, Metode Kritik, dan Penerapannya*, cet. ke-3 (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), hlm.135.

4 Michael Riffaterre, *Semiotics of Poetry* (Bloomington & London: Indiana University Press, 1978), hlm. 5.

5 *Ibid.*

6 Rachmat Djoko Pradopo, *Beberapa Teori Sastra*, hlm. 135.

yang nyata.⁷

Dalam musyawarah tersebut mereka mengusulkan sejumlah langkah untuk menarik perhatian kasih sayang nabi Ya'qub berpindah dari Yusuf kepada mereka. Sehingga lahir dua pilihan, yaitu membunuh Yusuf atau membuangnya ke suatu daerah. Mereka berharap, dengan hilangnya Yusuf di tengah keluarga, kelak kasih sayang Ya'qub akan mereka terima, dan mereka akan tumbuh dan berkembang menjadi orang-orang yang baik.⁸ Namun dari dua usulan tersebut di antara mereka memberi pilihan untuk tidak membunuh Yusuf melainkan memasukkan Yusuf ke dalam dasar sumur agar suatu saat diambil oleh para musafir.⁹

Seusai mereka bermusyawarah dan membawa satu kesepakatan untuk memasukkan Yusuf ke dalam sumur, mereka kemudian menghadap dan merayu nabi Ya'qub agar mengizinkan Yusuf bisa bermain dengan mereka. Namun nabi Ya'qub merasa keberatan melepaskan Yusuf begitu saja, karena sejumlah kekhawatiran yang dirasakan oleh nabi Ya'qub. Atas sikap nabi Ya'qub ini, mereka terus merayu nabi Ya'qub dengan mengajukan sejumlah alasan, bahwa sesungguhnya mereka adalah orang-orang yang menginginkan kebaikan baginya.¹⁰ Mereka menjamin Yusuf akan bersenang-senang dengan mereka, dan mereka memastikan akan senantiasa menjaga Yusuf.¹¹

Rayuan mereka berhasil dan tampaknya mereka akan membawa Yusuf. Meskipun demikian, keberhasilan mereka ini justru menimbulkan kesedihan dan kekhawatiran nabi Ya'qub, kalau-kalau mereka lengah meninggalkannya sehingga Yusuf diterkam serigala.¹² Namun kesedihan dan kekhawatiran nabi

7 Lihat Q.S. Yusuf/12: 8.

8 Lihat Q.S. Yusuf/12: 9.

9 Lihat Q.S. Yusuf/12: 10

10 Lihat Q.S. Yusuf/12: 11.

11 Lihat Q.S. Yusuf/12: 12.

12 Lihat Q.S. Yusuf/12: 13.

Ya'qub ini mereka bantah dengan mengatakan bahwa jika Yusuf benar dimakan serigala, sungguh mereka akan menjadi orang-orang yang merugi. Mereka yakin bahwa mereka termasuk golongan yang kuat, karena itu mustahil Yusuf kelak dimakan serigala.¹³ Mereka pun berhasil meyakinkan nabi Ya'qub dan sukses membawa Yusuf untuk bermain bersama.

Sebenarnya mereka tidak bermain sebagaimana yang mereka tuturkan kepada nabi Ya'qub. Mereka seperti membawa seorang sandera yang selama ini menjadi target untuk bisa dikeluarkan dari tempat persembunyiannya dan memindahkannya ke ruang pesakitan yang lebih berat. Yaitu mereka membawa Yusuf dan memasukkannya ke dalam sumur yang gelap. Namun dalam suasana gelap dan pengapnya sumur, Allah memberi informasi kepada Yusuf bahwa suatu saat Yusuf akan menceritakan ulang tentang perbuatan saudara-suadaranya terhadap dirinya ketika mereka sudah tidak ingat lagi tentang apa yang telah mereka perbuat.¹⁴

Usai memperdayai Yusuf dengan memasukkannya ke dalam lubang yang gelap (sumur), mereka pun pulang menghadap nabi Ya'qub di senja hari sembari menangis secara bersama-sama.¹⁵ Dalam suasana tangis secara bersama-sama itu mereka mengatakan kepada ayah mereka. Secara kronologis (kisah rekaan) mereka mengatakan bahwa pada mulanya mereka berlomba berlarian antar mereka. Namun mereka tidak menyertakan Yusuf dalam perlombaan itu dengan sejumlah pertimbangan. Ketika mereka berlomba lari, Yusuf diminta untuk tidak kemana-mana dan diminta menjaga barang-barang yang mereka bawa. Ketika itulah – di luar pengawasan mereka – Yusuf dimakan serigala. Untuk menguatkan cerita rekaan mereka ini mereka kemudian menyampaikan sejumlah argumentasi:

13 Lihat Q.S. Yusuf/12: 14.

14 Lihat Q.S. Yusuf/12: 15.

15 Lihat Q.S. Yusuf/12: 16.

pertama, bahwa mereka membuat kesaksian bahwa nabi Ya'qub sekali-kali tidak akan percaya kepada mereka, sekalipun mereka adalah orang-orang yang benar¹⁶; *kedua*, membawa baju gamisnya (yang berlumuran) dengan darah palsu. Tidak ada uraian tentang kondisi baju gamis itu kecuali berlumuran darah, bukan baju yang compang camping dan koyak karena robek terkena kuku tajam dan taring lancip serigala.

Atas tindakan yang mereka lakukan itu nabi Ya'qub mengatakan bahwa sebenarnya saudara-saudara Yusuf sendiri itulah yang menilai perbuatan buruk mereka sebagai perbuatan yang baik. Maka sebagai langkah terapis untuk mengobati kebohongan yang dilakukan oleh anak-anaknya itulah sikap yang dilakukan oleh Ya'qub adalah dengan tetap dalam kesabaran yang baik itulah (kesabarannya). Dan nabi Ya'qub yakin bahwa Allah sajalah yang satu-satunya Zat yang dimohon.¹⁷ Nabi Ya'qub tahu anak-anaknya itu berbohong telah membunuh Yusuf, tetapi fakta yang dihadapinya adalah bahwa Yusuf tidak bersama mereka dan tidak ada di dekatnya.

C. Pembahasan

1. Pengertian

Mengawali pembahasan dalam tulisan ini terlebih dahulu penulis paparkan pengertian anatomi itu sendiri. Secara harfiah, anatomi berasal dari bahasa Inggris. Webster menguraikan bahwa anatomi sebagai berikut:

... 5. : the structural makeup, especially of an organism or any of its parts <the peculiar ~ of the duckbill>. 6.: a separating or dividing into parts, aspects, or components in order to make a thorough study: detailed examination: analysis <an attempt at

16 Lihat Q.S. Yusuf/12: 17.

17 Lihat Q.S. Yusuf/12: 18.

*an ~ of modern ... conservatism -- Clinton Rossiter> <the ~ of elancholy>.*¹⁸

Dalam bahasa Indonesia, anatomi diuraikan sebagai berikut:

anatomi *n* 1 ilmu yang melukiskan letak dan hubungan bagian-bagian tubuh manusia, binatang, atau tumbuh-tumbuhan; 2 uraian yg mendalam tentang sesuatu: -- *revolusi*; -- deskriptif ilmu mengenai struktur organ tubuh normal; -- perbandingan ilmu yg membandingkan struktur pada berbagai spesies yg berbeda.¹⁹

Selanjutnya, secara harfiah bohong dalam bahasa Arab adalah *kadzaba, kadzban, kadzbatan, kidzaban, dan kidzdzaban*. Lawan dari kata *shadaqa* (benar).²⁰

Adapun bohong (lie), menurut Lillian Glass, Ph.D., dalam karya yang berjudul *the Body Language of Liar*, bahwa:²¹

Lying is knowingly giving false information or omitting true information. The ultimate negative outcome of lying is that people's lives can be destroyed and even lost. Countries have been invaded and wars have been started, all because of lies—sometimes even a single lie. (Kebohongan yaitu memberi informasi yang salah atau mengabaikan informasi yang benar. Puncak negatif dari hasil kebohongan adalah kehidupan suatu masyarakat dapat hancur dan bahkan hilang. Negara-negara bisa dijajah dan perang bisa dimulai, semua karena kebohongan – bahkan terkadang (semua terjadi) pada satu kebohongan.

18 *Marriam Webster 6.*

19 *KBBI vol 1.1*

20 *Kamus al-Munawir Digital, WinDJview, hlm. 1197.*

21 Lillian Glass, *the Body Language of Liar* (New Jersey: Career Press, 2015).

Dalam bahasa Indonesia, bohong dan turunannya memiliki arti sebagaimana berikut:

bohong *a* 1 tidak sesuai dengan hal (keadaan dsb) yang sebenarnya; dusta: *kabar itu -- belaka; ia berkata --*; 2 *cak* bukan yg sebenarnya; palsu (biasanya mengenai permainan): *uang --; lotre --*; berbohong *v* menyatakan sesuatu yg tidak benar; berbuat bohong; berdusta: *jangan coba-coba -, nanti pasti ketahuan*; membohong *v* mengatakan sesuatu yg tidak benar kepada; membohongi *v* berbohong kepada; mendustai: *sudah kerap kali dia -ku*; membohongkan *v* 1 menyatakan (mengatakan, menganggap) bohong: *ia - kabar itu dan menganggapnya sbg fitnah belaka*; 2 menyangkal; mengingkari: *tertuduh - semua keterangan saksi*; bohong-bohongan *n* bukan yg sebenarnya (tentang permainan); pembohong *n* 1 orang yg suka membohong; 2 suka membohong (berbohong); kebohongan *n* perihal bohong; sesuatu yang bohong: *-nya suatu ketika akan ketahuan juga*.²²

Berdasarkan pada definisi di atas, penulis mendefinisikan bahwa anatomi kebohongan adalah pengetahuan atau cara untuk melukiskan secara utuh dan mendalam hubungan bagian-bagian konstruktif sebuah tindak kebohongan. Melalui pengertian istilah frase anatomi kebohongan ini penulis berusaha untuk mengurai konstruksi logis, sistematika dan struktur suatu tindak kebohongan, berdasarkan Surat Yusuf pada ayat 8-18. Hal juga meliputi cerita bohong. Adapun cerita bohong adalah peristiwa yang tidak pernah terjadi, *Telling a false story, by definition, requires describing events that did not happen or attitudes that do not exist*.²³

22 *KBBI vol 1.1.*

23 Matthew L. Newman dkk., "Lying Words: Predicting Deception From Linguistic Styles," *Personality Social Psychology Bulletin, PSPB*, Vol. 29 No. 5, May 2003 665-675.

2. Tindak Kebohongan

Apapun suatu gagasan, tindak perbuatan, dan gerakan ia senantiasa mempunyai struktur yang sistematis dan saling terkait hingga terwujudnya suatu gagasan, tindak perbuatan, dan gerakan tersebut. Struktur dalam hal ini adalah natural dan bisa dipahami secara rasional dan logis. Begitu juga dengan tindak kebohongan. Tindak kebohongan seperti sebuah cerita yang utuh atau kalimat sempurna. Jika dalam sebuah kalimat mengandung subyek, predikat, obyek, dan keterangan. Begitu pula dalam suatu tindak kebohongan hingga menghasilkan wujud kebohongan itu sendiri. Dalam pandangan penulis, tindak kebohongan yang dilakukan oleh saudara-saudara Yusuf dalam Surat Yusuf merupakan sebuah bangunan atau konstruksi cerita yang utuh. Di dalamnya mengandung unsur-unsur cerita seperti: setting tempat, setting suasana, alur, tokoh, tema, karakter, sudut pandang, gaya bahasa.

Praktek kebohongan dalam semua agama dilarang. Namun pada saat yang lain, dalam kondisi tertentu berbohong juga diizinkan oleh agama. Hal itu sebagaimana ditegaskan oleh Lillian Glass *almost every religious doctrine presents lying in a negative light... While all religions prohibit or at least warn against lying and deception, there are some instances in which lying is accepted.*²⁴ Dalam pandangan psikologi, pembohong dikelompokkan sebagai orang yang berkepribadian tidak sehat. Hal itu sebagaimana dicirikan oleh Hurlock sebagai dikutip Syamsu Yusuf dan Juntika Nurihsan, bahwa orang yang berkepribadian tidak sehat memiliki ciri-ciri sebagai berikut:²⁵

24 Lillian Glass, *the Body Language of Liar* (New Jersey: Career Press, 2015).

25 Syamsu Yusuf & Juntika Nurihsan, *Teori Kepribadian* (Bandung: Rosda Karya, 2007), hlm. 14. Adapun orang yang berkepribadian sehat ditandai dengan ciri-ciri: 1) mampu menilai diri secara realistik; 2) mampu menilai situasi secara realistik; 3) mampu menilai prestasi yang diperoleh secara realistik; 4) mampu menerima tanggung jawab; 5) kemandirian; 6) dapat mengontrol emosi; 7) berorientasi tujuan; 8) berorientasi keluar (*extrovert*); 9) penerimaan sosial, dinilai positif oleh orang lain; 10) memiliki filsafat

1) mudah marah (tersinggung); 2) menunjukkan kekhawatiran dan kecemasan; 3) sering merasa tertekan (stress atau depresi); 4) bersikap kejam atau senang mengganggu orang lain yang usianya lebih muda atau terhadap binatang (hewan); 5) ketidakmampuan untuk menghindar dari perilaku menyimpang meskipun sudah diperingati atau dihukum; 6) mempunyai kebiasaan berbohong; 7) hiperaktif; 8) bersikap memusuhi semua bentuk otoritas; 9) senang mengkritik/ mencemooh orang lain; 10) sulit tidur; 11) kurang memiliki rasa tanggung jawab; 12) sering mengalami pusing kepala (meskipun penyebabnya bukan bersifat organik); 13) kurang memiliki kesadaran untuk menaati ajaran agama; 14) bersikap pesimis dalam menghadapi kehidupan; dan 15) kurang bergairah dalam menjalani kehidupan.

Ciri-ciri kepribadian sebagaimana tertuang dalam pandangan psikologi merupakan ciri-ciri yang mendapat perhatian ajaran agama untuk dikontrol agar tidak merugikan orang lain. Secara khusus tema-tema di atas masuk pada materi pembahasan Aqidah (*theology*) dan Akhlaq (*Islamic Moral Ethic*), terutama pada tema *akhlaq mahmudah* (budi pekerti yang terpuji) dan *akhlaq madzmumah/ dzamimah* (budi pekerti yang tercela). Dan penilain berbohong termasuk dalam kateogore *akhlaq madzmumah*.

a. **Faktor Pemicu Tindak Kebohongan**

Sebuah tindakan atau peristiwa tidak terlepas dari proses atau peristiwa lain dan terpisah dari ruang dan waktu. Begitu pula dengan tindak kebogongan. Berdasarkan pada pemahaman penulis di antara pemicu yang menyebabkan saudara-saudara Yusuf berbohong kepada ayah kandung

hidup; dan 11) berbahagia. *Ibid.*, hlm. 12-14.

mereka nabi Ya'qub karena mereka merasa kurang mendapat kasih sayang. Mereka menyaksikan bahwa Yusuf dan Benyamin mendapat limpahan kasih sayang yang lebih besar daripada mereka. Satu harapan yang mereka impikan adalah dengan melenyapkan Yusuf, kasih sayang nabi Ya'qub akan berpindah kepada mereka.

Faktor atau sebab seseorang melakukan tindak kebohongan memang cukup beragam, tidak setiap berbohong itu mesti negatif. Adapula tindak kebohongan dilakukan karena motivasi yang positif atau baik. Namun dalam makalah ini difokuskan untuk mengurai secara lebih detail tindak kebohongan secara kolektif sebagaimana yang dilakukan oleh saudara-saudara Yusuf kepada Yusuf dan nabi Ya'qub.

Namun menurut Lillian Glass, dalam karyanya yang berjudul *the Body Language of Liar* setidaknya terdapat 8 (delapan) sebab seseorang melakukan tindak kebohongan.²⁶ *Pertama*, berbohong untuk menghindari melukai perasaan seseorang (*Lying to avoid hurting others's feelings*); *kedua* berbohong demi maksud yang tersembunyi (*Lying for ulterior motives*); *ketiga*, berbohong demi pemeliharaan diri (*Lying for self-preservation*); *keempat*, berbohong untuk menghadirkan suatu gambaran yang menguntungkan dan menghindar dari penolakan (*Lying to present a favorable image and avoid rejection*); *kelima*, berbohong untuk menghindari hukuman (*Lying to avoid punishment*); *keenam*, berbohong untuk melindungi yang lain (*Lying to protect others*); *ketujuh*, berbohong untuk memberi motivasi yang lain (*Lying to to motivates others*).²⁷

26 Lillian Glass, *the Body Language of Liar From Little white Lies to Pathological Deception: How to See Through the Fibs, Frauds, and Falsehoods People Tell You Every Da*, 20-26.

27 Bandingkan dengan Erik Saut Hatoguan Hutahaean, "Kecenderungan Berbohong..." yang mengutip

b. Hubungan Pelaku dan Korban

Praktek kebohongan yang tercermin dalam kisah Yusuf terjadi antara anak-anak nabi Ya'qub atau lebih tepatnya saudara-saudara tiri Yusuf. Hubungan antara saudara-saudara (pelaku) dan nabi Ya'qub (korban) memiliki hubungan genetik, yaitu sebagai anak, saudara tiri, dan orang tua. Penelitian Hutahaean mengungkapkan bahwa sebanyak 45 dari 65 responden sering menjadikan korban kebohongannya adalah orang-orang yang mempunyai hubungan sosial yang dekat yaitu orang tua.²⁸ Maka bisa dipahami target empuk dari korban kebohongan adalah orang dekat. Namun tentu saja ini tidak menggambarkan bahwa setiap pembohong dipastikan dari orang terdekat, tidak demikian.

Dikisahkan bahwa saudara-saudara Yusuf merasa dengki atas perlakuan nabi Ya'qub pada nabi Yusuf. Karena Yusuf dan Benyamin lebih dicintai oleh sang ayah. Kalau bukan karena dengki mereka tidak akan sampai hati memasukkan adik kandung mereka ke dalam sumur tua.²⁹ Saudara-saudara Yusuf juga menuduh ayah kandung mereka (nabi Ya'qub), mereka tuduh tidak adil beranak. Mereka terbawa perasaan hati (emosi),³⁰ dan berkesimpulan sebagaimana ujung ayat 8 dalam Surat Yusuf. Mereka telah menuduh ayah mereka sesat dalam menempuh hidup. Sepatutnyalah kepada mereka menumpukan kasih, sebab mereka banyak dan lebih besar dari Yusuf dan Benyamin.³¹

tulisan Vrij (2000).

28 Erik Saut Hatoguan Hutahaean, "Kecenderungan Berbohong, Sasaran Kebohongan dan Perbedaannya berdasarkan Jenis Kelamin," *Proceeding PESAT (Psikologi, Ekonomi, Sastra, Arsitek & Sipil)*, Auditorium Kampus Gunadarma 21-22 Agustus 2007, Vol. 2 ISSN: 1858-2559.

29 Hamka, *Tafsir al-Azhar Juzu' XII* (Jakarta: Penerbit Pustaka Panjimas, 1988), hlm. 185.

30 Hamka, *Tafsir al-Azhar Juzu' XII*, hlm. 187.

31 Hamka, *Tafsir al-Azhar Juzu' XII*, hlm. 188. Munculnya sikap Ya'qub yang lebih memilih Yusuf dan

Bermula dari perasaan hati inilah, saudara-saudara Yusuf bersepakat untuk menyingkirkan Yusuf, di antara dua cara. *Pertama*, dibunuh, disikirkan samasekali dari dunia ini. *Kedua*, diasingkan saja jauh-jauh ke satu bahagian bumi yang tidak akan diketahui oleh ayah. Akhirnya mereka sepakat melakukan cara yang kedua dengan dua pertimbangan yaitu: *pertama*, ketika dalam pembuangan akan mati kelaparan atau dimakan binatang buas; *kedua* diharapkan ada orang yang memungutnya, kemudian menjadikannya sebagai budak, yang penting Yusuf terpisah dari Ya'qub.

Penulis memahami bahwa hubungan antara pelaku dengan korban adalah sebagai pihak yang merasa kuat dan pihak yang dianggap lemah. Sisi lain yang dijadikan sebagai pijakan saudara-saudara Yusuf untuk membohongi nabi Ya'qub adalah Ya'qub terlalu menyayangi Yusuf, hingga menyebabkan dirinya lengah – dalam bahasa mereka nabi Ya'qub berada pada kesesatan yang nyata – dan mengabaikan kasih sayangnya kepada saudara-saudara Yusuf yang lain. Orang yang lengah adalah target utama dari para pelaku tindak kebohongan.³² Bukan karena hubungan dekat, tetapi karena kelengahan dari calon korban.

Benyamin, bermula dari sikap Laban (mertua) Ya'qub yang menikahkan Ya'qub dengan Lea (anak tertua Laban). Padahal Yusuf lebih tertarik dengan Rakhel (anak bungsu Laban). Namun sesuai dengan tradisi, Lea harus menikah lebih dahulu baru kemudian adiknya. Ya'qub terpaksa menikah dengan Lea dan dikarunia enam orang anak. Dan dari Rakhel baru mendapatkan keturunan setelah Rakhel tua. Setelah melahirkan Benyamin saudara seibu dengan Yusuf, Rakhel wafat. Dari dua istrinya yang budak Ya'qub dikarunia masing-masing dua orang. Sehingga Yusuf bersaudara seayah ada 12 orang laki-laki dengan tiga ibu tiri. Karena ditinggal wafat ibunya inilah, perhatian Ya'qub pada Yusuf dan Benyamin lebih besar, selain karena latar belakang di atas. *Ibid.*, hlm. 188-189.

32 Kasus lain bisa dibaca di sejumlah penelitian maupun media massa, sejumlah orang tertipu di antaranya bukan karena memiliki hubungan yang dekat (saudara, tetangga, teman, atau anggota keluarga). Bahkan hubungan antara pelaku dengan korban adalah bukan siapa-siapa. Namun pelaku seringkali memperdayai korban karena kondisi korban yang lengah dan lemah.

c. Pandai berkata-kata

Bermulut manis, demikian ungkapan yang digunakan oleh seseorang yang gemar menebar janji, namun tidak terwujud. Begitu pula bila menelisik pada pernyataan demi pernyataan saudara-saudara Yusuf saat menjalankan tindak kebohongan. Kata-kata adalah senjata ampuh untuk melumpuhkan lawan atau korban. Karena kata-kata menggambarkan tentang pemikiran, emosi, motivasi suatu tindakan seseorang. Serupa dengan pendapat Newman yang menuliskan bahwa *a growing body of research suggests that we can learn a great deal about people's underlying thoughts, emotions, and motives by counting and categorizing the words they use to communicate.*³³ Tindak kebohongan saudara-saudara nabi Yusuf, dari awal merencanakan hingga usai melakukan tindak kebohongan, mereka pandai berkata-kata di hadapan nabi Ya'qub. Bahkan tanpa mereka sadari mereka pun sudah membuat justifikasi bahwa nabi Ya'qub tidak akan percaya dengan statemen mereka, meskipun mereka benar. Mengapa demikian? Karena mereka biasa berbohong dan membuat cerita bohong.

Terkait dengan pandai berkata-kata tersebut, setidaknya bisa dipilah dalam macam. *Pertama*, selalu memberi penilaian dan justifikasi kekeliruan pada orang lain sesuai dengan ukuran perasaan dan pengalaman mereka.³⁴ Fakta yang sama terungkap dalam penelitian Matthew L. Newman dkk., yang menyimpulkan bahwa perbandingan orang jujur dengan pembohong disimpulkan sebagai berikut: *Compared to truth-tellers, liars showed lower*

33 Matthew L. Newman dkk., "Lying Words: Predicting Deception From Linguistic Styles," *Personality Social Psychology Bulletin, PSPB*, Vol. 29 No. 5, May 2003 665-675.

34 Lihat Q.S. Yusuf/12: 8.

*cognitive complexity, used fewer self-references and other-references, and used more negative emotion words.*³⁵

Kedua, penilaian keliru ini diiringi dengan niatan untuk menyingkirkan orang lain yang dianggap sebagai pesaingnya dengan keyakinan jika berhasil akan terbuka peluang berbuah baik.³⁶ Orang yang memiliki karakter demikian dalam tinjauan psikologi dianggap sebagai orang yang berkepribadian tidak sehat. Selain itu berdasarkan kearifan leluhur, bahwa tidak mungkin suatu kebaikan diawali dengan keburukan. Ibarat ada orang yang melempar seseorang dengan kotoran binatang, maka tangan orang yang melempar itu sudah pasti kotor duluan sedangkan orang yang dilempar belum tentu terkena, apalagi kotor.

Ketiga, para pembohong selalu terlibat dalam diskusi tentang perbedaan dalam menangani korban. Mereka tidak sepakat dalam banyak masalah.³⁷ Hal ini seiring dengan pendapat Marteen Dersken, *The real and the perceived characteristics of liars show little overlap* (Ekman, 2001; Vrij, 2008).³⁸ Menarik, dimana pun yang namanya pembohong selalu memberi alasan atau argumentasi yang berlapis dan berlipat. Hal ini dilakukannya demi untuk menyakinkan pada lawan bicara atau korban sasaran. Dalam psikologi komunikasi, pembohong berusaha menggunakan bahasa tubuhnya mulai dari wajah, mulut, jari-jari, tangan, kaki bahkan gerakan seponatan tubuhnya.

35 Matthew L. Newman dkk., "Lying Words..." hlm. 666.

36 Lihat Q.S. Yusuf/12: 9.

37 Lihat Q.S. Yusuf/12: 10 dan lihat juga Paul Ekman, "Lying and non Verbal Behaviors: Theoretical Issues and New Findings," *Journal Non Verbal Behaviors 12 (3) Fall 1988*, Human Scieces Press, 1988, hlm. 164.

38 Maarten Dersken, "Control and Resistance in the Psychology of Lying", <https://www.researchgate.net/publication/258190534>.

Keempat, para pembohong senantiasa meragui kepercayaan orang lain terhadap diri mereka, meskipun mereka yakin bisa melakukan kebaikan.³⁹ Mengapa demikian, karena terhadap diri mereka saja mereka tidak yakin, apalagi terhadap orang lain.

Kelima, para pembohong pandai berkata-kata dan menawarkan sejumlah ide, meskipun kecil kemungkinan dilakukan pada saat yang bersamaan.⁴⁰ Hal ini seperti yang terungkap dalam gagasan Freud sebagaimana dalam penelitian Newman, *“Although liars have some control over the content of their stories, their underlying state of mind may “leak out” through the way that they tell them—an idea that dates back to Freud (1901).”*⁴¹ Kata kunci seseorang melakukan tindak kebohongan adalah terlihat pada kombinasi antara wajah dan suara. Ini terlihat pada upaya mereka datang di senja hari sembari menangis (suara) dan berkata-kata tentang keraguan orang lain terhadap apa yang mereka sampaikan. Ini seiring dengan penelitian Paul Ekman yang menuliskan, *“Our findings, there are behavioral clues to deceit that cut across channels and are evident in face, body, voice, and speech. When combined the face and voice provide a very high hit rate in accurately detecting when someone was lying.”*⁴²

d. Sarana Tindak Kebohongan

Tindak kebohongan terjadi atau dilakukan tidak murni semata-mata menggunakan kata-kata yang dirangkai oleh pelaku, bahkan lebih banyak menggunakan instrumen-instrumen yang dekat dengan orang-orang

39 Lihat Q.S. Yusuf/12: 11.

40 Lihat Q.S. Yusuf/12: 12.

41 Matthew L. Newman dkk., “Lying Words...” hlm. 665.

42 Paul Ekman, “Lying and non Verbal Behaviors...”, hlm. 163.

yang dibohongi atau target. Dan pembohong juga tidak akan cerdas berpikir rumit dalam menyembunyikan tindak kebohongannya. Mereka akan menggunakan sarana dan prasarana umum yang dalam pemahaman mereka tidak diketahui oleh korban. Berdasarkan pada Q.S. Yusuf/2: 8-18, setidaknya sejumlah instrumen yang digunakan sebagai berikut:

1) *Ghayabatil jubb*.

Ardhun (suatu daerah yang tidak dikenal), adalah lokasi yang mana muncul ketika saudara-saudara Yusuf sedang bermusyawarah. Namun pada akhirnya mereka sepakat membawa Yusuf pada sebuah dasar sumur (*ghayabatil jubb*). Menurut Quraish Shihab, *ghayabah* ada yang membacanya dalam bentuk jamak (*ghayaabat*). *Ghayaabat* diambil dari kata *ghaib* (tidak terlihat), dasar yang terdalam dari sumur.⁴³ Adapun *al-jubb* adalah sumur yang sekedar digali dan tidak direkat mulut sumur tersebut dengan batu semen sehingga mudah tertimbun lagi, khususnya bila hujan tiba.⁴⁴ Sisi dasar sumur yang dipijak Yusuf kemungkinan tidak berair, sehingga Yusuf tidak mati dan mudah terlihat oleh orang-orang yang mundur-mandir yang melintasi sumur tersebut.⁴⁵

Sumur yang umum diketahui banyak musafir ketika mereka ingin mengisi persediaan air mereka untuk bekal perjalanan. Ini sebagai gambaran, bahwa sesama pembohong – meskipun mereka telah membuat

43 M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*, Vol. 6 (Jakarta: Lentera Hati, 2002), hlm. 26.

44 M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, hlm. 26. Lebih lanjut Shihab menjelaskan bahwa sumur yang mereka inginkan adalah tidak terlalu dalam dan tidak terlalu tersembunyi karena mereka bermaksud melemparkannya tanpa mengakibatkan cedera dan mati. *Ibid*.

45 M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, hlm. 26.

kesepakatan – mereka tidak akan menunaikan rencana awal yang sudah disepakatinya. Dari suatu daerah yang tidak dikenal akhirnya mereka memilih tempat yang umum diketahui banyak orang. *Ghayabatil jubb*, menurut Quraish Shihab,⁴⁶ mengutip Perjanjian Lama, mereka bermain di Dotan (Kejadian 37: 17). Para sejarawan melukiskan bahwa sumur tersebut terletak antara Baniyas dan Thabariyah, sekitar 12 mil dari Thabriyah, suatu wilayah dekat Damaskus, Suriah. Pada masa kerajaan Ayyubiyah yang hingga kini bekasnya masih ada

Dalam upaya untuk memuluskan langkah kebohongannya instrumen awal yang mereka gunakan adalah sumur. Sumur diyakini sebagai tempat untuk memenjarakan Yusuf sementara. Harapannya Yusuf hidup, ditemukan musafir, dan dijual sebagai budak. Target mereka bagaimana Yusuf ini terpisah dari nabi Ya'qub, selanjutnya mereka berharap kasih sayang nabi Ya'qub akan berbalik menuju mereka.

Sumur sebagai media sumber air, baik karena buatan maupun alami (muncul dengan sendirinya). Namun dalam konteks kisah Yusuf tersebut, sumur ini berada dalam lintasan para musafir. Sumur yang digunakan sebagai tempat untuk mengambil bekal dan persediaan air setelah seseorang kehabisan atau persediaan air minumannya menipis. Dengan demikian sumur itu sudah dikenal secara umum oleh masyarakat. Artinya bahwa pembohong ketika melakukan tindakan untuk mencelakai orang lain maka sebenarnya mereka ini menggunakan instrumen yang sudah umum dikenal bahkan digunakan secara rutin dalam aktivitas sehari-hari. Hikmah yang lebih dalam

46 M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, hlm. 32.

dari penggunaan sumur itu adalah bahwa pembohong tidak akan mungkin berpikir kreatif untuk melahirkan dan membuat instrumen baru dalam tindak kebohongannya.

2) Wajah ayah Kalian

(*wajhu abikum*) mereka adalah harapan mereka untuk bisa memalingkan kasih saya nabi Ya'qub terhadap mereka. Namun yang terjadi adalah kasih sayang nabi Ya'qub kepada Yusuf (meskipun hilang) justru semakin kuat. Luapan kasih sangat yang besar ini, hingga membuat nabi Ya'qub buta dan tidak lagi percaya dengan saudara-saudara Yusuf. Bisa pula dipahami bahwa kebutaan yang dialami oleh nabi Ya'qub bukan semata-mata kebutaan secara fisik, melainkan kebutaan secara psikhis, dalam artian nabi Ya'qub sudah tidak lagi percaya dengan kesaksian apapun yang dilakukan oleh anak-anak mereka. Pemahaman ini bisa diperkuat dengan

3) *As-sayyarah* (beberapa orang musafir)

As-sayyarah (beberapa orang musafir) ini berasal dari kata *saara* yang berarti berjalan. Dengan pertimbangan ini mereka tetap membiarkan Yusuf hidup dan berada dalam jangkauan pandang orang-orang yang melintasinya. Artinya bahwa sejauh dan serumit pembohong menyembunyikan tindakan kebohongannya tetap saja bisa dilacak dan tidak jauh dari keramaian orang banyak atau orang lain yang berlalu-lalang di lokasi kejadian. Karena fokus perhatian mereka pada pelenyapan dan pemisahan Yusuf dari nabi Ya'qub, sehingga mereka tidak sadar bahwa lokasi itu menjadi perhatian banyak orang.

4) *Ghadan* (pagi hari) dan Masyaan (Sore)

Gambaran waktu guna menjelaskan terlaksananya

rencana tindakan mereka untuk memperdayai Yusuf. Lawan dari besok pagi adalah sore hari. Artinya rayuan mereka ini mereka lakukan pada saat sore, bukan pada saat pagi atau mungkin pada malam hari. Ini seiring dengan ayat yang menjelaskan tentang kedatangan mereka pada senja hari (gelap) dengan menangis secara bersamaan. Penggunaan waktu pada masa petang atau senja (*'isyaa'an*) menjadi petunjuk bahwa para pembohong senantiasa akan mengawali dan mengakhiri perbuatan bohongnya pada situasi gelap.

Waktu petang (*'isyaan*) mereka menghadap nabi Ya'qub sembari menangis bersamaan (*yabkuun*). Dalam al-Qur'an keterangan waktu *'isyaan* atau *'asyiyyan* seringkali diisi dengan kegiatan untuk bertasbih kepada Allah,⁴⁷ mengharap keridhaan Allah,⁴⁸ merendahkan diri di hadapan Tuhan dengan rasa takut,⁴⁹ waktu limpahan rezki,⁵⁰ dan kegiatan memuji Allah.⁵¹ *'Asyiyyan* adalah saat tepat untuk meningkatkan kedekatan dengan Allah. Namun pembohong menjadikan waktu utama tersebut sebagai saat yang tepat untuk melakukan tindak kebohongan. Artinya bahwa pembohong melakukan tindakan kebohongannya dalam waktu yang seharusnya digunakan untuk menyibukkan diri berdekatan dengan Tuhan. Waktu yang di dalamnya tidak ada aktivitas kesedihan maupun tangisan. Sebaliknya, saudara Yusuf justru menggunakan waktu tersebut untuk menangis. Namun Hamka menuliskan bahwa kepulangan mereka

47 Lihat Q.S. Ali Imran/3: 41; Maryam/19: 11; Shaad/38: 18; al-Mu'min/40: 55;

48 Lihat Q.S. al-An'am/6: 52.

49 Lihat Q.S. al-A'raf/7: 205.

50 Lihat Q.S. Maryam/19: 62.

51 Lihat Q.S. ar-Rum/30: 18

di hadapan ayah mereka di waktu senja, di waktu gelap dengan tangisan, disengaja demikian supaya kesedihan yang pura-pura itu jangan mengesan.⁵²

5) Dua Tindakan atau lebih yang Mustahil

Rayuan pembohong adalah tindakan untuk bersenang-senang (*yarta'*) dan bermain-main (*yal'ab*) bersama. Dua kata tersebut menggambarkan suatu kegiatan yang tidak membutuhkan pemikiran dan konsentrasi yang mendalam. Kata *yarta'* menurut Quraish Shihab digunakan untuk menggambarkan lahab dan lezatnya makanan dan minuman serta bebasnya gerak. Saking bebas, lahap, dan banyak yang dimakan sehingga diibaratkan keadaan binatang yang makan tanpa berpikir.⁵³ Adapun kata *yal'ab* gambaran suatu kegiatan yang menggembirakan untuk menghilangkan kejenuhan serta dapat digunakan untuk memperoleh manfaat.⁵⁴ Dua kata ini berlawanan dengan kata selanjutnya terdapat frase sesungguhnya kami terhadapnya adalah penjaga-penjaga (*wa inna lahu lahafizhun*).⁵⁵

Kata bersenang-senang dan bermain-main pada satu sisi, dan adanya niatan kuat untuk menjaga seseorang pada sisi yang lainnya menggambarkan bahwa pembohong dipastikan akan melakukan suatu tindakan yang saling tidak mendukung atau setidaknya melakukan dua tindakan yang saling terpisah. Maka inilah kemustahilan lain yang terlihat.

52 Hamka, *Tafsir al-Azhar Juzu' XII*, hlm. 196.

53 M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, hlm. 27.

54 M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, hlm. 28.

55 Lihat Paul Ekman, "Lying and non Verbal Behaviors...", hlm. 164.

6) Serigala (*adz-dzi'bu*)

Serigala dalam kisah Yusuf ini pertama kali diucapkan oleh Ya'qub ketika saudara-saudara Yusuf Ya'qub agar merelakan Yusuf bermain dengan mereka. Tanggapan nabi Ya'qub atas ajakan tersebut justru semakin membuat mereka cemburu dan kecewa. Hal itu bisa disimpulkan dari ucapan nabi Ya'qub (sesungguhnya kepergian kamu bersama dia pasti akan sangat menyedihkan (*inniy layahzunanniy an tadzhabuu bihi*) dan aku khawatir kalau-kalau dia dimakan serigala (*wa akhaafu an ya'kula ad-dzi'bu wa antum ghafiluun*).

Serigala pula yang dalam praktik tindak kebohongan dikambinghitamkan oleh saudara-saudara Yusuf. Realitas ini bisa dipahami dan disimpulkan bahwa para pembohong senantiasa menggunakan 'sisi lemah' atau sesuatu yang dianggap sebagai ancaman oleh korban yang dibohonginya. Barangkali kata serigala tidak pernah terbersit dalam benak saudara-saudara Yusuf, tetapi karena serigala diperkenalkan nabi Ya'qub dan sekaligus dianggap sebagai ancaman, maka berbijak pada serigala itu pula saudara-saudara Yusuf merangkai aksinya.

Hamka menuliskan bahwa⁵⁶ sebelum dimasukkan ke dalam sumur, baju dan celana Yusuf dilucuti. Disebutkan bahwa sebenarnya Yusuf berusaha untuk naik kembali ke daratan, namun tali sumur itu telah diputus oleh saudara-saudara mereka sehingga ia terjatuh ke dalam sumur dan tersangkut pada sebuah batu. Sehingga Yusuf tidak terbenam.

Menggap serigala yang dijadikan sebagai kambing hitam dalam tindak kebohongan saudara-saudara Yusuf?

56 Hamka, *Tafsir al-Azhar Juzu' XII*, hlm. 195.

Serigala ini digunakan karena sejak dari awal nama serigala itulah yang diperkenalkan oleh nabi Ya'qub dengan penuh kekhawatiran ketika saudara-saudara Yusuf ingin mengajak Yusuf bermain. Ide penggunaan srigala itu sebenarnya mereka peroleh atau adopsi dari nabi Ya'qub sendiri. Ini artinya bahwa pembohong tidak cerdas. Bahasa, instrumen, dan cara yang mereka tempuh tidak berbeda dari kebiasaan orang-orang yang dijadikan korban. Ini seiring dengan temuan Newman bahwa *...to creating a convincing story, liars also must present it in a style that appears sincere* (Friedman & Tucker, 1990).⁵⁷ Karenanya mereka membenarkan dan menghadirkan kembali serigala dalam cerita ini.

7) Tangisan

Instrumen berikutnya adalah tangisan pura-pura. Hal itu terungkap dalam ayat yang artinya berikut ini: 16. Kemudian mereka datang kepada ayah mereka di sore hari sambil menangis. Hamka⁵⁸ menjelaskan mereka datang kepada ayah mereka sambil menitikkan airmata, menangis tersedu-sedu. Mereka berharap dengan tangisan yang dilakukan bersama-sama ayah mereka akan percaya dengan apa yang katakan. Mereka bercerita bahwa selama bersama Yusuf mereka bermain kejar-kejaran, sementara Yusuf diminta mereka untuk menjaga baju-baju mereka. Namun karena sendirian, Yusuf diterkam srigala. Lebih lengkap Hamka menuliskan sebagai berikut:

57 Matthew L. Newman dkk., "Lying Words..." hlm. 665. Lebih lanjut Newman menegaskan bahwa: *As a result, according to the literature on "reality monitoring," stories based on imagined experiences are qualitatively different from stories based on real experiences* (e.g., Johnson & Raye, 1981; Vrij, Edward, Roberts, & Bull, 2000; cf. Undeutsch, 1967). *One way to capture the differences between true and false stories is to look at the language people use to tell them. Ibid.*

58 Hamka, *Tafsir al-Azhar Juzu' XII*, hlm. 196.

“Kami tinggalkan Yusuf seorang diri menjaga barang-barang kami, sedang kami yang 10 semuanya pergi ke tempat berpacu-pacu itu. Rumpunya sedang kami tidak ada di tempat itu datanglah srigala, diterkamnyalah Yusuf. Tidak ada di antara kami yang sempat menolong melepaskannya dari bahasa yang ngeri itu. Padahal kalau kami ada, tentu srigala itu dapat kami usir bersama-sama, karena kami banyak. Coba kami ada di sana, hancurlah serigala itu kami bunuh.”

Setiap orang bisa menangis bukan karena sedih karena ditinggal pergi, kehilangan, atau karena mengalami kerugian; tetapi tangisan terjadi bisa karena kegembiraan yang berlimbah serta ketakjuban yang tidak pernah diduga pada diri seseorang. Namun tangisan bisa juga dilakukan oleh seseorang karena bermain seni peran (*acting*) atau karena melakukan tindak kebohongan.

Tangisan adalah bagian dari ekspresi seseorang yang mewakili dari kondisi kebatinan seseorang. Namun dalam kasus saudara-saudara Yusuf, tangisan mereka adalah tangisan yang tidak mereka yakini sebagai bentuk kesedihan. Apalagi mereka kemudian berkata dalam keraguan itu sebagaimana ayat yang artinya: 17. Mereka berkata: “Wahai ayah kami, sesungguhnya kami pergi berlomba-lomba dan kami tinggalkan Yusuf di dekat barang-barang kami, lalu dia dimakan serigala; dan kamu sekali-kali tidak akan percaya kepada kami, sekalipun kami adalah orang-orang yang benar.”⁵⁹

Terhadap pernyataan tersebut selanjutnya nabi Ya'qub menjawab dengan datar, “Sebenarnya dirimu sendirilah yang

59 Hamka, *Tafsir al-Azhar Juz' XII*, hlm. 197.

memandang baik perbuatan (yang buruk) itu; maka kesabaran yang baik itulah (kesabaranku. Dan Allah sajalah yang dimohon pertolongan-Nya terhadap apa yang kamu ceritakan.”⁶⁰ Mungkin sikap Nabi Ya’qub dalam menerima kebohongan anak-anak mereka itu seperti terungkap dalam dalam kata-kata Friederich Nietzsche yang dikutip Martin Soorjoo, “ *I’m not upset that you lied to me, I’m upset that from now on, I can’t believe you.*”⁶¹

Tangisan yang disertai dengan ungkapan sumpah adalah tangisan yang tidak sungguh-sungguh, tangisan yang penuh kebohongan. Pola ini juga bisa digunakan sebagai cara untuk memahami bahwa sumpah atau ungkapan yang disertai dengan tangisan, maka sumpah atau ungkapan itu ada unsur kebohongan di dalamnya. Bahkan sebelum nabi Ya’qub menyangkal kesaksian mereka, mereka pun yakin bahwa nabi Ya’qub pasti tidak percaya dengan apa yang mereka yakini. Artinya, pembohong itu tidak percaya dengan karyanya sendiri. Hamka menuliskan bahwa kepulauan mereka di hadapan ayah mereka di waktu senja, di waktu gelap dengan tangisan, disengaja demikian supaya kesedihan yang pura-pura itu jangan mengesan.⁶²

Baju yang berlumuran darah berbeda dengan baju robek atau koyak. Dalam kisah tersebut disebutkan bahwa bahwa saudara-saudara Yusuf membentangkan baju yang bermuluran darah. Pada surat Yusuf terdapat tiga tempat yang menyebut gamis (*qamish*), yang pertama dirangkai dengan *qamishuhu bi damin kadzib* (gamisnya dengan darah palsu) dan yang kedua pada *qamishuhu*

60 Lihat Q.S. Yusuf/12: 18.

61 Martin Soorjoo, *The Black Book of Lie Detection: Effective Techniques From a Professional Lie Detector*, 2000, www.investigationsystem.com, hlm. 10.

62 Hamka, *Tafsir al-Azhar Juzu’ XII*, hlm. 196.

qudda (gamisnya koyak, robek-robek). Kebohongan itu selalu tidak sempurna. Gamis (*qamish*) dalam kisah Yusuf juga menjadi salah satu bukti tindak kebohongan ketika Yusuf dirayu-goda oleh Zulaikha.

8) Baju gamis (*qamish*)

Baju gamis dalam surat Yusuf menjadi awalan cerita dan akhir cerita terungkapnya rahasia kebohongan saudara-saudara Yusuf. Gamis pertama adalah gamis yang berlumuran darah palsu yang disodorkan dihadapan nabi Ya'qub. Gamis itulah yang dijadikan sebagai satu-satunya bukti fisik bahwa Yusuf dimakan serigala. Gamis utuh dengan lumuran darah adalah bukti yang penuh kebohongan. Karena seperti yang diuraikan Hamka, bahwa jika seseorang dimakan serigala, maka tubuhnya akan tersisa dan bajunya pun juga akan terlihat terkoyak. Mereka datang dengan membawa gamis yang berlumuran darah palsu (*wa jaauu 'alaa qamishihi bi damin kadzib*).

Gamis yang utuh dan gamis yang koyak al-Qur'an menggunakan tambahan keterangan. Pada kisah lain ketika Nabi Yusuf digoda oleh Zulaikha. Untuk menentukan siapa yang merayu (pelaku) dan dirayu (korban), maka gamis juga menjadi petunjuk awal. Dan ternyata, meskipun dalam ungkapan logis bahwa Zulaikha yang sebenarnya bersalah, namun kebenaran tetap dimenangkan oleh pihak yang berkuasa. Dan Yusuf pun harus dipenjarakan. Penjara lebih dia pilih daripada harus mengakui kesalahan. Ini mengingatkan pada kisah Socrates, bahwa menenggak secara racun lebih dia pilih daripada harus mengakui penguasa sebagai pihak yang benar. Karena kebenaran itu abadi, dan kebohongan itu sementara dan sia-sia.

Saudara-saudara Yusuf menunjukkan kepada nabi Ya'qub baju gamis Yusuf yang berlumuran darah palsu. Yang mereka tunjukkan adalah baju gamis (*wa ja'u 'ala qamishihi bi damin kadzib*). Mereka menyakinkan kepada nabi Ya'qub bahwa darah yang terdapat pada gamis tersebut adalah darah Yusuf. Hamka menjelaskan sebagai berikut:

Tetapi oleh karena keterangan ini memang dusta, lupalah mereka merobek-robek baju itu untuk bukti bahwa adik mereka mati diterkam serigala. Kalau memang dia mati diterkam serigala, mengapa hanya bajunya yang berlumuran darah yang bertemu? Mengapa tubuhnya yang mati itu tidak bertemu? Sanggupkah serigala melarikan Yusuf dengan dahulu menanggalkan bajunya? Yang terbukti sekarang ini hanyalah satu hal saja; Yusuf telah hilang! ... Sama sekali ini adalah hawanafsu kamu; ada sesuatu yang tidak beres dalam jiwa kamu masing-masing, yang mendorong kamu berbuat pekerjaan seperti ini!⁶³

Pada puncak pembuktian logis dan pembalikan fakta kebenaran dari saudara Yusuf, kembali al-Qur'an menggunakan gamis sebagai bukti bahwa Yusuf masih hidup. Ini dibuktikan dengan dikirimkannya gamis nabi Yusuf kepada nabi Ya'qub. Hal ini terungkap dalam ayat yang artinya sebagai berikut:

93. Pergilah kamu dengan membawa baju gamisku ini, lalu letakkanlah dia kewajah ayahku, nanti ia akan melihat kembali; dan bawalah keluargamu semuanya kepadaku."
94. Tatkala kafilah itu telah ke luar (dari negeri Mesir) berkata ayah mereka: "Sesungguhnya

63 Hamka, *Tafsir al-Azhar Juzu' XII*, hlm. 197.

aku mencium bau Yusuf, sekiranya kamu tidak menuduhku lemah akal (tentu kamu membenarkan aku).”

95. Keluarganya berkata: “Demi Allah, sesungguhnya kamu masih dalam kekeliruanmu yang dahulu .”
96. Tatkala telah tiba pembawa kabar gembira itu, maka diletakkannya baju gamis itu ke wajah Ya’qub, lalu kembalilah dia dapat melihat. Berkata Ya’qub: “Tidakkah aku katakan kepadamu, bahwa aku mengetahui dari Allah apa yang kamu tidak mengetahuinya.”

Dalam al-Qur’an, dengki mendapat perhatian yang cukup serius dalam sejumlah ayat yang menjelaskan tentang lahirnya kebencian. *Pertama*, tindakan ahli Kitab yang menginginkan seseorang kembali pada kekafiran setelah Ahli Kitab menyaksikan bukti kebenaran.⁶⁴ *Kedua*, perselisihan paham di kalangan ahlu Kitab terhadap kebenaran isi kitab setelah ada Kitab yang baru.⁶⁵ *Ketiga*, pemberian karunia kepada manusia pilihan, seperti nabi.⁶⁶ *Keempat*, karena berprasangka bahwa sebuah larangan sebagai tindak diskriminasi.⁶⁷

Dari sini dapat dibaca dalam ilmu komunikasi bahwa orang berbohong tetap tidak akan mengakui tindakannya meskipun tindakan itu nyata adanya. Oleh karena itu untuk membaca kebohongan dilakukan nalar logis yang memadai, pembacaan kasus yang runtut dan komprehensif, serta bukti-bukti yang saling menguatkan.

64 Lihat Q.S. al-Baqaraha/2: 109.

65 Lihat Q.S. al-Baqaraha/2: 213.

66 Lihat Q.S. an-Nisa/4: 54.

67 Lihat Q.S. al-Fath/58: 15.

Oleh karena itu, media awal tindak kebohongan akan terbongkan dengan media yang sama dari korban yang dibohonginya. Dan ini salah satu upaya yang kuat bahwa secara psikologis pembohong tidak akan bisa mengelak karena menyaksikan barang bukti yang sama. Atau dalam bahasa yang sederhana adalah untuk mengungkap kebohongan, maka media yang dijadikan sebagai alat untuk menutupi kebohongan harus disimpan. Karena melalui media tersebut kebohongan pasti akan terungkap. Media tersebut selanjutnya digunakan untuk menjebak pembohong agar mengakui tindak kebohongannya yang pernah dilakukannya.

D. Penutup: Simpulan dan Aksioma

1. Simpulan

- a. Faktor-faktor pemicu tindak kebohongan, cukup banyak dan beragam, namun perasaan diperlakukan tidak adil serta dengki menjadi faktor utama seseorang dalam melakukan tindak kebohongan.
- b. Banyak korban tindak kebohongan, kisah Yusuf menunjukkan bahwa bahwa korban tindak kebohongan adalah anggota keluarga terdekat, terutama orang tua. Hal ini dikuatkan sebuah penelitian yang dilakukan oleh Saut.
- c. Pembohong punya kecenderungan umum pandai berkata-kata, bermanis mulut. Namun bila dicermati secara keseluruhan akan disimpulkan bahwa kata-kata yang mereka ungkapkan antara satu ide dengan ide yang lain kecil kemungkinan untuk dilakukan pada saat yang bersamaan.
- d. Sarana dan prasarana tindak kebohongan tidak akan jauh dari sarana dan prasarana yang selama ini digunakan oleh

- para korban. Atau tindak kebohongan dilakukan dengan menggunakan instrumen yang ada dalam diri korban.
- e. Tindak kebohongan dilakukan dalam waktu-waktu di mana kalangan masyarakat dalam suasana kejiwaan yang lebih tepat untuk mendekati diri kepada Tuhan. Selain itu tempat-tempat yang digunakan untuk melakukan tindak kebohongan adalah tempat umum yang mudah dijangkau oleh banyak kalangan, karena pembohong tidak akan berpikir rumit dan sulit.
2. Aksioma Kebohongan
- a. Tindak kebohongan itu selalu menggunakan instrumen yang umum dan biasa digunakan oleh masyarakat
 - b. Tindak kebohongan itu akan dikuatkan dengan statemen yang menjelaskan ketidakpercayaan orang yang dibohonginya
 - c. Tindak kebohongan itu diperkuat dengan instrumen yang menjadi kekhawatiran dari orang-orang yang dibohongi.
 - d. Tindak kebohongan itu didukung dengan pernyataan bahwa pihak yang dibohongi berada dalam kekeliruan yang nyata
 - e. Tindak kebohongan itu selamanya tidak akan pernah menghasilkan karya yang sempurna
 - f. Tindak kebohongan itu tidak logis, tidak sistematis dan kacau, sebaliknya kejujuran itu logis dan runtut (tertib).

Daftar Pustaka

- Derksen, Maarten, "Control and Resistance in the Psychology of Lying",
<https://www.researchgate.net/publication/258190534>.
- Ekman, Paul, "Lying and non Verbal Behaviors: Theoretical Issues and New Findings," *Journal Non Verbal Behaviors* 12 (3) Fall 1988, Human Sciences Press, 1988
- Glass, Lillian, *the Body Language of Liar*, New Jersey: Career Press, 2015.
- Hamka, *Tafsir al-Azhar Juzu' XII*, Jakarta: Penerbit Pustaka Panjimas, 1988.
- Hutahaean, Erik Saut Hatoguan, "Kecenderungan Berbohong, Sasaran Kebohongan dan Perbedaannya berdasarkan Jenis Kelamin," *Proceeding PESAT (Psikologi, Ekonomi, Sastra, Arsitek & Sipil)*, Auditorium Kampus Gunadarma 21-22 Agustus 2007, Vol. 2 ISSN: 1858-2559.
- Imron, Ali, *Semiotika al-Qur'an: Metode dan Aplikasi terhadap Kisah Yusuf* (Yogyakarta: Teras, 2011).
- KBBI vol 1.1*
- Marriam Webster 6.*
- Munawir, Ahmad Warson, *Kamus al-Munawir Digital*, WinDJview, hlm. 1197.
- Newman, Matthew L. dkk., "Lying Words: Predicting Deception From Linguistic Styles," *Personality Social Psychology Bulletin, PSPB*, Vol. 29 No. 5, May.
- Newman, Matthew L. dkk., "Lying Words: Predicting Deception From Linguistic Styles," *Personality Social Psychology Bulletin, PSPB*, Vol. 29 No. 5, May 2003 665-675.

- Pradopo, Rachmat Djoko, *Beberapa Teori Sastra, Metode Kritik, dan Penerapannya*, cet. ke-3, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- Riffaterre, Michael, *Semiotics of Poetry*, Bloomington & London: Indiana University Press, 1978.
- Shihab, M. Quraish, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*, Vol. 6, Jakarta: Lentera Hati, 2002.
- Soorjoo, Martin, *The Black Book of Lie Detection: Effective Techniques From a Professional Lie Detector*, 2000, www.investigationsystem.com, hlm. 10.
- Yusuf, Syamsu & Juntika Nurihsan, *Teori Kepribadian*, Bandung: Rosda Karya, 2007

BAB 17

PRINSIP DASAR *GOOD GOVERNANCE*

Ridho Al-Hamdi

Mata Kuliah Terkait	Pengantar Ilmu Pemerintahan (Semester 1), Sosiologi Pemerintahan (Semester 1), Perbandingan Pemerintahan (Semester 6), Kapita Selekta (Semester 6)
Tujuan Pembelajaran	<ol style="list-style-type: none">1. Mahasiswa memahami tentang konsep Islam dan <i>good governance</i> beserta perbedaannya dalam sistem pemerintahan.2. Mahasiswa memahami tentang strategi, agenda, dan kebijakan Islam dan dunia Barat dalam menyelesaikan persoalan permasalahan publik seperti kemiskinan..

A. Pendahuluan

Di era modern saat ini, ada kesepakatan di kalangan masyarakat internasional bahwa *good governance* merupakan hal yang paling fundamental untuk pembangunan sumber daya manusia. Sejumlah lembaga-lembaga internasional seperti *World Bank*, *United Nations of Development Program (UNDP)*, dan *International Monetary Fund (IMF)* memainkan peran penting untuk meraih proses tata kelola yang baik di negara tertentu. Fenomena ini kemudian memberikan dampak pada Islam, apakah Islam dapat bertahan dan mampu menyesuaikan diri dalam menghadapi realitas demikian atau semakin terkucilkan karena tidak mampu menghadapinya. Khatab & Bouma (2007: 7) mencoba mengklasifikasikan dua pandangan yang berbeda di kalangan masyarakat dan ilmuwan Muslim tentang Islam dan pemerintahan termasuk di dalamnya terkait dengan demokrasi dan tata kelola pemerintahan.

Orang boleh berargumen, bahwa Islam hanyalah agama saja dan tidak boleh memiliki hak dalam mengatur urusan kehidupan manusia sehari-hari. Lainnya bisa saja mengatakan, bahwa Islam tidak hanya sekadar agama, tetapi juga merupakan sistem dan aturan sosial yang mencakup semua aspek kehidupan manusia termasuk urusan negara dan hukum. Namun demikian, fakta kegagalan negara-negara Muslim terutama di kawasan Timur Tengah dan Afrika Utara dalam menjalankan sistem demokrasi, menunjukkan kenyataan bahwa politik Islam tidak mampu mengelola kekuasaan dan tidak mampu menciptakan sebuah masyarakat yang adil. Artikel ini mencoba memberikan sebuah kerangka acuan tentang relasi antara Islam dan *good governance*.

B. Konsep *Good Governance* dalam Perspektif Islam

Al-Qur'an dan As-Sunnah memang tidak secara eksplisit menjelaskan tentang konsep *good governance* (GG) termasuk terkait tentang tata cara memilih pemimpin. Namun demikian, menurut Adebayo (2010: 1), sebenarnya demokrasi merupakan sebuah konsep yang dipinjam dari Islam itu sendiri. Menurutnya, kaum Muslim telah mewariskan seperangkat pengetahuan dan peradaban ilmiah kepada dunia yang kemudian terjadi apa yang disebut dengan "de-Islamisasi" dan "westernisasi" sehingga sistem pemerintahan harus mengikuti aturan hukum, kedaulatan, kesetaraan dan keadilan, hak asasi manusia, dan hubungan yang saling menguntungkan. Itu semua kemudian diklaim oleh Barat dan seolah-olah tidak bisa dilepaskan dari pengetahuan dunia Barat. Dunia Barat memang pintar karena mereka mengambil sesuatu yang baik dari dunia Muslim, lalu dilakukan proses sekularisasi sebelum kemudian direpresentasikan ulang kepada dunia.

Menurut ilmuwan Muslim lainnya, Hashem (2007: 63), konsep *good governance* sebenarnya adalah sebuah jembatan untuk

memperjuangkan keadilan di masyarakat, mengelola martabat individu, melindungi kebebasan kelompok, membawa masyarakat menuju kehidupan yang berkesinambungan sebelum menggapai keindahan hidup yang lain.

Dalam Islam, konsep *good governance* telah dijelaskan dalam sejumlah cerita tentang kepemimpinan para utusan Allah SWT sebagaimana telah dijelaskan dalam surat-surat Al-Qur'an. Secara lebih jelas, Naqvi et al (2011: 10986-10988) menunjukkan, bahwa kisah Zuqarnain dapat ditemukan pada surat ke-18 ayat 83-101, kisah Musa dan Harun di surat ke-2 ayat 40 dan seterusnya, kisah Talut di surat kedua ayat 246-252, kisah Daud di surat ke-38 ayat 18-26, surat ke-29 ayat 15-45, kisah Sulaiman di surat ke-38 dan di surat ke-29 ayat 31-40, kisah Yusuf di surat ke-12 ayat 55 dan seterusnya serta kisah Nabi Muhammad SAW dapat dilacak pada surat ke-47. Kisah-kisah lainnya tentang kepemimpinan para nabi juga telah dijelaskan dalam ayat-ayat yang tersebar dalam Al-Qur'an.

Secara khusus, Adebayo (2010: 4-10) mengatakan, bahwa model tata kelola pemerintahan dalam Islam telah digambarkan dalam representasi *Khulafaur Rasyidin*. Ayat-ayat tersebut di atas telah secara gamblang menjelaskan tentang konsep kepemimpinan dalam Islam yang tidak lain berbicara tentang tata kelola pemerintahan juga. Karena itu, Naqvi et al (2011: 10990-10991) yakin, bahwa faktor penentu utama dalam konsep *good governance* di dalam Islam adalah karakteristik pemimpin dan kemampuan kepemimpinannya yang dapat mendominasi dan menentukan infrastruktur lembaga yang dibutuhkan. Menurutnya, pemimpin harus memiliki tanggung jawab untuk menjamin semua indikator yang dibutuhkan untuk mengelola *good governance* tersebut.

Maka dari itu, kita membutuhkan pemimpin yang tepat yang memiliki kharisma kuat dan kepemimpinan yang handal untuk menjalankan urusan-urusan pemerintahan secara

berkesinambungan. Konsekuensinya, menurut Naqvi et al (2011), sebuah negara harus dipimpin oleh para pemimpin yang memiliki kriteria berikut ini: memiliki komitmen untuk meraih kebahagiaan dan kesejahteraan rakyat, adil dan intelektual, perencana yang efektif, pembuat kebijakan yang rasional, manajer keuangan yang hemat, pengelola pajak yang amanah, pejuang hak asasi manusia, perencana pertahanan yang cerdas, dan manajer perubahan yang efektif yang dibutuhkan oleh masyarakat. Syarat-syarat ini menunjukkan pentingnya sebuah mekanisme untuk mengidentifikasi dan memilih pemimpin yang tepat untuk pemerintahan.

Hal serupa disampaikan oleh Hashem (2007: 71) yang mengatakan, bahwa perdamaian dan stabilitas di negara-negara Muslim itu tergantung pada kemampuan kolektif untuk melampaui penolakan terhadap rezim yang otoriter dan pemimpin yang tidak memiliki kompetensi. Namun bagaimanapun juga, hal itu tergantung pada persetujuan mayoritas masyarakat termasuk di dalamnya warga non-Muslim untuk menyetujui Islam hanya sebagai sebuah peradaban bukan sebagai identitas agama.

C. Konsep *Good Governance* dalam Perspektif Dunia Barat

Di dunia Barat, konsep *good governance* telah dikembangkan terutama oleh sejumlah lembaga-lembaga pembangunan multilateral seperti *World Bank*, UNDP, dan IMF. Karena itu, *World Bank* (1992: 1) mencoba menjelaskan *good governance* sebagai sebuah persamaan dengan konsep manajemen pembangunan. Hal itu menunjukkan, bahwa konsep GG adalah cara di mana kekuasaan itu diuji dan diwujudkan dalam manajemen sumber daya ekonomi dan sosial suatu negara untuk pembangunan. GG merupakan hal yang paling vital untuk menciptakan dan menjaga sebuah lingkungan yang akan menjaga pembangunan yang kuat dan merata. Ini hal yang sangat penting untuk menjalankan kebijakan-kebijakan ekonomi.

Oleh karena itu, pemerintah memainkan peran sangat fundamental di dalam penyediaan barang-barang publik dan menetapkan aturan yang membuat pasar bekerja secara efektif dan benar untuk kegagalan pasar. Untuk memainkan peran tersebut, pemerintah membutuhkan Pendapatan Asli Daerah (PAD) dan berbagai pihak untuk mendapatkan PAD tersebut dan mewujudkan kebutuhan-kebutuhan masyarakat.

Konsep GG yang sama juga ditawarkan oleh UNDP (1997b) yang mengatakan bahwa GG dapat dipahami sebagai sebuah uji coba kekuasaan administratif, politik, dan ekonomi untuk mengelola urusan sebuah negara di berbagai sektor kehidupan. Tata kelola ekonomi mencakup proses pembuatan kebijakan yang berdampak pada aktivitas ekonomi negara dan hubungannya dengan ekonomi yang lain. Tata kelola politik adalah proses pembuatan kebijakan untuk merumuskan kebijakan. Tata kelola administratif adalah sistem dari pelaksanaan kebijakan. Ada tiga aktor utamam dalam konsep GG: negara, pihak swasta, dan masyarakat. Ketiga lembaga tersebut harus didesain untuk berkontribusi pada pembangunan manusia yang berkesinambungan.

Alhasil, UNDP (2010: 5) beranggapan, bahwa tata kelola yang demokratis (*democratic governance*) harus memasukkan mekanisme, proses, dan lembaga-lembaga yang menentukan bagaimana kekuasaan itu dilaksanakan, bagaimana keputusan itu dibuat untuk kepentingan publik, dan bagaimana warga mengartikulasikan kepentingan mereka, menggunakan hak hokum mereka, bertemu dengan kewajiban-kewajiban mereka serta memediasi perbedaan-perbedaan mereka.

Sementara itu, IMF (2014: 1) berargumen, bahwa GG adalah sebuah konsep yang luas yang mencakup semua aspek dari cara bagaimana sebuah negara itu dikelola, termasuk di dalamnya kebijakan ekonomi dan kerangka aturan serta mengikuti aturan main

yang berlaku. IMF menekankan pada pentingnya mempromosikan GG ketika menyediakan usulan kebijakan, dukungan keuangan, dan bantuan teknis terhadap negara-negara yang terkait. IMF juga memiliki ukuran ketat untuk menjamin integritas, keadilan, dan kejujuran dalam melaksanakan kewajiban profesionalitasnya.

Namun demikian, IMF (1997: 3) memiliki focus terutama terkait dengan stabilitas makro-ekonomi, kelayakan eksternal, dan pertumbuhan ekonomi yang tertib di negara-negara yang menjadi anggota IMF. Keterlibatannya di dalam tata kelola sebuah negara harus dibatasi untuk urusan ekonomi saja. Lebih lanjut, *World Bank* (1994: 1-36) menyediakan empat komponen utama dalam konsep GG: manajemen urusan public, akuntabilitas, kerangka hukum untuk pembangunan, dan transparansi dan informasi. Sementara itu, menurut UNDP (1997b), GG memiliki sembilan karakteristik penting. Kesembilan karakteristik tersebut adalah partisipasi, aturan hukum, transparansi, responsivitas, orientasi kesepakatan, keseimbangan, efektivitas dan efisiensi, akuntabilitas, dan visi yang strategis.

D. Titik Temu Konsep Islam dan Barat tentang *Good Governance*

Berdasarkan pada perspektif Islam dan Barat tentang konsep GG, artikel ini mendefinisikan GG sebagai sebuah cara, strategi, dan jembatan untuk memperjuangkan kebutuhan-kebutuhan dasar manusia, keadilan sosial, stabilitas serta kebebasan individu dan kelompok dengan menggunakan pendapatan sumber daya lokal sebelum mencapai kebutuhan lain yang lebih tinggi. Hal tersebut bisa diraih melalui pemerintahan yang resmi dan terpilih secara sah dalam sistem demokrasi. Selain itu, lembaga-lembaga demokrasi resmi lainnya mampu bekerjasama dengan pihak swasta dan masyarakat. Dengan demikian, karakteristik GG mencakup partisipasi, penegakan hukum, akuntabilitas, efektif dan efisien,

transparan, responsif, terukur, seimbang, dan kepemimpinan.

Terkait dengan agenda GG, Islam lebih fokus pada peran dan tanggung jawab kepemimpinan dalam mengatur sumber daya negara. *Word Bank* lebih menitikberatkan pada tipe rezim negara di mana kekuasaan itu dijalankan dalam manajemen sumber daya ekonomi dan sosial serta kemampuan pemerintah merumuskan kebijakan-kebijakan. Kemudian, UNDP menekankan pada pembangunan manusia dan reformasi lembaga-lembaga politik. Sementara itu, IMF lebih cenderung memilih untuk menguatkan pada reformasi kontrol sumber daya ekonomi dan sosial. Namun demikian, konsep Islam dan barat memiliki kesamaan tujuan bahwa kekuasaan harus dikontrol dan dikelola oleh pemerintahan yang benar untuk menjaga dan memelihara sumber daya yang dimiliki oleh sebuah negara.

E. Cara Islam dan Barat Menghadapi Isu Kemiskinan

Secara bahasa, istilah “kemiskinan” di dalam Islam setidaknya memiliki delapan persamaan kata sebagaimana disebutkan di dalam Al-Qur’an: : *miskin* (disebutkan 25 kali), *faqir* (disebutkan 13 kali), *imlaq* (disebutkan 2 kali), *sail* (disebutkan 4 kali), *mahrum* (disebutkan 2 kali), *qooni’* (disebutkan sekali), *mu’tar* (disebutkan sekali), and *bais* (disebutkan sekali). Hal ini menunjukkan, bahwa Islam memberikan perhatian sangat mendalam terhadap kemiskinan. Menurut Sabra (2000: 8-10), *miskin* merujuk pada seseorang yang perlu dikasihani. Lebih tepatnya, orang miskin adalah mereka yang mengalami kemalangan dan mereka yang patut diberikan simpati. Istilah “miskin” seringkali disandingkan dengan “faqir” yang mengacu pada dua makna yang sama: kemiskinan dan kebutuhan. Kedua kata tersebut merujuk pada seseorang yang mengalami kekurangan yang bersifat material dengan tingkat yang berbeda. Jika miskin adalah orang yang masih memiliki sebagian harga sedangkan faqir adalah

orang yang tidak memiliki apapun. Namun demikian, baik orang miskin maupun faqir keduanya berhak menerima zakat. Karena itu, kemiskinan selalu melekat pada orang yang memiliki kekurangan harta benda.

Güner (2005: 1, 9-10) berpendapat, bahwa ada kesalahan fundamental di kalangan kaum Muslim di mana mereka meyakini bahwa kemiskinan adalah bagian dari takdir Allah dan kekayaan akan menjauhkan manusia dari Allah. Pemikiran model yang seperti ini pada akhirnya menyebabkan Muslim hidup dalam kemiskinan dan tergantung pada negara-negara maju. Karena itu, Muslim harus kembali lagi mengkaji secara mendalam ajaran-ajaran Islam, bahwa Islam secara benar-benar peduli dengan kemiskinan dan mendukung Muslim untuk menjadi manusia yang kaya dan sejahtera.

Dengan cara yang sama, UNDP (1997a: 16-17) mengatakan, bahwa kemiskinan dapat dilihat dari perspektif yang berbeda-beda. Pertama, perspektif pendapatan. Dari perspektif ini, dapat dipahami, bahwa seseorang yang berada pada kondisi miskin adalah orang yang memiliki pendapatan di bawah UMR di provinsi atau kabupaten/kota tertentu. Kedua, perspektif kebutuhan dasar hidup. Dengan perspektif yang kedua ini, kemiskinan dapat dipahami sebagai kekurangan dalam pemenuhan kebutuhan minimum dasar manusia, seperti kekuarangan makanan, kesehatan dan pendidikan dasar, pelayanan penting, pekerjaan, dan partisipasi di masyarakat. Ketiga, perspektif kapabilitas. Dengan perspektif ini, kemiskinan merepresentasikan ketidakhadiran beberapa kemampuan dasar manusia apakah itu secara mental maupun fisik untuk meraih kebutuhan manusia paling dasar.

UNDP (1997a: 18) mengatakan, bahwa kekurangan itu disebabkan oleh tiga elemen dasar dari kebutuhan manusia. Pertama, lemahnya pertahanan hidup (rentan pada kematian di usia yang masih relatif muda). Kedua, terkait dengan pengetahuan (terasing

dari dunia membaca dan komunikasi). Ketiga, terkait dengan standard hidup dasar manusia. Ini direpresentasikan oleh tiga variabel: presentase orang dengan akses pada pelayanan kesehatan, persentase orang terhadap air bersih, dan presentase orang anak balita yang lemah/kurang sehat. Karena itu, World Bank (2001: 1) menyatakan, bahwa orang miskin adalah mereka yang hidup tanpa kebebasan berbuat dan tanpa kebebasan dalam memilih, di mana mereka berkeyakinan, bahwa hidup itu harus menerima takdir apa adanya. Mereka pada akhirnya menghadapi kenyataan berupa kerentanan dalam urusan kesehatan, perekonomian yang terasing, bencana alam, dan sering kali tidak memiliki kemampuan untuk mempengaruhi keputusan pemerintah yang sebenarnya keputusan tersebut sangat berpengaruh pada kehidupan mereka sendiri. Pada bagian selanjutnya dalam artikel ini, penulis mencoba menyajikan perbandingan kebijakan, agenda, dan strategi antara Islam dan *good governance* mereka dalam menghadapi persoalan kemiskinan.

1. Kebijakan Islam dan Barat dalam Menghadapi Isu Kemiskinan

Kebijakan Islam. Berikut ini adalah perbandingan kebijakan antara Islam dan *good governance* dalam menghadapi kemiskinan yang merupakan bagian dari keniscayaan dalam kehidupan. Ajaran Islam, sebagaimana dinyatakan oleh Hamka (*Tafsir Al-Azhar*, Surat ke-107), meyakini bahwa esensi agama untuk manusia tidak hanya melakukan aktivitas ibadah ritual dan puasa saja tetapi juga melakukan aktivitas kedermawanan (filantropi) dengan cara memberikan sebagian harta kepada anak yatim dan orang miskin. Karena itu, Latief (2012: 1, 36) mendefinisikan *charity* (kedermawanan) sebagai tindakan yang terkait dengan memberi, menerima, menolong, menjamin, dan mendistribusikan kembali kekayaan. Orang cenderung mengaitkan aktifitas kedermawanan dengan praktik menolong orang miskin, cara bagaimana membagikan kekayaan, dan

kegiatan-kegiatan baik lainnya.

Secara umum, sebuah aktivitas kedermawanan selalu dianggap sebagai kegiatan sosial yang bermanfaat dan bersifat keagamaan. Karena itu, kegiatan amal kedermawanan yang berfiat Islami adalah kembalinya kekayaan pada orang-orang miskin. Ini merupakan sebuah mekanisme untuk mensirkulasikan kekayaan yang menekankan pada teori fiskal dari masyarakat Muslim awal-awal dulu. Ide utama dari sedekah adalah pemurnian barang kepemilikan dan ide dari re-distribusi barang kepemilikan merupakan aspek sosiologis dan ekonomis dari aktivitas kedermawanan Islam. Aktivitas-aktivitas kedermawanan di Indonesia akhir-akhir ini sangat meningkat dan menjadi tren nasional di tengah masyarakat. Ini merupakan strategi yang cukup baik untuk meningkatkan kesejahteraan masyarakat.

Kebijakan Barat. Sementara itu, World Bank (2014: 2) berasumsi bahwa dunia tidak harus menghapuskan kemiskinan secara total, tetapi setidaknya kemiskinan itu menurun sesuai dengan target *Millennium Development Goals* (MDGs) untuk mengurangi gap kemiskinan di dunia. Tren kekinian menunjukkan progres yang bagus bahwa sekitar 40 persen dari negara-negara berkembang telah mencapai target MDGs (yang sekarang berubah menjadi SDGs). Hanya 17 persen saja yang konsep negaranya keluar dari jalur MDGs. Ini artinya, negara yang masuk kategori 17 persen tersebut tidak memiliki kemampuan untuk menghilangkan kemiskinan hingga tahun 2030. Dalam menghadapi kemiskinan dan ketidakseimbangan dunia, lembaga-lembaga internasional telah mengatur sejumlah tujuan di awal abad ke-20 kemarin: mengurangi setengah dari jumlah manusia di bumi yang tinggal pada kondisi kemiskinan akut, menjamin pendidikan dasar, mengurangi kesenjangan gender dalam

Pendidikan, mengurangi dua pertiga angka kematian anak dan bayi, mengurangi tiga perempat angka kematian ibu melahirkan dengan, menjamin akses pada pelayanan kesehatan reproduksi, dan mewujudkan strategi nasional untuk pembangunan yang berkelanjutan di setiap negara.

Karena itu, UNDP (1997a: 89-90) menawarkan sejumlah kebijakan. Untuk kebijakan nasional, hal itu terdiri dari mengelola secara hati-hati terkait dengan perputaran perdagangan dan modal, berinvestasi pada orang miskin, membina bisnis kecil atau disebut juga dengan UMKM, mengelola teknologi baru, mengurangi kemiskinan dan menyediakan jaringan sehat, dan meningkatkan tata kelola. Sementara itu, pada level kebijakan internasional, hal itu terdiri dari lingkungan kebijakan makro-ekonomi yang lebih mendukung untuk penghapusan kemiskinan, lingkungan lembaga yang adil untuk perdagangan global, kerjasama dengan lembaga-lembaga internasional untuk mempromosikan pentingnya pemberantasan kemiskinan, dukungan yang selektif untuk memprioritaskan pada teknologi global, dan akses yang lebih baik pada keuangan untuk negara-negara miskin.

2. **Agenda Islam dan Barat dalam Menghadapi Isu Kemiskinan**

Agenda Islam. Setelah menjelaskan tentang kebijakan Islam dan dunia Barat, berikut ini adalah agenda aksi dari dua pihak tersebut terhadap relaitas kemiskinan. Dari berbagai referensi tentang kajian *charity* di dalam Islam, artikel ini mencoba memilih beberapa agenda Islam dalam menghadapi kemiskinan. Mendistribusikan zakat, infaq, dan shadaqah adalah agenda utama masyarakat Muslim untuk menurunkan angka kemiskinan dan kekurangan. Menurut Richardson (2004: 156), zakat merupakan pengalihan kepemilikan harta yang

wajib dilakukan oleh seorang Muslim yang ketentuannya sudah diatur, yaitu 2,5 persen dari setiap harta yang dimiliki. Ini adalah pilar keyakinan dan tindakan ibadah yang mencakup dari aksi keuangan dan fiskal. Ketentuan 2,5 persen itu adalah 2,5 persen dari harta yang dimiliki baik tabungan di bank, emas, perak, dan sejenisnya. Harta dari 2,5 persen tersebut kemudian dikumpulkan dan digunakan untuk kegiatan kedermawanan dalam rangka meningkatkan standard hidup orang miskin termasuk di dalamnya dalam penyediaan kesehatan dan pendidikan. Karena itu, Thus, Bhuiyan et al (2012: 1388) yakin bahwa konsep zakat berbasis keuangan Islam adalah strategi terbaik dalam memberantas tingkat kemiskinan serta menjamin keberlangsungan hidup manusia.

Sejumlah bukti di negara-negara Muslim menunjukkan, bahwa ekonomi Islam secara praktis harus mampu membantu mengurangi angka kemiskinan dan dapat meningkatkan secara cepat kehidupan manusia agar supaya kemiskinan semakin berkurang. Sebagai contoh, Farooq (2008: 55-58) mengatakan, bahwa jika zakat benar-benar dilembagakan dan riba benar-benar dihilangkan, kemiskinan secara otomatis akan berkurang. Di Selangor, Malaysia, Ibrahim (2006: iv) menunjukkan bahwa perputaran zakat memberikan kontribusi positif dalam mengurangi ketidakadilan pendapatan dan mengurangi tingkat keparahan kemiskinan. Di Pakistan, Malik et al (1994: 947) dan Akram & Afzal (2014: 1, 36) menggambarkan bahwa pemberian zakat dan infaq kepada masyarakat miskin, orang yang membuthkan, yatim, dan janda tela memainkan peranan sangat signifikan dalam memenuhi kebuthan dasar mereka dan mengurangi angka kemiskinan yang akut baik untuk janga pendek maupun janga panjang.

Pengalaman yang sama terjadi di Kabupaten Pasuruan, Jawa

Timur, di mana Effendi (2013: i-ii) menguraikan penelitiannya, bahwa keuangan mikro Islami adalah cara terbaik untuk menghadapi kemiskinan dan memberikan peluang pada orang miskin untuk bisa mengembangkan diri mereka dan komunitas mereka melalui penciptaan dan keberlangsungan bisnis mereka sendiri. Mereka dapat mengelola keuangan mereka sendiri dan meningkatkan para pelanggannya di tingkat lokal. Tujuan dari strategi yang demikian adalah untuk keberlangsungan hidup mereka. Karena itu, program-program dari lembaga keuangan mikro Islami dilakukan di tiga area yang berbeda: di Kawasan pegunungan, daratan, dan tepi pantai. Program-program seperti ini memiliki dampak positif dan berkontribusi dalam mengurangi tingkat kemiskinan di mana *customer* keuangan mikro tersebut mampu mengembangkan bisnis mereka setelah menerima uang atau pinjaman. Penelitian yang sama juga telah dilakukan oleh Riwayatanti (2014: 60-61) yang mencoba menggambarkan tentang kesuksekan dari peran *Baitul Maal wat Tamwil* (BMT) di Jawa Timur dalam mengurangi tingkat kemiskinan serta mengembangkan strategi bisnis, pendapatan dan pengeluaran bisnis, pengeluaran rumah, dan pekerjaan.

Penting juga dicatat, bahwa dalam mengurangi angka kemiskinan, Latief (2012: 129-167) mengusulkan sejumlah agenda berupa penyediaan bantuan kesehatan untuk kawasan masyarakat yang tertinggal sebagai sebagai sebuah trend dari meningkatnya lembaga-lembaga zakat di Indonesia. Pertumbuhan pusat-pusat *charity* tidak bisa terlepas karena dipengaruhi oleh meningkatnya bantuan-bantuan dari kalangan Islam dan beragam bantuan sosial lainnya yang dikumpulkan oleh lembaga-lembaga zakat tersebut. Ada kecenderungan baru di lembaga-lembaga tingkat nasional maupun internasional untuk memberikan bantuan sosial mereka ke lembaga-lembaga

zakat. Di Indonesia, ada dua lembaga zakat yang sudah berdiri dan cukup stabil keberadaannya: *Dompot Dhuafa* dan *Rumah Zakat Indonesia*. Kedua lembaga ini telah berfungsi sebagai sebuah mekanisme untuk mendistribusikan zakat untuk kepada para pihak yang memang layak menerima zakat. Ini merupakan sebuah pendekatan untuk menafsirkan ajaran-ajaran Islam tentang kesejahteraan ke dalam kehidupan masyarakat. Tentunya, ini juga merupakan strategi untuk mengevaluasi ketidakmampuan negara dalam menyediakan kesejahteraan dalam hal kesehatan. Selain itu, pusat-pusat kesehatan milik Muhammadiyah dan 'Aisyiyah yang tersebar di berbagai daerah di Indonesia telah melakukan hal yang serupa dalam penyediaan bantuan kesehatan.

Agenda Barat. Dalam pandangan dunia Barat, World Bank (2001: 8-11) memiliki tiga agenda nasional untuk menghadapi persoalan kemiskinan di setiap negara. Pertama, *opportunity*, yang mencakup dukungan investasi privat yang efektif, memperluas pasar internasional, membangun asset bagi orang miskin, menyelesaikan ketidakseimbangan asset lintas gener, etnis, suku, dan pembelahan sosial lainnya, dan memberikan infrastruktur dan pengetahuan kepada masyarakat miskin baik di perkotaan maupun pedesaan. Kedua, *empowerment*, terdiri dari ketergantungan basis politik dan hukum pada pembangunan yang inklusif, menciptakan pemerintahan yang menjaga pertumbuhan dan keseimbangan, mempromosikan desentralisasi yang inklusif dan pembangunan komunitas, mengarusutamakan keseimbangan gender, menyelesaikan hambatan-hambatan sosial, dan mendukung modal sosial masyarakat miskin. Ketiga, *security*, terdiri dari perumusan pendekatan modular dalam membantu orang miskin dalam menanggulangi risiko, mengembangkan program-program

nasional dalam rangka mencegah, menyiapkan, dan merespon *macro shocks* (kekagetan yang bersifat besar) seperti keuangan, alam, merumuskan sistem nasional tentang manajemen risiko sosial yang pro terhadap pertumbuhan, menyelesaikan konflik horizontal di masyarakat, dan menyelesaikan masalah wabah HIV/AIDS.

Sementara itu, UNDP (1997a: 80-81) juga memiliki sejumlah agenda dalam menangani kemiskinan. Pertama, kembali merumuskan dan mempercepat pertumbuhan ekonomi. Kedua, terus menerus mempromosikan pertumbuhan terhadap masyarakat miskin untuk meningkatkan pendapatan dan produktivitas mereka di bidang pertanian. Ketiga, menyelamatkan lingkungan yang semakin rusak. Keempat, menghentikan penyebaran HIV/AIDS di kalangan masyarakat miskin melalui berbagai pihak, terutama program yang dipusatkan untuk masyarakat. Kelima, mempercepat transisi demografi di negara-negara di mana tingkat kesuburan masih tinggi. Keenam, mengembangkan instrumen (alat indikator) untuk meningkatkan proses pembangunan perdamaian (*peacebuilding*), pencegahan dan resolusi konflik, dan serta menolong orang-orang terlantar. Hal yang sangat penting juga adalah memperkuat kemampuan orang-orang miskin untuk melawan kemiskinan dan membangun aset mereka harus memperkuat strategi dalam pemberantasan kemiskinan. Di samping itu, kita butuh sebuah kebijakan untuk menjamin akses orang miskin terhadap aset ekonomi yang penting berupa tanah, pinjaman dan perumahan; menjamin akses orang miskin kepada pelayanan kesehatan dan kesempatan Pendidikan yang dapat membangun kemampuan pribadi mereka; dan menciptakan sebuah lingkungan kebijakan yang mendukung pertumbuhan orang-orang miskin.

3. Strategi Islam dan Barat dalam Menghadapi Isu Kemiskinan

Strategi Islam. Setelah menguraikan kebijakan dan agenda, bagian terakhir adalah menjelaskan strategi Islam dan GG dalam menghadapi kemiskinan. Sebagaimana telah dijelaskan oleh Latief (2012: 305-310), pusat-pusat *charity* Islam tidak hanya diwujudkan sebagai aktivitas kedermawanan saja, tetapi juga kegiatan bantuan sosial dari lembaga-lembaga non-Muslim. Kemunculan sejumlah lembaga-lembaga bantuan Islam seperti lembaga zakat yang secara spesifik melayani komunitas yang tertinggal di masyarakat menunjukkan kepedulian mereka terhadap penyediaan hal-hal yang tidak terpenuhi dari pelayanan mendasar seperti kesehatan, pendidikan, kesejahteraan, dan keselamatan. Hal ini menunjukkan, bahwa kegiatan *charity* sangat dekat dengan konsep masalah (kebermanfaatan) yang dihubungkan dengan konsep '*imagined Islamic welfare societies*' (masyarakat Islam yang sejahtera yang diidam-idamkan). Karena itu, ajaran-ajaran Islam harus memenuhi kebutuhan dasar masyarakat tidak hanya dalam hal kebutuhan-kebutuhan fisik saja tetapi juga kesehatan ruhani/spiritual dan identitas agama mereka.

Strategi Barat. World Bank (2000: i) menekankan bahwa menghadapi tantangan untuk menurunkan angka kemiskinan, hal itu tidak bisa dilepaskan pada aspek dalam hal menghadapi akar yang menyebabkan kemiskinan itu sendiri. Kemudian, fokus pada pemenuhin kebutuhan untuk pembangunan yang berkelanjutan adalah hal penting yang harus dilakukan. Lembaga-lembaga pemerintahan yang berfungsi sangat buruk dan lemahnya tata kelola pemerintah adalah masalah utama dari pembangunan yang seimbang dan baik di berbagai negara berkembang. Karena itu, World Bank (2001: 6-7) mengusulkan tiga strategi dalam penanggulangan kemiskinan. Pertama,

promoting opportunity (mempromosikan kesempatan). Hal ini harus terus-menerus dilakukan untuk menyediakan dan memperluas kesempatan bagi orang miskin untuk meraih kebutuhan dasar mereka. Pertumbuhan ekonomi sangat penting untuk menghasilkan kesempatan dan keseimbangan terbaik juga penting untuk mengurangi angka kemiskinan.

Kedua, *facilitating empowerment* (memfasilitasi pemberdayaan). Lembaga-lembaga pemerintah dan sosial harus berkolaborasi satu sama lain untuk memperkuat partisipasi masyarakat miskin dalam proses politik dan pengambilan keputusan di tingkat local. Ini penting untuk menghilangkan persoalan-persoalan kelembagaan dan sosial yang seringkali merupakan hasil dari perbedaan gender, etnis, dan status sosial karena lembaga-lembaga yang responsive adalah bagian dari proses pertumbuhan itu sendiri. Third is *enhancing security* (memperluas keamanan). Menghapus kerentanan adalah bagian dari memperluas kesejahteraan. Hal itu membutuhkan aksi nasional dalam mengelola risiko bencana ekonomi yang besar dan mekanisme yang efektif untuk mengurangi risiko yang dihadapi orang miskin. Selain itu, penting juga membangun aset untuk mereka, memperluas aktivitas rumah, dan menyediakan sejumlah mekanisme asuransi dalam rangka menghadapi kekagetan-kekagetan yang merugikan (*adverse shocks*)

E. Kesimpulan

Secara konseptual, Islam dan dunia Barat memiliki persamaan konsep tentang tata kelola pemerintahan (*good governance*) di mana tujuan utama dari konsep ini adalah kesejahteraan masyarakat terutama dalam pemenuhan kebutuhan dasar hidup manusia seperti makanan, pendidikan, kesehatan, dan sejenisnya. Meskipun ada perbedaan perspektif dalam hal kebijakan, agenda, dan strategi antara Islam dan dunia Barat dalam menyelesaikan salah satu target dari SDGs, yaitu pengentasan kemiskinan, pada dasarnya, Islam dan Barat memiliki persamaan tentang pentingnya mengurangi *gap* kemiskinan yang ekstrim di berbagai negara yang berkembang. Islam lebih menekankan konsep zakat sebagai agenda utamanya sementara Barat lebih menekankan pada pemenuhan kebutuhan dasar manusia.

Hal ini menunjukkan, bahwa dalam konteks disiplin ilmu sosial, konsep Islam dan Barat tentang *good governance* tidak memiliki pertentangan konsep, kebijakan, agenda, dan strategi. Konsep yang demikian harus dikaji secara terus-menerus agar semakin membuktikan bahwa Islam merupakan adalah ilmu pengetahuan itu sendiri, bahwa Islam tidak terpisah dari urusan dunia, bahwa Al-Qur'an juga telah menjelaskan tentang konsep tata kelola dalam masyarakat maupun pemerintahan. Karena itu, sejumlah mata kuliah di program studi ilmu pemerintahan mampu merujuk pada nilai-nilai Al-Qur'an yang telah dijelaskan secara singkat di bagian pendahuluan dari artikel ini. Kajian-kajian yang lebih spesifik harus juga dilakukan dan diintegrasikan dengan mata kuliah terkait agar semakin menunjukkan, bahwa Islam adalah agama yang rasional dan ilmiah karena di dalamnya telah diajarkan sejumlah perangkat ilmu pengetahuan yang harus bisa ditafsirkan oleh umatnya di konteks yang berbeda-beda.

Referensi

- Adebayo, R. I. (2010). Islam, Democracy and Good Governance: A Glimpse of the Islamic Political Thought". *ORITA Ibadan Journal of Religious Studies*, XLII, 1-24.
- Akram, M. M., & Afzal, M. (2014). Dynamic Role of Zakat in Alleviating Poverty: A Case Study of Pakistan. *Munich Personal RePEc Archive Paper*, 56211, 1-45
- Bhuiyan, A. B., et al. (2012). The Approaches of Islamic and Conventional Microfinancing for Poverty Alleviation and Sustainable Livelihood. *American Journal of Applied Sciences*, 9, 1385-1389.
- Effendi, J. (2013). *The Role of Islamic Microfinance in Poverty Alleviation and Environmental Awareness in Pasuruan, East Java, Indonesia: A Comparative Study*. PhD Dissertation, Göttingen University.
- Farooq, M. O. (2008). The Challenge of Poverty and the Poverty of Islamic Economics. *Journal of Islamic Economics, Banking and Finance*, 4, 35-58.
- Güner, O. (2005). Poverty in Traditional Islamic Thought: Is It Virtue or Captivity? *Studies in Islam and the Middle East Journal*, 2, 1-12.
- Ibrahim, P., BTE HJ. (2006). *Economic Role of Zakat in Reducing Income Inequality and Poverty in Selangor*. PhD Dissertation, Universiti Putra Malaysia.
- IMF. (1997). *Good Governance: The IMF's Role*. Washington DC.
- IMF. (2014). *Factsheet: The IMF and Good Governance*. Washington DC.
- Khatab, S., & Bouma, G. D. (2007). *Democracy in Islam*. London and New York: Routledge.
- Latief, H. (2012). *Islamic Charities and Social Activism: Welfare, Dakwah and Politics in Indonesia*. PhD Dissertation, Utrecht University.

- Malik, S. J., Hussain M., & Shirazi. N. S. (1994). Role of *Infaq* in Poverty Alleviation in Pakistan. *The Pakistan Development Review*, 33, 935-952.
- Naqvi, I. H, et al. (2011). The Model of Good Governance in Islam. *African Journal of Business Management*, 5, 10984-10992.
- Richardson, G. (2004). "Islamic Law and Zakat: Waqf Resources in Pakistan" in Heyneman, S. P. (Ed.), *Islam and Social Policy*. Nashville: Vanderbilt University Press.
- Riwajanti, N. I. (2014). Exploring the Role of Islamic Microfinance Institution in Poverty Alleviation Through Microenterprises Development: A Case Study of Islamic Financial Cooperative (BMT) in Indonesia. *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies*, 49-66.
- Sabra, A. (2000). *Poverty and Charity in Medieval Islam: Mamluk Egypt 1250-1517*. Cambridge: Cambridge University Press.
- UNDP. (1997a). *Human Development Report 1997*. New York and Oxford: Oxford University Press.
- UNDP. (1997b). *Governance for Sustainable Human Development: A UNDP Policy Document*. New York.
- UNDP. (2010). *Democratic Governance Indicators and UNDP Human Development Reports: Framework Paper 3*. Oslo: UNDP Oslo Governance Centre.
- World Bank. (1992). *Governance and Development*. Washington DC.
- World Bank. (1997). *Helping Countries Combat Corruption: The Role of World Bank*. Poverty Reduction and Economic Management The World Bank.
- World Bank. (2000). *Reforming Public Institutions and Strengthening Governance: A World Bank Strategy*.
- World Bank. (2001). *World Development Report 2000/2001: Attacking Poverty*. Oxford: Oxford University Press.

BAB 18

SISTEM HUBUNGAN INTERNASIONAL DALAM NARASI ISLAM DAN BARAT

Surwandono

Nama Mata Kuliah	Teori Hubungan Internasional dalam Perspektif Islam
Tujuan Pembelajaran	Mahasiswa dapat menjelaskan eksistensi dan relevansi pemikiran Islam tentang system internasional

Dalam bab ini, akan dibahas secara sistematis tentang ontology atau asal usul pemikiran hubungan internasional dalam sejarah peradaban Yunani, China, Romawi, Eropa, yang kemudian juga dikenal dengan pemikiran system hubungan internasional¹. Dan pada tahap berikutnya adalah bangunan system internasional dalam pemikiran Islam yang dikonstruksi oleh sejumlah ulama, dalam konteks diskursus normative-fiqih di abad pertengahan sampai dengan diskursus modern.

A. Ontologi Sistem Internasional Politik Barat

Wacana tentang system menjadi tradisi penting dalam pendekatan barat. Adalah Talcoot Parson yang memperkenalkan pendekatan utama dalam memahami realitas social. Pendekatan ini terbangun dari empat premis besar yang dikenal dengan konsep L (latent pattern maintain), I (integration), G (goal attainment) dan A (adaptation). Pandangan ini mengasumsikan bahwa system social sebagai kumpulan dari sub system yang menjalankan peran dan

1 K. J. Holsti, *International Politics: A Framework for Analysis* (Englewood Cliff: Prentice-Hall, 1967).

fungsinya secara spesifik dalam rangka pencapaian tujuan bersama².

Sejumlah fungsi sistem senantiasa membangun pola untuk penjagaan keberlangsungan dari realitas social melalui cara yang khas (latent) dalam rangka pencapaian tujuan. Hubungan antara sub system membentuk pola relasi yang integrative secara sempurna, dan diiringi dengan model perubahan social secara bertahap atau adaptif. Perubahan senantiasa berasal dari dalam sehingga dikenal dengan istilah adjustment dan bukan transformation.

Pendekatan system atau yang juga dikenal dengan structural fungsional, dalam disiplin hubungan internal melahirkan sejumlah teori besar seperti integrasi, dan spill over di bawah bendera besar pendekatan fungsionalisme. Sejumlah studi fungsionalisme dibangun dari kerangka Ernst Hass³ maupun Theodore Coulombis telah melahirkan sejumlah pelembagaan regionalism⁴ seperti Masyarakat Ekonomi Eropa (MEE) yang kemudian berkembang menjadi Masyarakat Eropa (ME) ataupun yang berkembang dalam pendekatan system dunia yang diperkenalkan oleh Immanuel Wallerstein, yang kemudian mengilhami terbentuknya polarisasi system ekonomi internasional⁵.

Dalam konteks lanjut, studi tentang system internasional melahirkan tata kelola (governance) atau lebih dikenal dengan istilah regime. Dalam pandangan Hansclever, teori tentang regime dapat diklasifikasi ke dalam 3 teori besar⁶; Pertama, pendekatan realism. Pendekatan ini mengasumsikan bahwa pembentukan

2 Talcott Parsons, 'On Institutions and Social Evolution: Selected Writings', *The Heritage of Sociology*, 1982, p. 356.

3 Ernst Bernard Haas, *The Obsolescence of Regional Integration Theory* (Berkeley: University California, 1975).

4 Theodore A Coulombis and James H Wolfe, *Introduction to International Relations. Power and Justice*. (Pearsons, 1978).

5 Cosma Sorinel, 'Immanuel Wallerstein'S World System Theory', *Annals of the University of Oradea: Economic Science*, 1.2 (2010), 220–24.

6 asenclever; Andreas; Mayer; Peter; Rittberger., *Theories of International Regime* (New York: Cambridge University Press, 1997).

system internasional sebagai bentuk relasi kuasa antar actor yang bertujuan untuk membangun keteraturan internasional melalui aktivitas utama terjaganya otoritas hegemonik dari actor. Pendekatan ini mengasumsikan bahwa semakin dalam system internasional terdapat actor yang hegemonik maka akan tercipta stabilitas. Pandangan inilah yang kemudian dikenal dengan teori stabilitas hegemonik⁷.

Tata kelola system internasional dalam era perang dingin cenderung menggunakan argument ini, sebagai cara agar tidak terjadi konflik eskalasi internasional secara global. Pembentukan tata kelola dalam Dewan Keamanan PBB, dengan memberikan hak khusus (privilege) kepada 5 negara sebagai representasi pemenang perang untuk menduduki posisi sebagai anggota dewan keamanan tetap PBB, yang melekat di dalamnya hak veto. Demikian pula dalam tata kelola tentang regim non proliferation treaty (NPT), di mana memberikan mandate negara nuklir hanya kepada negara nuklir yang melekat di dalamnya adalah anggota dewan keamanan tetap PBB. Negara non nuklir tidak boleh mentransformas diri untuk menjadi negara nuklir. Nuklir dipergunakan sebagai alat hegemonik untuk mengendalikan system internasional yang anarkhi⁸.

Kedua, pendekatan liberalis. Pendekatan ini mengasumsikan bahwa interaksi antar sub system sebagai mekanisme untuk melakukan pertukaran sumber daya. Masing-masing sub system memiliki keunggulan secara spesifik (*comparative advantage*) yang memungkinkan interaksi antar sub system terbangun secara interdependence⁹. Untuk mendukung system ini diperlukan

7 Jesse Hubbard, 'Hegemonic Stability Theory : An Empirical Analysis', *Source: Review of International Studies*, 15.Gibbon 1776 (2010), 183-98.

8 Kathleen R. McNamara, ' Social Theory of International Politics . Alexander Wendt ', *The Journal of Politics*, 63.3 (2016), 997-99 <<https://doi.org/10.1086/jop.63.3.2691745>>.

9 Matthew D Stephen, 'Rising Powers, Global Capitalism and Liberal Global Governance: A Historical Materialist Account of the BRICs Challenge', *European Journal of International Relations*, 20.4 (2014), 912-38 <<https://doi.org/10.1177/1354066114523655>>.state-society complexes and transnational class formation, and (2

mekanisme resiprositas atau prinsip timbal balik¹⁰. Mekanisme ini diperkenalkan secara intensif dalam system politik internasional melalui kebijakan Marshall Plan, yang kemudian melahirkan tata kelola ekonomi internasional dalam World Bank, IMF, UNDP. Dan di tingkat regional ¹¹ melahirkan sejumlah mekanisme tata kelola ekonomi seperti MEE yang kemudian menjadi ME ¹², ASEAN dengan AFTA ¹³, masyarakat Amerika Utara dengan NAFTA ¹⁴, masyarakat Asia Pasifik dengan APEC ¹⁵.

Ketiga, pendekatan kognitivism. Pendekatan ini mengasumsikan bahwa relasi system internasional dikelola oleh system pengetahuan. Perilaku actor dalam hubungan internasional ditentukan oleh seberapa jauh pengetahuan mampu membangun nilai. Nilailah yang kemudian akan membentuk cara berfikir dan bertindak dari actor. Sangat berbeda dengan pendekatan realis yang menyatakan variable penting dari perilaku actor adalah relasi kuasa, maupun pendekatan neo-liberal yang menyatakan variable penting dari perilaku adalah kemanfaatan dari relasi.

Tata kelola yang mengimplementasikan pendekatan kognitivism adalah tata kelola lingkungan, atau yang kemudian dikenal dengan protocol Kyoto ¹⁶. Regime protocol Kyoto membangun kepatuhan negara dalam issue lingkungan terkait dengan pengetahuan yang

10 Michael J Hogan, 'The Moral Politics of Foreign Aid', *Review of International Studies American Aid in Action*, 29 (2018), 229–47 <<https://doi.org/10.1017/S0260210503000147>>.

11 Kato Kimbugwe and others, 'Regional Integration Theory', in *Economic Development Through Regional Trade*, 2012, pp. 76–98 <https://doi.org/10.1057/9780230369924_4>.

12 J R Campbell, 'Globalization, Regionalization and Business: Conflict, Convergence and Influence', *International Affairs*, 85 (2009), 412–13.

13 Alistair D B Cook, 'Southeast Asian Perspectives on Un Peacekeeping', 18 January (2014), 154–74 <<https://doi.org/10.1163/18754112-1804003>>.

14 Francesco Duina, 'Varieties of Regional Integration: The EU, NAFTA and Mercosur', *Journal of European Integration*, 28.3 (2006), 247–75 <<https://doi.org/10.1080/07036330600744456>>.

15 Finn Laursen, 'Institutional Requirements for Regional Economic Integration : A Comparative Perspective on the EU and NAFTA', *Forum American Bar Association*, 2005, 1.

16 Joanna Depledge, *The Organization of Global Negotiations: Constructing the Climate Change Regime, The Organization of Global Negotiations: Constructing the Climate Change Regime*, 2013 <<https://doi.org/10.4324/9781849773171>>.

sistematis pada issue pemanasan global. Kepatuhan ini terbangun dari simulasi logis dan empiric dari pengetahuan tentang fase-fase terjadi pemanasan global, yang disebabkan oleh bocornya Ozon (ozone templatation) sebagai akibat berkurangnya jumlah oksigen di udara, dan pada sisi lain semakin tinggi kandungan karbon di udara.

Pemanasan global akan menjadi picu terhadap mencairnya sejumlah lapisan es di kutub utara, dan fenomena ini mengingatkan kepada sejarah ilmu pengetahuan yang menjelaskan bagaimana dampaknya mencairnya lapisan es di kutub utara terhadap pembentukan kontinen baru di Asia terkait sejumlah kontinen yang kemudian tenggelam. Sejumlah negara besar seperti Rusia, China, yang notabene adalah actor yang sangat kuat dalam pendekatan realis, justru menjadi negara yang ikut meratifikasi protocol Kyoto¹⁷. Kedua negara ini mempercayai bahwa simulasi pengetahuan terkait siklus pemanasan global adalah sebagai kebenaran yang factual, dan mau tidak mau harus diikuti tanpa syarat.

Ontologi Sistem Internasional Dalam Islam?

Tulisan ini beranjak dari studi Holsti, sebagai scholar terkemuka dalam mengklasifikasi system internasional, di mana tidak memasukan tata kelola Islam dalam system internasional. Bahkan fenomena hadir sejumlah imperium Islam di era Khulafaur Rasyidin, Umayyah, Abbasiyah, di era klasik dan menenah dan Turki Utsmani di era modern ¹⁸, tidak cukup membuat Holsti memasukan kluster system internasional dalam Islam¹⁹. Jika merujuk kepada longivity atau seberapa lama kekuasaan Islam tersebut eksis, yang jika dihitung secara kontinum dari abad ke 8 M sampai abad 18 M, yang bermakna 10 abad ternyata tidak cukup memberikan

17 Depledge.

18 Antony Black, 'The History of Islamic Political Thought. Second Edition', *Edinburgh University Press*, 2011, 141-45.

19 Holsti.

pandangan bahwa Islam memiliki tata kelola yang khas.

Tulisan dan narasi tentang eksisnya system internasional Islam yang dituliskan oleh Marcopolo, seorang penjelajah Eropa juga tidak cukup membuka mata kalangan penstudi system internasional²⁰ bahwa Islam memiliki khasanah tentang system internasional²¹. Bahkan tulisan Ibnu Batutah yang juga melakukan penulisan secara sistematis perjalanan muhibah ke sejumlah wilayah dunia islam di abad pertengahan juga tidak cukup menyakinkan sejumlah penstudi barat untuk mengakui bahwa islam memiliki gagasan tentang system internasional²².

Para imam mazhab sudah melakukan studi tentang system internasional berlandaskan kepada praktik dan tata kelola dalam Islam. Tulisan dari Madjid Khudhori, merangkup dengan cukup apik tentang praktik politik masyarakat Islam di era klasik yang dilukiskan oleh para imam mazhab dalam kajian khusus tentang perang dan damai²³. Demikian pula ulasan secara detil dari Bassam Tibi tentang narasi perang dan damai dalam Islam²⁴.

Semua kajian system internasional dalam kajian hubungan internasional berbincang tentang diskursus perang dan damai. Pendekatan realis berbincang tentang perang sebagai kulminasi dari power relationship. Gagasan perang akan melahirkan actor yang paling kompetitif, di mana akan mendapatkan otoritas untuk menciptakan perdamaian. Demikian pula dengan gagasan neo-liberal bahwa interaksi antar actor secara fungsional akan mampu membangun perdamaian, namun jika interaksi tersebut

20 Benjamin B. Olshin, 'The Description of the World: Marco Polo', *Terrae Incognitae*, 50.2 (2018), 182–83 <<https://doi.org/10.1080/00822884.2018.1498646>>.

21 Hugh Murray, *Travel of Marco Polo: Greatly Amended and Enlarged* (Edinburgh: Oliver & Boyd, 1844).

22 Muhammad Bin Abdullah Bin Bathuthah, *Rihlah Ibnu Bathuthah: Memoar Perjalanan Keliling Dunia Di Abad Pertengahan (Terjemahan)* (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2009).

23 N. J. Coulson, *War and Peace in the Law of Islam, International Affairs* (Baltimore: The Lawbook Exchange, Ltd., 1956), xxxii <<https://doi.org/10.2307/2608217>>.

24 Bassam Tibi, 'War and Peace in Islam', in *The Use of Force in International Law*, 2018, pp. 47–64 <<https://doi.org/10.4324/9781315084992-3>>.

disfungsional, tidak mampu memberikan manfaat, benefit, maka pragmatism tidak akan berkembang. Yang tumbuh dan berkembang adalah absolutism, di mana pada akhirnya akan menimbulkan realitas perang.

Muhammad Abu Zahrah, seorang filsuf modern Mesir mencoba membangun system internasional dalam Islam melalui bangunan relasional antar manusia, atau yang dikenal dengan istilah muamallah, dalam bukunya yang berjudul *al-'alaqah ad-daulah fi al-islam*²⁵. Muammallah dalam pemikiran Islam memiliki kaidah baku, bahwa semua yang terkait dengab muamallah hukum asal adalah boleh sampai ada larangan tentanngnya. Dari kaidah ini tercermin bahwa ijthihad para ulama klasik dalam membangun system internasional sebagai bagian proses intelektual untuk memahami pesan atau norma keagamaan untuk menjelaskan realitas social. Produk gagasan yang dihasilkan bukanlah sekedar pengalaman terstruktur yang kemudian diformulasikan menjadi norma, sebagaimana pendekatan realisme realismdengan interaksi power yang kemudian dijadikan norma, interaksi kebermanfaatn yang kemudian diformulasikan menjadi norma sebagaimana dalam pendekatan neo-liberal, maupun interaksi pengetahuan simulative yang kemudian diformulasikan menjadi norma.

Islam memiliki metodologi proses penyusunan pengetahuan untuk kemudian menjadi keputusan yang mengikat, sebagaimana yang disusun oleh Imam Syaf'i.²⁶ Muhammad abu Zahrah kemudian menformulasikan prinsip-pronsip muamallah di dalam al-quran dan hadist ke dalam 10 norma dasar muamallah sebagai pilar utama bangunan muamlallah agar interaksi muamallah tersebut mampu menghasilkan maslakahat dan mengurangi potensi timbulnya

25 Muhammad Abu Zahrah, *Hubungan Internasional Dalam Islam (Terjemahan Dari Al'alaqatul Dauliyatu Fil Islam)* (Jakarta: Bulan Bintang, 1973).

26 Joseph E. Lowry, 'Early Islamic Legal Theory: The Risāla of Muhammad Ibn Idrīs Al-Shāfi'ī', *Studies in Islamic Law and Society*, 30 (2007), 1–453.

mafsadat.²⁷

a. **Kehormatan Manusia (Karamah Insaniyah)**

Nalar dasar dalam melakukan hubungan kemanusiaan harus senantiasa didasari prinsip untuk menghormati harkat dan martabat manusia. Bangunan system internasional yang dibangun bukan untuk membangun hegemonic, bukan untuk mendapatkan keuntungan sebanyak-banyak, dan bukan pula didorong oleh pengalaman maupun simulasi. Proses berinteraksi dalam system internasional untuk memberikan pemuliaan kepada actor dalam system internasional. Apakah memuliakan actor negara dalam bentuk menghormati prinsip-prinsip kedaulatan, tidak melakukan intervensi, ataupun memuliakan actor non negara dalam bentuk memberikan perlindungan dan kehormatannya dengan tidak memandang dari mana seseorang berasal. Individu yang melakukan migrasi atas alasan apapun harus mendapatkan jaminan untuk dimuliakan. Kebijakan terhadap para imigran harus dengan narasi *citizenship migration*²⁸, yakni mengasumsikan individu migran (diaspora) mendapatkan pelayanan sebagaimana warga negaranya. Ayat ini memberikan landasan yang sangat substantive, bahwa penghormatan kepada manusia sesungguhnya sebagai manifestasi penghormatan dan ibadah kepada Allah Seperti yang tercermin dalam surat al-Isra': 70

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ
وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴿٧٠﴾

27 Zahrah.

28 Adrian Favell and James Hampshire, 'Islam, Migration and Integration: The Age of Securitization (Migration, Minorities and Citizenship)'.

Merujuk tafsir Jalalain, (Dan sesungguhnya telah Kami muliakan) Kami utamakan (anak-anak Adam) dengan pengetahuan, akal, bentuk yang paling baik, setelah wafat jenasahnya dianggap suci dan lain sebagainya (dan Kami angkut mereka di daratan) dengan menaiki kendaraan (dan di lautan) dengan menaiki perahu-perahu (dan Kami beri mereka rezeki dari yang baik-baik dan Kami lebihkan mereka atas kebanyakan makhluk yang telah Kami ciptakan) seperti hewan-hewan ternak dan hewan-hewan liar (dengan kelebihan yang sempurna.) Lafal man di sini bermakna maa; atau makna yang dimaksudnya menurut bab yang berlaku padanya. Maksudnya menyangkut juga para malaikat; sedangkan makna yang dimaksud adalah pengutamaan jenisnya, dan tidak mesti semua individu manusia itu lebih utama dari malaikat karena mereka lebih utama daripada manusia yang selain para nabi.”70.

b. Manusia Sebagai Umat Yang Satu (Ummatan Wahida)

Sistem internasional yang dibangun merupakan bangunan holistic yang mampu mengharmonisasi sub-sub system dalam pencapaian tujuan. Relasi sub system tidak dibenarkan dalam narasi hegemonic dengan alasan apapun sebagaimana yang dikembangkan oleh realism. Relasi sub system juga tidak semata-mata dibangun karena alasan kebermanfaatannya semata, jika sudah tidak produktif maka sub system (aktor hubungan internasional) kemudian disingkirkan. Hubungan antar aktor bukanlah sebagai cara untuk memperlebar perselisihan, namun justru mencari ruang, argument bagi terbangun system kemanusiaan. Manusia sebagai khalifatullah tidaklah akan dapat membangun kemakmuran di bumi, manakala hanya mengandalkan unilateralisme, namun justru akan mudah

tercapai dengan mengandalkan universalisme.²⁹ Seperti yang tercermin dalam surat al-Baqarah 213;

كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ
مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا
اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ
فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي
مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿٢١٣﴾

Merujuk tafsir Jalalain, (Adalah manusia itu umat yang satu) yang bersatu dalam keimanan lalu mereka bertikai paham sehingga sebagian mereka beriman dan sebagian lainnya kafir (Maka Allah pun mengutus para nabi) kepada mereka (membawa berita gembira) bahwa orang yang beriman akan masuk surga (dan peringatan) bahwa orang-orang kafir akan masuk neraka, (dan menurunkan bersama mereka Kitab), dengan arti kitab-kitab (dengan benar) berkaitan dengan 'menurunkan' (agar ia memberi keputusan dengan kitab itu (di antara manusia tentang perkara yang mereka perselisihkan) mengenai agama (Dan tidaklah berselisih tentangnya) mengenai agama itu (kecuali orang-orang yang diberi Kitab), maka berimanlah sebagian dan kafir sebagian (setelah datang kepada mereka keterangan-keterangan yang nyata) yang membuktikan ketauhidan. 'Min' berkaitan dengan 'ikhtalafa', dan bersama kalimat yang sesudahnya, ia didahulukan dari istitsna' dalam makna (karena kedengkian) dari orang-orang kafir (sesama mereka. Maka Allah menunjuki orang-orang yang beriman

29 Abdullahi Abubakar Lamido, 'Maqasid Al-Shari ' Ah as a Framework for Economic Development Theorization', 2016, 27-49.

mengenai yang mereka perselisihkan itu kepada) sebagai penjelasan (kebenaran dengan izin-Nya) artinya kehendak-Nya. (Dan Allah menunjuki siapa yang disukai-Nya), artinya untuk ditunjuki (ke jalan yang lurus) atau jalan yang benar.”

c. Kerjasama Kemanusiaan (Ta'awun Insani)

Membangun system internasional merupakan aktivitas untuk memobilisasi potensi dari sub system system untuk dipertukarkan satu sama lain, dan proses pertukaran sumber daya tersebut harus dijalankan dengan etika bekerja sama yang egaliter dan inklusif. Kerjasama untuk tujuan hegemonic justru tidak membangun system, kerjasama semata-mata karena mengejar keuntungan juga bukan membangun system. Kerjasama karena simulasi hipotesis pengetahuan juga akan menimbulkan keraguan karena merasa mendapatkan dampak yang kecil. Sebagaimana halnya dalam kasus Protocol Kyoto, Amerika Serikat sebagai negara penghasil Karbon tidak bersedia meratifikasi terkait dengan simulasi pengetahuan bahwa posisi geografis dan topografis yang jauh dari kutub utara menunjukkan Amerika Serikat tidak akan tenggelam manakala es di kutub utara mencair.³⁰ Islam memiliki nalar yang inklusif sekaligus visioner bagi kemanusiaan. Nalar ini sedemikian rupa diungkapkan dalam surat al-Maidah ayat ke 2:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحِلُّوا سَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ
وَلَا الْقَلَائِدَ وَلَا أَمِينَ الْبَيْتِ الْحَرَامِ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنْ رَبِّهِمْ وَرِضْوَانًا
وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ
الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا

30 Henrik Selin and Stacy D Vandever, 'Review of Policy Research 295 Viewpoints and Perspectives', 28.3 (2011), 295-304.

عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴿٢٤٠﴾

“(Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu melanggar syiar-syiar Allah) jamak sya`iiratun; artinya upacara-upacara agama-Nya. Melanggar yaitu dengan berburu di waktu ihram (dan jangan pula melanggar bulan haram) dengan melakukan peperangan padanya (dan jangan mengganggu binatang-binatang hadya) yakni hewan yang dihadiahkan buat tanah suci (serta binatang-binatang berkalung) jamak dari qilaadatun; artinya binatang yang diberi kalung dengan kayu-kayuan yang terdapat di tanah suci sebagai tanda agar ia aman, maka janganlah ada yang mengganggu baik hewan-hewan itu sendiri maupun para pemiliknya (jangan pula) kamu halalkan atau kamu ganggu (orang-orang yang berkunjung) atau menuju (Baitulharam) dengan memerangi mereka (sedangkan mereka mencari karunia) artinya rezeki (dari Tuhan mereka) dengan berniaga (dan keridaan) daripada-Nya di samping berkunjung ke Baitullah tidak seperti pengertian mereka yang salah itu. Ayat ini dimansukh oleh ayat Bara`ah. (Dan apabila kamu telah selesai) dari ihram (maka perintahkan berburu) perintah di sini berarti ibahah atau memperbolehkan (dan sekali-kali janganlah kamu terdorong oleh kebencian) dibaca syana-aanu atau syan-aanu berarti kebencian atau kemarahan (kepada suatu kaum disebabkan mereka telah menghalangi kamu dari Masjidilharam untuk berbuat aniaya) kepada mereka dengan pembunuhan dan sebagainya. (Bertolong-tolonglah kamu dalam kebaikan) dalam mengerjakan yang dititahkan (dan ketakwaan) dengan meninggalkan apa-apa yang dilarang (dan janganlah kamu bertolong-tolongan) pada ta`aawanu dibuang salah satu di antara dua ta`pada asalnya (dalam berbuat dosa) atau maksiat (dan pelanggaran) artinya melampaui batas-

batas ajaran Allah. (Dan bertakwalah kamu kepada Allah) takutlah kamu kepada azab siksa-Nya dengan menaati-Nya (sesungguhnya Allah amat berat siksa-Nya) bagi orang yang menentang-Nya.”

d. Tasamuh

System internsional yang dipersepsikan dalam situasi anarkhistik membenarkan pandangan realis bahwa untuk membangun tertib internasional diperlukan adanya actor yang hegemonistic. Demikian system internsional yang berlandaskan proses kompetisi yang ketat demi bangunan daya tahan dan eksistensi, system internasional harus dikembangkan dengan nalar pragmatic. Nalar system realis dan neo-liberal menjadi sangat permisif terhadap proses pencapaian tujuannya. Tindakan actor internsional menjadi sebuah aktivitas yang sah, meskipun harus menabrak otorits dan kedaulatan actor yang lain.

Islam sangatlah ramah dengan prinsip non-intervensi, namun dalam batas tertentu penerimaan terhadap nalar non-intervensi tidak harus bermakna kepada penerimaan prinsip permisivisme secara absolut. Norm hegemonic dalam batas tertentu dapat diterima sebagai mekanisme antara, sebagaimana halnya dalam konteks ‘maula’ dalam sejarah awal Islam, namun konsep ini hanyalah nalar sementara³¹. Pragmatisme dalam konteks bekerja sama dan bekerja keras untuk mencapai tujuan adalah sah dalam Islam, namun jika proses bekerja keras dan bekerja sama justru menimbulkan disparitas dan keterpisahan social (segregrasi), menumpuk-numpuk harta dan tidak mempedulikan kelompok di luar

31 Said Ramadhan al-Buty, *Sirah Nabawiyah Jilid 2 (Terjemahan)* (Jakarta: Gema Insani Press, 1995).

kelompoknya, akan menjadi masalah yang besar³². Dalam Islam sudah teramat jelas mana hubungan yang dilandasi itikad baik yang harus dijaga, mana hubungan yang dilandasi itikad buruk yang harus segera diakhiri. Sebagaimana yang tercermin dalam surat al-Baqarah 256.

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ
وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ
عَلِيمٌ ﴿٢٥٦﴾

“(Tidak ada paksaan dalam agama), maksudnya untuk memasukinya. (Sesungguhnya telah nyata jalan yang benar dari jalan yang salah), artinya telah jelas dengan adanya bukti-bukti dan keterangan-keterangan yang kuat bahwa keimanan itu berarti kebenaran dan kekafiran itu adalah kesesatan. Ayat ini turun mengenai seorang Ansar yang mempunyai anak-anak yang hendak dipaksakan masuk Islam. (Maka barang siapa yang ingkar kepada tagut), maksudnya setan atau berhala, dipakai untuk tunggal dan jamak (dan dia beriman kepada Allah, maka sesungguhnya ia telah berpegang kepada simpul tali yang teguh kuat) ikatan tali yang kokoh (yang tidak akan putus-putus dan Allah Maha Mendengar) akan segala ucapan (Maha Mengetahui) segala perbuatan.”

e. Kemerdekaan (Hurriyah)

Sistem internasional dalam bangunan pendekatan realis maupun neo-liberal mempersepsikan kemerdekaan dalam konteks kedaulatan negara. Demikian pula dalam bangunan pendekatan kognitivisme, bahwa kemerdekaan adalah norma

32 Said Ramadhan al-Buty.

dari kedaulatan itu sendiri. Namun dalam realitas hubungan internasional, ekspresi kedaulatan dan kemerdekaan actor menjadi sangat artikulatif dan hegemonic, bahkan sampai menggerus kedaulatan negara lain. Dalam issue ekonomi sangat kentara sekali narasi kolonialisme baru melalui kebijakan luar negeri yang berbasis *foreign aid*. Kebijakan ini menjadi pintu masuk sejumlah negara besar untuk mempengaruhi kemerdekaan berfikir dan bertindak negara lain³³.

Islam sangatlah mengedepankan nalar independensi. Ketika actor hubungan internasional melakukan hubungan maka hendaklah dilandasi dengan ikhtiar untuk meningkatkan derajat kemerdekaannya, bukan semakin tergerus ataupun menggerus kemerdekaan pihak lain.³⁴ Islam sangat menolak prinsip hubungan internasional yang dilandasi dengan nalar kolonialistik. Sebagaimana tercermin dalam pandangan al-quran dalam surat Yunus :99

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ
حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ ﴿٩٩﴾

Merujuk tafsir Jalalain, Dan jika Rabbmu menghendaki tentulah beriman semua orang yang di muka bumi seluruhnya. Maka apakah kamu hendak memaksa manusia) terhadap apa yang Allah tidak kehendaki mereka untuk melakukannya (supaya mereka menjadi orang-orang yang beriman semuanya?) tentu saja tidak.”

33 Alberto Alesina and David Dollar, 'Who Gives Foreign Aid to Whom and Why?', 63.March (2000), 33–63.

34 Mohd Afandi Salleh, 'Maqasid Al-Shariah as a Parameter in International Treaty', 84.Iconeg 2016 (2017), 170–75.

f. **Budi Baik (Fadhilah)**

Dalam menata proses hubungan, Islam sangat mengedepankan prinsip untuk memberikan sesuatu, bukan justru mendapatkan sesuatu. Politik memberi tidaklah harus dilandasi untuk mendapatkan sesuatu yang lebih banyak dari fihak lain sehingga prinsip fadhilah sangat berbeda dengan nalar pragmatisme yang selama ini mewarnai hubungan internasional. Gagasan islam menjadi kritik yang sangat keras terhadap praktis pragmatism dalam politik luar negeri yang terlalu berorientasi kepada *nationalistic foreign policy*, bukan menjadi *universalism foreign policy*, sebagaimana juga menjadi gagasan penting dari Alex Mintz dalam menformulasikan politik luar negeri masa kini³⁵. Landasan konsep fadhilah ini tercermin dalam surat ar-Rahman ayat 60.

هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ ﴿٦٠﴾

Merujuk tafsir Jalalain, (Tidak ada) tiada (balasan kebaikan) atau ketaatan (kecuali kebaikan pula) atau kenikmatan.”

Nalar untuk memberikan terbaik secara alamiah akan senantiasa menghasilkan kebaikan pula. Sehingga prinsip memberi merupakan sebuah keniscayaan guna mendapatkan kebaikan kemanusiaan. Memberikan sesuatu kepada fihak lain tidaklah harus semakna dengan menundukkan fihak lain. Artinya Fadhilah tidaklah mengharuskan terjadinya politik kapitulasi (penundukan).

g. **Keadilan ('Adalah)**

Islam sangat menghormati prinsip keadilan dalam melakukan interaksi dengan fihak lain. Keadilan tidak hanya dalam dimensi kuantitatif semata, namun juga dalam dimensi

35 Alex Mintz, *Understanding Foreign Policy* (New York: Routledge, 2013).

kualitatif. Keadilan tidak hanya sekedar ditentukan oleh mekanisme hukum politik kekuatan dan pasar, namun keadilan yang dipenuhi dengan tradisi universalisme kebenaran.

Tradisi hubungan internasional selama ini lebih diwarnai dengan keadilan yang ditentukan oleh mekanisme pasar politik, budaya dan ekonomi. Warna keadilan menjadi warna tunggal, monolit, dan sangat berwatak local atau dikenal dengan istilah *traditional justice*.³⁶ Islam sangat mengedepankan keadilan yang berwatak universal, professional dan egaliter. Sebagaimana yang terabadikan dalam surat al-Maidah ayat ke 8

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ
شَنَاَنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ
خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴿٨﴾

Merujuk tafsir Jalalain, “(Hai orang-orang yang beriman, hendaklah kamu selalu berdiri karena Allah) menegakkan kebenaran-kebenaran-Nya (menjadi saksi dengan adil) (dan janganlah kamu terdorong oleh kebencian kepada sesuatu kaum) yakni kepada orang-orang kafir (untuk berlaku tidak adil) hingga kamu menganiaya mereka karena permusuhan mereka itu. (Berlaku adillah kamu) baik terhadap lawan maupun terhadap kawan (karena hal itu) artinya keadilan itu (lebih dekat kepada ketakwaan. Dan bertakwalah kepada Allah, sesungguhnya Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan) sehingga kamu akan menerima pembalasan daripadanya.”

36 Michael Pugh, ‘Corporate Peace: Crisis in Economic Peacebuilding’, in *Peacebuilding in Crisis : Rethinking Paradigms and Practices of Transnational Cooperation*, 2015, p. 264 <<https://books.google.co.uk/books?id=PkF-CwAAQBAJ&pg=PT235&lpg=PT235&dq=%22Corporate+Peace%22+michael+pugh&source=bl&ots=-V8uXHxaWM&sig=gISIn6WLFsR6BxJRViL-w1E-Eal&hl=en&sa=X&ved=0ahUKEwjow5uVpP3YAhUG1hQKHZt8DjgQ6AEISDAK#v=onepage&q=%22CorporatePeace%22m>>.

h. Perlakuan Yang Sama (Mu'amallah Bil Misli)

Hubungan internasional dalam Islam hendak membangun nalar pergaulan dengan prinsip non-diskriminasi, sebuah nalar yang menempatkan masing-masing actor untuk berdiri secara sama dan mendapatkan perlakuan secara egaliter. Nalar hubungan internasional yang berwatak realism telah membentuk stratifikasi secara terpisah-pisah, dan mengeskploatasi satu sama lain, justru bertentangan dengan nalar non-diskriminasi. Selama ini Negara-negara besar mengembangkan asumsi bahwa kemampuan melakukan monopoli terhadap sumber-sumber kekuatan merupakan sarana paling efektif untuk menciptakan kesejahteraan. Islam justru menawarkan nalar bahwa tradisi monopoli justru telah menggerus efisiensi sebagai akibat dalam semakin lemahnya nalar transparansi dan akuntabilitas, sebagaimana temuan dari Sabine Carey³⁷. Quran mengartikulasikan gagasan tersebut dalam surat Thaha¹¹²

وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَلَا هَضْمًا ﴿١١٢﴾

Merujuk tafsir Jalalain, "(Sesungguhnya Aku) dibaca Innii karena dengan menganggap lafal Nudiya bermakna Qiila. Dan bila dibaca Anii maka diperkirakan adanya huruf Ba sebelumnya (inilah) lafal Anaa di sini berfungsi mentaukidkan makna yang terkandung di dalam Ya Mutakallim (Rabbmu, maka tanggalkanlah kedua terompahmu; sesungguhnya kamu berada di lembah yang suci) lembah yang disucikan, atau lembah yang diberkati (Thuwa) menjadi Badal atau 'Athaf Bayan. Kalau dibaca Thuwan maka dianggap sebagai nama tempat saja dan jika dibaca Thuwa dalam bentuk lafal yang

37 Sabine C Carey, Neil J Mitchell, and Will Lowe, 'States, the Security Sector, and the Monopoly of Violence: A New Database on pro-Government Militias', 2012 <<https://doi.org/10.1177/0022343312464881>>.

Muannats, maka dianggap sebagai nama daerah dan 'Alamiyah, sehingga tidak menerima harakat Tanwin."

i. Memenuhi Janji (Wafa'bil'Ahdi)

Mekanisme hubungan internasional juga harus dilandasi prinsip untuk membangun perikatan secara bertanggung jawab. Adalah sebuah keburukan manakala perikatan hanyalah seonggok kertas yang tidak memiliki makna. Setiap actor hubungan internasional harus secara konsekuen menerima prinsip untuk mengembangkan *compliance moral* bagi terbangun kesejahteraan bersama. Nalar untuk taat peraturan merupakan fondasi yang sangat penting dalam membangun system internasional.³⁸

Islam telah menata prinsip untuk menepati janji dalam ungkapan yang sangat lugas, seperti yang tercermin dalam surat al-Maidah ayat 1.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتَىٰ عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ ﴿١﴾

Merujuk tafsir Jalalain, "(Hai orang-orang yang beriman, penuhilah olehmu perjanjian itu) baik perjanjian yang terpatri di antara kamu dengan Allah maupun dengan sesama manusia. (Dihalalkan bagi kamu binatang ternak) artinya halal memakan unta, sapi dan kambing setelah hewan itu disembelih (kecuali apa yang dibacakan padamu) tentang pengharamannya dalam ayat, Hurrimat `alaikumul maitatu... Istitsna` atau pengecualian di sini munqathi` atau terputus tetapi dapat pula muttashil, misalnya yang diharamkan karena mati dan sebagainya (tanpa menghalalkan berburu ketika kamu mengerjakan haji) atau berihram; ghaira dijadikan manshub karena menjadi hal bagi

38 Andrew T Guzman, 'The Design of International Agreements', *European Journal of International Law*, 16.4 (2005), 579-612 <<https://doi.org/10.1093/ejil/chi134>>.

dhamir yang terdapat pada lakum. (Sesungguhnya Allah menetapkan hukum menurut yang dikehendaki-Nya) baik menghalalkan maupun mengharamkannya tanpa seorang pun yang dapat menghalangi-Nya.”

j. Kasih Sayang (Mawaddah) dan Pencegahan Kerusakan

Pilar penting untuk menjaga keberlangsungan system internasional adalah membangun kehangatan antar actor. Hubungan yang emosional, bukan semata hubungan yang pramatis. Juga bukan hubungan yang hegemonic. Dan puncak dari hubungan internasional dalam pandangan islam adalah terbangun keluarga dunia yang dipenuhi dengan emosi kasih sayang. Jika nalar dari hubungan internasional diawali dengan nalar menghormati harkat dan martabat kemanusiaan, maka di penghujung prinsipnya diakhiri dengan nalar untuk senantiasa mencegah terjadinya kerusakan³⁹. Seperti yang tercermin dalam surat al-Mumtahanah ayat 8

لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴿٨﴾

Merujuk tafsir Jalalain, (Allah tiada melarang kalian terhadap orang-orang yang tidak memerangi kalian) dari kalangan orang-orang kafir (karena agama dan tidak mengusir kalian dari negeri kalian untuk berbuat baik kepada mereka) lafal an tabarruuhum menjadi badal isyimal dari lafal alladziina (dan berlaku adil) yaitu melakukan peradilan (terhadap mereka) dengan secara adil. Ayat ini diturunkan sebelum ada perintah untuk berjihad melawan mereka. (Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang adil) yang berlaku adil.”

39 Michaele Browers, ‘Modern Islamic Political Thought’, in *Handbook of Political Theory*, 2012, pp. 367–79 <<https://doi.org/10.4135/9781848608139.n27>>.

References

- Alesina, Alberto, and David Dollar, 'Who Gives Foreign Aid to Whom and Why?', 63 (2000), 33–63
- Bathuthah, Muhammad Bin Abdullah Bin, *Rihlah Ibnu Bathuthah: Memoar Perjalanan Keliling Dunia Di Abad Pertengahan (Terjemahan)* (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2009)
- Black, Antony, 'The History of Islamic Political Thought. Second Edition', *Edinburgh University Press*, 2011, 141–45
- Browers, Michaelle, 'Modern Islamic Political Thought', in *Handbook of Political Theory*, 2012, pp. 367–79 <<https://doi.org/10.4135/9781848608139.n27>>
- Campbell, J R, 'Globalization, Regionalization and Business: Conflict, Convergence and Influence', *International Affairs*, 85 (2009), 412–13
- Carey, Sabine C, Neil J Mitchell, and Will Lowe, 'States, the Security Sector, and the Monopoly of Violence: A New Database on pro-Government Militias', 2012 <<https://doi.org/10.1177/0022343312464881>>
- Cook, Alistair DB, 'Southeast Asian Perspectives on Un Peacekeeping', 18 (2014), 154–74 <<https://doi.org/10.1163/18754112-1804003>>
- Cosma Sorinel, 'Immanuel Wallerstein'S World System Theory', *Annals of the University of Oradea: Economic Science*, 1 (2010), 220–24
- Coulombis, Theodore A, and James H Wolfe, *Introduction to International Relations. Power and Justice.* (Pearsons, 1978)
- Coulson, N. J., *War and Peace in the Law of Islam, International Affairs* (Baltimore: The Lawbook Exchange, Ltd., 1956), xxxii <<https://>

doi.org/10.2307/2608217>

Depledge, Joanna, *The Organization of Global Negotiations: Constructing the Climate Change Regime, The Organization of Global Negotiations: Constructing the Climate Change Regime*, 2013 <<https://doi.org/10.4324/9781849773171>>

Duina, Francesco, 'Varieties of Regional Integration: The EU, NAFTA and Mercosur', *Journal of European Integration*, 28 (2006), 247–75 <<https://doi.org/10.1080/07036330600744456>>

Favell, Adrian, and James Hampshire, 'Islam, Migration and Integration: The Age of Securitization (Migration, Minorities and Citizenship)'

Guzman, Andrew T, 'The Design of International Agreements', *European Journal of International Law*, 16 (2005), 579–612 <<https://doi.org/10.1093/ejil/chi134>>

Haas, Ernst Bernard, *The Obsolescence of Regional Integration Theory* (Berkeley: University California, 1975)

Hogan, Michael J, 'The Moral Politics of Foreign Aid', *Review of International Studies American Aid in Action*, 29 (2018), 229–47 <<https://doi.org/10.1017/S0260210503000147>>

Holsti, K. J., *International Politics: A Framework for Analysis* (Englewood Cliff: Prentice-Hall, 1967)

Hubbard, Jesse, 'Hegemonic Stability Theory : An Empirical Analysis', *Source: Review of International Studies*, 15 (2010), 183–98

Kimbugwe, Kato, Nicholas Perdikis, May T. Yeung, William A. Kerr, Kato Kimbugwe, Nicholas Perdikis, and others, 'Regional Integration Theory', in *Economic Development Through Regional Trade*, 2012, pp. 76–98 <https://doi.org/10.1057/9780230369924_4>

- Lamido, Abdullahi Abubakar, 'Maqasid Al-Shari' Ah as a Framework for Economic Development Theorization', 2016, 27–49
- Laursen, Finn, 'Institutional Requirements for Regional Economic Integration : A Comparative Perspective on the EU and NAFTA', *Forum American Bar Association*, 2005, 1
- Lowry, Joseph E., 'Early Islamic Legal Theory: The Risāla of Muhammad Ibn Idrīs Al-Shāfi'ī', *Studies in Islamic Law and Society*, 30 (2007), 1–453
- McNamara, Kathleen R., ' Social Theory of International Politics . Alexander Wendt ', *The Journal of Politics*, 63 (2016), 997–99 <<https://doi.org/10.1086/jop.63.3.2691745>>
- Mintz, Alex, *Understanding Foreign Policy* (New York: Routledge, 2013)
- Murray, Hugh, *Travel of Marco Polo: Greatly Amended and Enlarged* (Edinburgh: Oliver & Boyd, 1844)
- Olshin, Benjamin B., 'The Description of the World: Marco Polo', *Terrae Incognitae*, 50 (2018), 182–83 <<https://doi.org/10.1080/00822884.2018.1498646>>
- Parsons, Talcott, 'On Institutions and Social Evolution: Selected Writings', *The Heritage of Sociology*, 1982, p. 356
- Pugh, Michael, 'Corporate Peace: Crisis in Economic Peacebuilding', in *Peacebuilding in Crisis : Rethinking Paradigms and Practices of Transnational Cooperation*, 2015, p. 264 <<https://books.google.co.uk/books?id=PkF-CwAAQBAJ&pg=PT235&lpg=PT235&dq=%22Corporate+Peace%22+michael+pugh&source=bl&ots=-V8uXHxaWM&sig=gISIn6WLFsR6BxJRViL-w1E-EaI&hl=en&sa=X&ved=0ahUKEwjow5uvpP3YAhUG1hQKHZt8DjgQ6AEISDAK#v=onepage&q=%22Corporate Peace%22 m>>

- Rittberger, Hasenclever; Andreas; Mayer; Peter, *Theories of International Regime* (New York: Cambridge University Press, 1997)
- Said Ramadhan al-Buty, *Sirah Nabawiyah Jilid 2 (Terjemahan)* (Jakarta: Gema Insani Press, 1995)
- Salleh, Mohd Afandi, 'Maqasid Al-Shariah as a Parameter in International Treaty', 84 (2017), 170–75
- Selin, Henrik, and Stacy D Vandever, 'Review of Policy Research 295 Viewpoints and Perspectives', 28 (2011), 295–304
- Stephen, Matthew D, 'Rising Powers, Global Capitalism and Liberal Global Governance: A Historical Materialist Account of the BRICs Challenge', *European Journal of International Relations*, 20 (2014), 912–38 <<https://doi.org/10.1177/1354066114523655>>
- Tibi, Bassam, 'War and Peace in Islam', in *The Use of Force in International Law*, 2018, pp. 47–64 <<https://doi.org/10.4324/9781315084992-3>>
- Zahrah, Muhammad Abu, *Hubungan Internasional Dalam Islam (Terjemahan Dari Al'alaqatul Dauliyatu Fil Islam)* (Jakarta: Bulan Bintang, 1973)

BAB 19

KEDOKTERAN GIGI DALAM ISLAM

H.M. Shulchan Ardiansyah
Wustha Farani

Mata Kuliah Terkait	<i>Islamic Revealed Knowledge (IRK)</i>
Tujuan Pembelajaran	<ol style="list-style-type: none">1. Mahasiswa mengetahui kaitan ilmu di kedokteran gigi dengan ayat atau dalil dari Al Quran dan Hadits.2. Implementasi ayat atau dalil dari Al Quran dan Hadits dalam perawatan kedokteran gigi..

Pendahuluan

Ajaran Islam selalu memerintahkan kita agar senantiasa menjaga kesehatan gigi dan mulut. Hal ini tergambar dari hadits Rasulullah Sallallahu ‘Alaihi Wa Sallam yang berbunyi :

لَوْلَا أَنِّي أَشَقُّ عَلَى أُمَّتِي لَأَمَرْتُهُمْ بِالسَّوَاكِ عِنْدَ كُلِّ صَلَاةٍ

“Seandainya tidak memberatkan ummatku, maka akan aku perintahkan kepada mereka untuk bersiwak setiap akan sholat.” (HR. Bukhâri (2/374/887), Muslim (1/220/252) dan Tirmidzi (1/18/22) lihat *Shahihul jami’* No. Hadits 5315). Rasulullah Sallallahu ‘Alaihi Wa Sallam adalah orang yang sangat memperhatikan kebersihan dan kesehatan giginya. Ibadah adalah agama jasmani dan rohani, ibadah tidak akan bisa khusuk apabila gigi kita terasa sakit, begitupula apabila terdapat sisa makanan dan karang gigi. Tidak nikmat bersilatullahim apabila mulut bau akibat gigi berlubang. Kesehatan gigi dan mulut sangat penting diperhatikan karena mulut

merupakan sumber terbesar masuknya bakteri ke dalam tubuh kita. Dengan menjaga kebersihan gigi dan mulut maka kita juga sebenarnya mencegah penyakit masuk ke dalam tubuh kita sehingga kualitas hidup kita semakin meningkat.

Sayangnya kesehatan gigi di Indonesia masih belum menjadi perhatian utama, hal ini tergambar dari data prevalensi karies yang masih tinggi. Banyak sekali akibat buruk dari gigi yang berlubang dan penyakit periodontal, bahkan sampai menyebabkan penyakit sistemik. Apabila jika terlanjur mengalami penyakit di rongga mulut maka segeralah untuk berobat seperti firman Allah dalam hadits riwayat Bukhari :

مَا أَنْزَلَ اللَّهُ دَاءً إِلَّا أَنْزَلَ لَهُ شِفَاءً

“Tidaklah Allah menurunkan penyakit kecuali Dia juga menurunkan penawarnya.” (HR. Bukhari no. 5354)

Penyakit Gigi dan Mulut

Penyakit gigi yang paling sering terjadi pada masyarakat adalah sebagai berikut :

1. Karies gigi

Karies gigi adalah terjadinya proses demineralisasi email yang diakibatkan asam yang dikeluarkan bakteri dalam waktu tertentu sehingga menyebabkan lubang pada gigi. Jika tidak segera ditangani maka akan meyebar semakin luas ke permukaan gigi bahkan sampai bagian tubuh lain seperti jantung. Penanganan karies gigi dapat dilakukan dengan penumpatan/penambalan pada gigi yang berlubang.

2. Karang gigi

Karang gigi dapat terjadi karena akumulasi plak dan sisa makanan yang tidak terbersihkan saat menyikat gigi dan

mengalami mineralisasi sehingga mengeras dan seperti karang. Karang gigi terbentuk dipengaruhi juga oleh waktu, cara sikat gigi, dan keasaman rongga mulut. Akibat yang ditimbulkan dari karang gigi adalah penurunan gusi (resesi gingiva) sampai berakibat goyahnya gigi bahkan sampai terlepas dari gusinya. Penanganan karang gigi yaitu dengan cara scaling atau pembersihan karang gigi.

3. Hilangnya gigi

Sering diakibatkan karena pencabutan gigi yang rusak ataupun karena trauma. Hilangnya gigi dapat mengakibatkan gangguan fungsi pengunyahan, bicara, sendi rahang, dan estetika. Penanganan untuk kasus seperti di atas yaitu dengan membuat gigi tiruan. Juga dipertimbangkan material pembuatan gigi tiruan harus dari material yang tidak bertentangan dengan syariah. Hal ini bertujuan mengembalikan fungsi yang hilang serta mengembalikan estetika atau keindahan sebagaimana HR. Muslim "...Allah itu indah dan menyukai keindahan..."

Thibbun Nabawi

Merupakan metode pengobatan yang dijelaskan oleh Nabi Muhammad Sallallahu 'Alaihi Wa Sallam kepada orang yang sakit tentang apa yang beliau ketahui berdasarkan wahyu. Sumber pengobatan yang digunakan adalah Al Qur'an, Hadits shahih, serta atsar para sahabat yang diriwayatkan melalui jalan yang dapat dipertanggungjawabkan. Pengobatan cara Rasulullah ini berbeda dengan metode pengobatan lainnya karena pengobatan ini berdasar wahyu, *misykat*, dan akal yang sempurna, maka tentunya memiliki derajat keyakinan yang tinggi disamping memiliki nilai keilahan, berbeda dengan metode pengobatan lainnya yang bersumber hanya dari pikiran, dugaan, atau pengalaman semata-mata (Ibnul Qayyim dalam Zaadul Ma'ad).

Para ulama mencatat semua hal yang pernah dicontohkan, dianjurkan dan diamini oleh Rasulullah Sallallahu 'Alaihi Wa Sallam adalah bekam, penggunaan madu, habbatussauda, kurma, juga pembacaan ayat-ayat ruqyah. Namun tidak jarang beberapa orang mulai menggunakan pengobatan *thibbun nabawi* dengan mengharamkan pengobatan modern dengan berbagai argumentasi. Dalam hal ini mari kita coba kembalikan lagi pada hadits nabi di atas yaitu kembalikan segala sesuatu kepada yang ahli sebagaimana dalam riwayat lain Rasulullah Sallallahu 'Alaihi Wa Sallam "Dari Sa'ad mengisahkan, pada suatu hari aku menderita sakit, kemudian Rasulullah Sallallahu 'Alaihi Wa Sallam menjengukku, meletakkan tangannya di antara kedua putingku, sampai-sampai jantungku merasakan sejuknya tangan beliau. Kemudian beliau bersabda : Sesungguhnya engkau menderita penyakit jantung, temuilah Al-Harits bin Khalidah dari Bani Tsaqif, karena sesungguhnya ia adalah seorang tabib. Dan hendaklah ia (Al-Harits bin Khalidah) mengambil tujuh buah kurma ajwah, kemudian ditumbuk beserta biji-bijinya, kemudian meminumkannya dengannya." HR. Abu Dawud. Kita juga selalu ingat perkataan Rasulullah Sallallahu 'Alaihi Wa Sallam soal bahaya kehancuran jika suatu urusan diserahkan kepada yang bukan ahlinya.

Kesimpulan

Kita sebagai muslim yang baik diperintahkan untuk selalu menjaga kesehatan jasmani dan rohani karena Islam adalah agama jasmani dan rohani. Jika salah satu tidak berjalan dengan baik, tentunya kita tidak akan dapat beragama Islam dengan baik pula. Menjaga kesehatan gigi merupakan cara kita menjaga kesehatan jasmani. Tidaklah mungkin kita dapat beribadah dengan tenang dan khushuk jika kita mengalami sakit gigi. Cara untuk menjaga kesehatan gigi adalah dengan menyikat gigi, selain dapat menghilangkan

plak dan bakteri sikat gigi juga sangat dianjurkan oleh Rasulullah Sallallahu 'Alaihi Wa Sallam sebagaimana dalam HR. Bukhari dan Muslim di atas.

Jika seandainya kita sudah terkena penyakit gigi dan mulut seyogyanya kita segera untuk berobat agar tidak menjadi tambah parah sehingga mengganggu ibadah dan kegiatan dalam kehidupan sehari-hari. Pengobatan harus kita lakukan sebagai ikhtiar kita untuk mendapat kesembuhan sesuai firman Allah dalam QS. Ar-Ra'd : 11

لَهُ مُعَقَّبَاتٌ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ ﴿١١﴾

Artinya : “Bagi manusia ada malaikat-malaikat yang selalu mengikutinya bergiliran, di muka dan di belakangnya, mereka menjaganya atas perintah Allah. Sesungguhnya Allah tidak mengubah keadaan sesuatu kaum sehingga mereka mengubah keadaan yang ada pada diri mereka sendiri. Dan apabila Allah menghendaki keburukan terhadap sesuatu kaum, maka tak ada yang dapat menolaknya; dan sekali-kali tak ada pelindung bagi mereka selain Dia” (QS. Ar Ra'd : 11).

Dalam metode pengobatan terdapat berbagai macam salah satunya adalah dengan metode Thibbun Nabawi atau pengobatan yang pernah dicontohkan oleh Rasulullah Sallallahu 'Alaihi Wa Sallam. Bisa dengan madu, habbatussauda, bekam, atau pembacaan ayat-ayat ruqyah. Pengobatan dengan Thibbun Nabawi mungkin bisa diaplikasikan pada penyakit rongga mulut namun tidak semuanya. Contoh misalkan sariawan diberikan madu agar cepat sembuh tetapi tidak dapat dilakukan pada gigi yang sudah berlubang atau karies. Dalam berobat perlu diperhatikan juga kepada siapa kita seharusnya berobat dalam hal ini seharusnya kita berobat ke ahlinya yaitu dokter

gigi seperti tercantum dalam QS. An-Nahl : 43

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٤٣﴾

“Dan Kami tidak mengutus sebelum kamu, kecuali orang-orang lelaki yang Kami beri wahyu kepada mereka; maka bertanyalah kepada orang yang mempunyai pengetahuan jika kalian tidak mengetahui” (QS. AN-Nahl: 43).

Setelah kita melakukan pengobatan maka selanjutnya kita mesti menyerahkan segala sesuatunya kepada Allah atau bertawakal sesuai QS. Al-Maidah: 23

قَالَ رَجُلَانِ مِنَ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمَا ادْخُلُوا عَلَيْهِمُ الْبَابَ فَإِذَا دَخَلْتُمُوهُ فَإِنَّكُمْ غَالِبُونَ وَعَلَى اللَّهِ فَتَوَكَّلُوا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴿٢٣﴾

Artinya : “...dan hanya kepada Allah hendaknya kamu bertawakal, jika kamu benar-benar orang yang beriman” (QS. Al-Maidah: 23)

Referensi

- Nismal, Harfindo, dkk, 2018, *Islam dan Kesehatan Gigi*, Jakarta : Pustaka Al-Kautsar
- Mundziri, 2016, *Mukhtashar Shahih Muslim*, Cetakan Pertama, Jakarta : Ummul Qura, hal: 872.
- Mianoki, A., 2012, *Asy Syaafii Dzat Yang Maha Menyembuhkan*, Artikel muslim.or.id diunduh tanggal 27 September 2019
- Syamhudi, K, 2016, *Bersiwak Ketika Berwudhu dan Berpuasa*, majalah As-Sunnah, Edisi 05/Tahun XX/1437H/2016M, Solo : Yayasan Lajnah Istiqomah

BAB 20

PEMIKIRAN DASAR KESEHATAN MASYARAKAT

Iman Permana

Mata Kuliah Terkait	1. Kesehatan Masyarakat dan Lingkungan dalam Perspektif Islam. 2. Olah Raga dan Hiburan dalam Perspektif Islam.
Tujuan Pembelajaran	<ol style="list-style-type: none">1. Mengetahui konsep kesehatan masyarakat dengan pendekatan Leavell and Clark.2. Mengetahui konsep promosi kesehatan.3. Mengetahui konsep perlindungan spesifik.4. Mengetahui konsep deteksi dini dan pengobatan yang tepat.5. Mengetahui konsep pencegahan kecacatan6. Mengetahui konsep rehabilitasi.7. Mengetahui dasar dalam Islam yang terkait dengan konsep kesehatan masyarakat..

PENDAHULUAN

Maqosid Syariah dan Konteksnya dalam Kesehatan

Perspektif islam dalam kesehatan masyarakat bisa dikaitkan dalam penerapan Maqosid Syariah. Konsep ini menjelaskan tentang bagaimana upaya manusia memahami tujuan (maqoshid) dibalik alasan Allah menerapkan syariat atau hukum-hukumnya (Shidiq, 2009). Maqashid syariah terdiri dari usaha untuk menjaga agama, akal, jiwa, keturunan dan harta; lima prinsip dasar dalam kehidupan umat manusia (Nordin, 2015). Apabila dilihat dari isi yang terkandung dari konsep ini, secara hakikat, penerapan maqoshid Syariah dimaksudkan untuk menjaga kesejahteraan atau kemaslahatan umat manusia, yang dalam pelaksanaannya

bisa dibagi menjadi 2 tahapan besar, yaitu: dengan menjaga dan melanggengkan keberadaanya (berarti dikaitkan dengan sesuatu yang baik), dan mencegah (terkait dengan sesuatu yang tidak baik) (“Maqashid al Syariah: Prinsip Dasar HAM Islam,” 2018).

Terdapat beberapa dalil dalam Al Qur’an yang dapat dijadikan dasar penjelasan kelima konsep dasar tersebut, tetapi dalam kaitan dengan judul tulisan ini, hanya akan dibahas dalil yang menyangkut bidang kesehatan. Dalam hal ini usaha kesehatan masyarakat dikaitkan secara langsung dengan semua usaha untuk menjaga akal, jiwa dan keturunan (Nordin, 2015).

Allah menerangkan dalam QS Ar Ra’du 28 mengenai hubungan mengingat Allah dengan ketenangan hati, merujuk pada konsep maqosid mengenai prinsip menjaga jiwa.

الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ

“Orang-orang yang beriman dan hati mereka menjadi tenteram dengan berzikir (mengingat) Allah. Ingatlah, hanya dengan mengingat Allah hati menjadi tenteram” (Qs. ar-Ra’du: 28).

Dalam hal menjaga keturunan Allah sudah menjelaskan dengan sangat rinci mengenai siapa saja yang tidak boleh dinikahi, seperti dalam surat An Nisa 23

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ
وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ
وَأَخَوَاتُكُم مِّنَ الرَّضَاعَةِ وَأُمَّهَاتُ نِسَائِكُمْ وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي
حُجُورِكُمْ مِّنْ نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ
بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ

“Diharamkan atas kamu (mengawini) ibu-ibumu, anak-anakmu yang perempuan, saudara-saudaramu yang perempuan, saudara-saudara bapakmu yang perempuan, saudara-saudara ibumu yang perempuan, anak perempuan dari saudara-saudaramu yang perempuan, ibu-ibumu yang menyusui kamu, saudara perempuan seper susuan, ibu-ibu istrimu (mertua), anak-anak istrimu yang dalam pemeliharaanmu dari istri yang kamu campuri, tetapi jika kamu belum campur dengan istrimu itu (dan sudah kamu ceraikan), maka tidak berdosa kamu mengawininya, (diharamkan bagimu) istri-istri anak kandungmu (menantu), dan menghimpunkan (dalam perkawinan) dua perempuan bersaudara, kecuali yang telah terjadi pada masa lampau, sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.”

Ayat ini menjadi dasar pentingnya menjaga keturunan melalui pernikahan dalam jalur biologis yang benar, karena pernikahan sedarah yang biasa disebut incest atau *consanguineous* telah dikaitkan dengan timbulnya penyakit bawaan (congenital) (Mosayebi & H, 2007).

Upaya Kesehatan dalam Perubahan Epidemiologi Penyakit

Dengan perubahan epidemiologi penyakit yang lebih mengarah ke penyakit tidak menular yang salah satu penyebabnya adalah perubahan pola hidup manusia, paradigma kesehatan saat ini lebih mengedepankan aspek promotif dan preventif dengan penanganan yang lebih bersifat holistik tidak saja fisik tapi juga psikis dan social. Ini sejalan dengan pesan yang ditebarkan badan kesehatan dunia, WHO, bahwa sehat diartikan bukan hanya ketiadaan sakit yang bersifat biologis, tetapi juga keadaan yang baik dalam hal psikis dan social, yang termaktub dalam *the Constitution of WHO* tahun 1948 (World Health Organization, 1986). Lebih lanjut, usaha promosi kesehatan ini dilakukan mulai dari mempertahankan kehidupan dari mulai kandungan sampai ke liang lahat (Nordin, 2015).

Al Quran telah menekankan pentingnya untuk menjaga kehidupan, bahkan menjaga kehidupan seorang manusia diibaratkan menjaga kehidupan seluruh umat manusia (lihat Al Maidah:32).

مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ
أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا
أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ
بَعَدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ

“Oleh karena itu Kami tetapkan (suatu hukum) bagi Bani Israil, bahwa: barangsiapa yang membunuh seorang manusia, bukan karena orang itu (membunuh) orang lain, atau bukan karena membuat kerusakan dimuka bumi, maka seakan-akan dia telah membunuh manusia seluruhnya. Dan barangsiapa yang memelihara kehidupan seorang manusia, maka seolah-olah dia telah memelihara kehidupan manusia semuanya. Dan sesungguhnya telah datang kepada mereka rasul-rasul Kami dengan (membawa) keterangan-keterangan yang jelas, kemudian banyak diantara mereka sesudah itu sungguh-sungguh melampau batas dalam berbuat kerusakan dimuka bumi.”

Sehingga, bisa dikatakan bahwa semua usaha untuk meningkatkan derajat kesehatan dan menghindari penyakit di masyarakat adalah salah satu tujuan utama dari seorang muslim atau muslimah.

Tulisan ini dimaksudkan untuk menggali perspektif keIslaman dalam bidang kesehatan masyarakat. Konsep dari Leavell and Clark digunakan sebagai kerangka berpikir untuk secara sistematis membahas tema ini.

Usaha Pencegahan Penyakit di Masyarakat

Leavell and Clark (1958) membagi usaha pencegahan kesakitan menjadi 5 tahap: promosi kesehatan (*health promotion*), perlindungan khusus (*specific protection*), deteksi dini dan terapi segera (*early diagnosis and prompt treatment*), pencegahan kecacatan (*disability limitation*) dan pemulihan (*rehabilitation*). Secara garis besar konsep ini bisa dibagi menjadi 2 tahapan besar, yaitu fase non-patologis (belum timbul gejala penyakit) dan fase patologis (sudah timbul gejala penyakit). Tahap pertama terdiri dari fase promosi kesehatan dan perlindungan khusus, tahap kedua terdiri dari deteksi dini dan penanganan segera, pencegahan kecacatan dan pemulihan. Penjelasan lebih rinci akan dilakukan dalam pembahasan berikut ini.

Promosi Kesehatan

The Ottawa Charter for Health Promotion menjelaskan promosi kesehatan sebagai:

“the process of enabling people to increase control over, and to improve, their health... a commitment to dealing with the challenges of reducing inequities, extending the scope of prevention, and helping people to cope with their circumstances. create environments conducive to health, in which people are better able to take care of themselves”.

Bila kita melihat definisi tersebut, promosi kesehatan memiliki inti yaitu pemberdayaan individu yang bertujuan agar seorang individu dapat mempertahankan atau meningkatkan kualitas kehidupannya dengan memberdayakan semua sumber daya yang ada. Ini bisa diartikan bahwa ada ‘kewajiban’ seorang manusia untuk berusaha mencapai yang terbaik dalam kehidupannya. Hal ini sejalan dengan semangat untuk mencari yang terbaik dalam Islam seperti yang tercantum dalam Al Qur’an surat Ar Ra’d ayat 11: “... sesungguhnya Allah tidak merubah keadaan sesuatu kaum sehingga mereka merubah keadaan yang ada pada diri mereka sendiri...”. Ayat ini

yang lebih baik di dunia dengan ganjaran yang kekal di akhirat kelak. Sehingga bisa disimpulkan bahwa Islam mendorong setiap individu, yang merupakan bagian dari umat atau masyarakat, untuk bisa meningkatkan kualitas kehidupan mereka, tidak hanya untuk keuntungan duniawi, baik secara fisik, psikis maupun social, maupun ukhrowi melalui kepuasan spiritual.

Untuk mencapai kualitas hidup manusia yang baik, diperlukan pengetahuan yang baik mengenai semua cara yang bisa mendukung hal tersebut, selain kemampuan untuk mencapainya. Diharapkan dengan pengetahuan dan ketrampilan yang lebih baik, seseorang bisa tahu apa itu penyakit, tahu bagaimana usaha menjaga kualitas hidup yang baik, bagaimana usaha pencegahan dan akhirnya bisa merubah perilakunya menjadi yang lebih baik. Dan, diharapkan dia tidak saja bermanfaat bagi dirinya sendiri, tetapi juga lingkungan sekitarnya, mulai dari keluarga sampai ke masyarakat yang lebih luas.

Islam memandang orang yang memiliki ilmu pengetahuan (berakal) sebagai orang yang lebih baik dari yang tidak. Ini disinggung dalam Qur'an 3:190-191. Orang yang berakal disebutkan sebagai orang yang selalu mengingat Allah dengan perantaraan ciptaannya.

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِأُولِي
الْأَلْبَابِ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ
فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ
فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ

“Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, dan silih bergantinya malam dan siang terdapat tanda-tanda bagi orang-orang yang berakal,(190) (yaitu) orang-orang yang mengingat Allah

sambil berdiri atau duduk atau dalam keadan berbaring dan mereka memikirkan tentang penciptaan langit dan bumi (seraya berkata): «Ya Tuhan kami, tiadalah Engkau menciptakan ini dengan sia-sia, Maha Suci Engkau, maka peliharalah kami dari siksa neraka.(191)»

Hal ini diperkuat dengan Qur'an surat An Nahl ayat 11 dengan semangat yang sama. Dalam kaitannya dengan pelatihan dibidang kesehatan, bisa diartikan sebagai usaha kita untuk mengetahui kekuasaan Allah dibidang kesehatan.

Dasar pengetahuan yang perlu diajarkan kepada seorang Muslim adalah bahwa penyakit itu datangnya dari Allah dan Dia juga yang berjanji memberikan kesembuhannya, sebagaimana hadits berikut ini

مَا أَنْزَلَ اللَّهُ دَاءً إِلَّا أَنْزَلَ لَهُ شِفَاءً

“Tidaklah Allah menurunkan penyakit kecuali Dia juga menurunkan penawarnya.” (HR Bukhari).

Akan tetapi, tidak berarti bahwa seorang Muslim harus bersikap fatalistic untuk menerima semua keadaannya, karena Islam juga mengajarkan bahwa setiap penyakit yang ada mesti sudah disertai dengan pengobatannya. Muslim ‘merekam’ sebuah hadits dari Jabir bin ‘Abdullah *radhiyallahu ‘anhu*, dari Rasulullah ﷺ, bahwasannya beliau bersabda,

لِكُلِّ دَاءٍ دَوَاءٌ، فَإِذَا أُصِيبَ دَوَاءُ الدَّاءِ بَرَأَ بِإِذْنِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ

“Setiap penyakit ada obatnya. Apabila obat itu tepat untuk suatu penyakit, penyakit itu akan sembuh dengan seizin Allah ‘Azza wa Jalla.”

Ada 2 hal penting yang tercantum dalam hadits diatas; ketepatan suatu obat dan ijin Allah. Ijin Allah menandakan hak

prerogative sang Pemberi Kehidupan disatu sisi dan disisi lain adalah ketepatan obat, yang merupakan perwujudan dari usaha manusia. Jadi, hadits diatas menandakan atas kepercayaan seorang Muslim akan kekuasaan mutlak Allah tapi harus didahului usaha manusia. Hal ini sejalan dengan semangat usaha untuk mencari yang terbaik dari Qur'an surat Ar Ra'd ayat 11 diatas. Usaha tersebut bisa digambarkan dalam upaya manusia untuk mencari obat yang dimulai dari penelitian laboratorium dasar sampai kepada pengujian klinis di masyarakat.

Upaya promosi kesehatan meliputi banyak hal dalam kehidupan manusia yang prinsipnya adalah usaha untuk meningkatkan pengetahuan dan kemampuan dalam rangka mempertahankan kualitas hidup yang optimal. Untuk membuat pembahasan ini lebih kontekstual, pendalaman akan dikaitkan dengan kejadian penyakit tidak menular (PTM) yang sangat erat terkait dengan gaya hidup manusia (NICE, 2014). Penyakit yang termasuk dalam kelompok PTM adalah diabetes mellitus, stroke, hipertensi dan kanker yang kejadiannya sangat dipengaruhi oleh factor perilaku manusia, seperti pola diet (Yeh *et al.*, 2003) "ISBN": "0149-5992 (Print, aktifitas fisik dan merokok (International Diabetes Federation, 2017), serta menjaga kesehatan mental (International Diabetes Federation, 2006).

Kejadian PTM menyumbang angka kematian yang tinggi di dunia. Badan kesehatan dunia telah mencatat bahwa 71% kematian di dunia diakibatkan oleh PTM (World Health Organization, 2018). Sementara, 80% kematian akibat penyakit ini timbul di negara-negara berpendapatan menengah dan kecil (NCD alliance, 2014).

Pengetahuan akan gaya hidup yang sehat adalah salah satu hal yang penting dalam menjaga kualitas hidup yang optimal. Hal ini meliputi pola makan yang sehat, menjaga aktifitas fisik yang baik (menghindari pola hidup sedentary) dan menjaga kesehatan mental. Beberapa penyakit yang bisa dipicu oleh factor-faktor tersebut

adalah diabetes mellitus, stroke, hipertensi dan kanker, membentuk kelompok penyakit tidak menular (PTM).

Pengaruh pola makan

Pola makan yang salah telah dikaitkan dengan banyak penyakit mulai dari dyspepsia sampai ke penyakit yang dalam jangka panjang bisa berakibat lebih fatal seperti diabetes mellitus, hipertensi, kanker dan stroke. Gangguan pola makan ini bisa dilihat dari sisi isi (jenis makanan atau minumannya) ataupun bagaimana cara pengolahan dan pengkonsumsiannya. Konsumsi gula yang tidak terkendali bisa berakibat timbulnya diabetes mellitus, sementara diet tinggi lemak bisa menyebabkan hiperkolesterolemia.

Masalah konsumsi atau diet memiliki tempat yang khusus dalam perspektif Islam. Terdapat banyak dalil atau dasar baik dari Al Qur'an maupun hadits yang menerangkan tentang pentingnya pola makan.

وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا

"Makan dan minumlah, tetapi jangan berlebihan." (QS. Al-A'raf: 31)

Rasulullah *shallallahu 'alaihi wasallam* bersabda,

ما مלא آدمي وعاءاً شراً من بطن، بحسب ابن آدم أكالات يُقمن صلبه،
فإن كان لا محالة، فثلث لطعامه، وثلث لشرابه، وثلث لنفسه

"Tidaklah anak Adam memenuhi wadah yang lebih buruk dari perut. Cukuplah bagi anak Adam memakan beberapa suapan untuk menegakkan punggungnya. Namun jika ia harus (melelebihkannya), hendaknya sepertiga perutnya (diisi) untuk makanan, sepertiga untuk minuman dan sepertiga lagi untuk bernafas" (HR At-Tirmidzi (2380), Ibnu Majah (3349), Ahmad (4/132), dan lain-lain.

Hadits ini dinilai shahih oleh Al-Albani dalam *As-Silsilah Ash-Shahihah* (2265)

Kedua dalil tersebut menunjukkan pentingnya menjaga keseimbangan pola makan dalam mempertahankan kualitas hidup yang baik.

Perlindungan Khusus

Hal kedua dalam usaha pencegahan penyakit adalah perlindungan khusus (Leavell and Clark, 1958). Tahapan ini dimaksudkan sebagai usaha menggunakan berbagai cara untuk melindungi seseorang dari kemungkinan terjadinya penyakit berdasarkan factor resiko yang ada. Contohnya, adalah penggunaan masker pada pekerja di bidang kesehatan untuk mencegah tertularnya penyakit pernafasan dari pasien. Atau, pemberian imunisasi pada anak berusia bawah lima tahun yang rentan terhadap berbagai jenis penyakit menular seperti TBC, diphteri, campak dan lain-lain. Dalam hal penanganan PTM, khususnya diabetes mellitus, olah raga yang teratur dan menjaga pola makan rendah kalori merupakan salah satu caranya. Pada stroke adalah control teratur tekanan darah pada orang dengan factor resiko hipertensi (memiliki riwayat orang tua yang hipertensi, pola hidup kurang gerak, obesitas).

Termasuk kedalam usaha ini adalah upaya pengendalian penularan penyakit, seperti upaya karantina atau isolasi. Usaha ini mempunyai 2 tujuan, yaitu: 1). Menghindari penyebaran penyakit pada orang lain, dan 2) Menghindari terjadinya infeksi sekunder pada yang sakit pada saat fase akut dari sakitnya (Leavell and Clark, 1958).

Islam pada prinsipnya mengedepankan usaha pencegahan penyakit didasari beberapa dalil baik dari Qur'an, seperti "*...makan dan minumlah, dan janganlah berlebih-lebihan. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berlebih-lebihan.*" (QS al-A'râf [7]: 31)

maupun hadits yang mendukungnya, seperti hadits Nabi berikut ini: *“Apabila kalian mendengar adanya wabah di suatu daerah, janganlah mengunjungi daerah itu, tetapi apabila kalian berada di daerah itu, janganlah meninggalkannya.”* (Hadis Riwayat al-Bukhari dari Usamah bin Zaid).

Hadits kedua tadi secara eksplisit menerangkan prinsip penerapan karantina yaitu pencegahan penularan melalui 2 cara: mencegah yang sakit keluar dari tempat asal dan upaya mengurangi angka kesakitan dengan mencegah yang masih sehat dari memasuki daerah yang sakit.

Imunisasi dan vaksinasi adalah suatu usaha perlindungan yang secara khusus bisa melindungi atau mencegah terjadinya suatu kesakitan tertentu. Contoh lain adalah suntikan BCG untuk melindungi kejadian TBC. Vaksinasi dan imunisasi telah berhasil merubah sebagian besar wajah dunia dalam hal penanganan masalah penyakit menular. Diphteri, campak, polio dan varicella adalah beberapa penyakit menular disebabkan virus yang di beberapa belahan dunia sudah tidak ditemukan lagi sebagai dampak dari pelaksanaan program vaksinasi dan imunisasi yang luas (Bronfin, 2008; Nordin, Ismail and Chan, 2015). Sehingga, bisa disimpulkan bahwa kegunaannya melebihi kontroversi yang ditimbulkannya.

Perbincangan seputar vaksinasi dan imunisasi masih memanas tidak saja di Indonesia, tetapi juga di Negara Barat (Bronfin, 2008). Di Indonesia, sebagian kalangan umat Islam memandangnya sebagai haram karena disinyalir mengandung bahan yang tidak halal (<http://fk.uui.ac.id/229-berita-internal/812->). Tanpa berusaha untuk membahas kontroversinya lebih jauh, beberapa pihak yang berwenang dalam menangani masalah kehalalan seperti MUI telah pula menjelaskan posisi vaksin, terutama vaksin meningitis untuk jemaah haji atau umroh (<http://halalmui.org/images/stories/>

pdf/fatwa/fatwa%20vaksin.pdf), selain pula jenis vaksin yang lain, seperti polio (<http://halalmui.org/images/stories/Fatwa/vaksin%20polio-khusus.pdf>). Ini menunjukkan bahwa Islam adalah agama yang mengikuti perkembangan jaman dan tetap mendasarkan semua hukum pada dasar hukum yang jelas, yaitu Al Qur'an, Sunnah dan Ijma 'ulama.

Diagnosis dan Terapi Awal

Tahapan ketiga dalam proses pencegahan penyakit adalah upaya diagnosis dan terapi secara dini. Upaya ini dimaksudkan sebagai cara pencegahan perjalanan penyakit kearah yang lebih lanjut atau terbentuknya komplikasi. Hal ini dirasakan sangat penting mengingat kenyataan bahwa banyak penyakit tidak menular yang terjadi dalam waktu lama dan dengan gejala dan tanda yang tidak nyata, sehingga banyak kejadiannya yang terlewat atau pada saat terdiagnosis sudah dalam tahapan yang lebih lanjut.

Diabetes melitus adalah salah satu contoh penyakit yang apabila tidak dikendalikan akan menyebabkan komplikasi yang bisa terjadi dari ujung kepala ke ujung kaki. Stroke, gangguan penglihatan, gangguan gusi, penyakit jantung coroner, gangguan ginjal, impotensi dan gangguan persyarafan di kaki yang bisa menyebabkan ulkus diabetikum adalah semua komplikasi yang bisa terjadi (International Diabetes Federation, 2006). Selain masalah fisik komplikasi juga bisa melibatkan aspek psikis, social dan ekonomi pasien dan keluarga.

Pencegahan Kecacatan

Konsep keempat adalah upaya untuk memelihara kondisi penyakit agar tidak berlanjut ke arah kejadian komplikasi. Seperti dalam kasus diabetes mellitus, hal ini ditujukan untuk mengendalikan kadar gula. Upaya pengendalian ini ada beberapa

cara, melalui pengobatan teratur, menjaga pola hidup yang baik seperti menjaga pola makan yang seimbang, tetap beraktifitas fisik, mengendalikan stress dan control teratur.

Islam mengajarkan bahwa Al Qur'an adalah penyembuh. Seperti yang tertuang dalam QS Al Israa: 82.

وَنُنزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ
إِلَّا خَسَارًا ﴿٨٢﴾

“Dan Kami turunkan dari Al-Qur`an suatu yang menjadi penawar dan rahmat bagi orang-orang yang beriman dan Al Quran itu tidaklah menambah kepada orang-orang yang zalim selain kerugian”.

Hal ini dipertegas lagi dengan QS Yunus ayat 57 yang berbunyi:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءتْكُمْ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ
وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ

“Hai manusia, sesungguhnya telah datang kepadamu pelajaran dari Tuhanmu dan penyembuh bagi penyakit-penyakit (yang berada) dalam dada dan petunjuk serta rahmat bagi orang-orang yang beriman”.

Di ayat yang kedua ini, yang dimaksud pelajaran dari Tuhanmu adalah Al Qur'an. Disebutkan disini ada 4 khasiat dari Al Qur'an, yaitu: pelajaran, penyembuh bagi penyakit yang berada dalam dada, dan petunjuk serta rahmat bagi orang-orang yang beriman. Berbagai penelitian terkait efek Al Qur'an terhadap kesehatan telah dilakukan. Mendengarkan Al Qur'an telah dikaitkan dengan tingkat emosi yang rendah dan menurunkan tingkat kecemasan (Ghiasi & Keramat, 2018; Nayef & Abdul Wahab, 2018). Selain itu secara objektif mendengarkan Al Qur'an juga ditunjukkan bisa menimbulkan terbentuknya gelombang Alpha pada otak manusia

yang mendengarnya (Shekha, Hassan, & Othman, 2013). Berbagai penelitian tersebut menunjukkan efek dari hanya mendengarkan Al Qur'an dengan status psikologis selain juga fisiologis.

Rehabilitasi

Konsep terakhir dari upaya pengendalian penyakit berdasarkan Leavell and Clark adalah rehabilitasi. Upaya ini ditujukan bagi penderita yang telah mengalami komplikasi dan dimaksudkan untuk meningkatkan kualitas hidup penderita dan pada akhirnya bisa menjalani akhir masa hidup secara husnul khotimah.

Al Qur'an sebagai Penyembuh dalam Perspektif Kesehatan Masyarakat

Ditinjau dari efek yang bisa timbulkan Al Qur'an terhadap tubuh manusia, penempatan contoh ini bisa ditempatkan di berbagai tahapan dari upaya pencegahan penyakit dari Leavell and Clark. Dalam aspek Promosi Kesehatan pengaruh Al Qur'a sebagai penyembuh diperlihatkan sebagai usaha untuk mempertahankan kualitas hidup yang baik, menjaga manusia tetap dalam jalan yang diridloi Nya; intinya menjadi panduan hidup umat Islam. Hal ini termaktub dalam QS Al Baqoroh: 2 yang menerangkan bahwa keniscayaan Al Qur'an sebagai pedoman hidup bagi umat yang bertaqwa. Hal ini ditegaskan lagi dalam nukilan Al Baqoroh 185 yang menyebutkan bahwa diturunkannya Al Qur'an adalah untuk menjadi petunjuk dan pembeda antara yang benar dan salah.

شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ
وَالْفُرْقَانِ

Dalam tahapan Pencegahan Spesifik Al Qur'an bisa berperan sebagai upaya untuk terus mengingatkan umat manusia akan kodratnya sebagai manusia yang memiliki akal yang bisa

menentukan pada posisi mana dia sekarang. Kalau dalam hal pencegahan penyakit manusia bisa memahami apakah dia memiliki factor resiko terhadap suatu penyakit.

فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ

“Maka berpikirlah, wahai orang-orang yang berakal budi” (QS. Al-Hasyr: 2).

Kepentingan untuk berpikir dipertegas dengan hadits Nabi yang menceritakan bahwa suatu saat, Rasulullah *Shalallahu ‘Alaihi Wassallam* berpesan kepada Khalid bin Walid kala pertamakali menyatakan ke-Islam-annya. *“Sungguh, aku memandang bahwa kamu memang memiliki akal, yang kuharap ia tidak menuntunmu kecuali pada kebaikan.”*. Hadits ini jelas sekali menerangkan bahwa upaya berpikir ini ditujukan untuk mendapatkan kebaikan.

Deteksi Dini dan Pengobatan yang Tepat sebagai upaya penanganan secara dini, sementara Pencegahan Kecacatan sebagai upaya agar manusia tidak terlanjur masuk ke dalam dosa yang lebih dalam. Al Qur’an menjelaskan dalam QS Ar Rum: 41 yang menyebutkan bahwa manusia telah membuat kerusakan di muka bumi, dan agar tidak tambah terjerumus ke kerusakan yang lebih parah, Allah menjadikan manusia merasakan apa yang telah diperbuatnya.

ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ

“Telah nampak kerusakan di darat dan di laut disebabkan karena perbuatan tangan manusia, supaya Allah merasakan kepada mereka sebahagian dari (akibat) perbuatan mereka, agar mereka kembali (ke jalan yang benar).”(QS Ar Rum: 41)

Dalam aspek Rehabilitasi al Qur'an berperan sebagai penyembuh komplikasi fisik maupun psikis dari semua masalah yang ada dalam kehidupan manusia, baik fisik, psikis maupun social.

وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ
الْأَخْسَارًا

"Dan Kami turunkan dari al Quran suatu yang menjadi obat (penawar) dan rahmat bagi orang-orang yang beriman dan al-Quran itu tidaklah menambah kepada orang-orang yang zalim selain kerugian." (QS al-Isrâ' /17: 82)

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا
بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ

"Hai orang-orang yang beriman, jika datang kepadamu orang fasik membawa suatu berita, maka periksalah dengan teliti agar kamu tidak menimpakan suatu musibah kepada suatu kaum tanpa mengetahui keadaannya yang menyebabkan kamu menyesal atas perbuatanmu itu" (QS Al Hujurat: 6).

Ayat kedua menerangkan pentingnya upaya tabayyun dalam menerima informasi dari orang yang fasik. Dikaitkan dengan konteks kekinian, disini perlunya kita mewaspadaai terhadap beredarnya hoax atau berita yang tidak benar, dikarenakan dampak social negative yang bisa ditimbulkannya. Hal ini menunjukkan peran Al Quran dalam menjaga kesejahteraan social umat manusia.

Kesimpulan

Maqosid Syariah adalah epistemology manusia untuk memahami tujuan Allah dalam memberikan hukum-hukumnya (Syariah) di muka bumi. Tujuan akhir dari syariat tersebut tidak

lain adalah tercapainya kesejahteraan umat manusia, tidak saja di dunia tapi juga di akhirat kelak.

Upaya manusia untuk menjalani kehidupan di dunia dengan baik tidak saja berarti terbebas dari sakit yang bersifat fisik, tetapi juga psikis dan social, selain spiritual.

Daftar Pustaka

- International Diabetes Federation (2006) *Diabetes Atlas - third edition, Journal of Chemical Information and Modeling*. doi: 10.1017/CBO9781107415324.004.
- International Diabetes Federation (2017) *IDF Diabetes Atlas Eighth Edition 2017*. 8th Editio, International Diabetes Federation. 8th Editio. Available at: <http://www.diabetesatlas.org/>.
- Leavell, H R; Clark, E. G. (1958) 'Levels of Application of Preventive Medicine', in *Preventive Medicine for the Doctor in his Community*. McGraw-Hill Book Company, p. 684.
- NCD alliance (2014) *The link between food, nutrition, diet and non-communicable diseases*. Available at: www.wcrf.org/nouRishing (Accessed: 19 August 2019).
- NICE, P. H. (2014) 'Behaviour change: individual approaches', *London: National Institute for Health and Care Excellence*.
- Nordin, M. (2015) 'Immunisation from the Perspective of Maqasid Shari'ah', in *Immunisation Controversies. What you really need to know*. Selangor Darul Ehsan: BrightSide Solutions, p. 2017.
- World Health Organization (1986) 'Health Promotion', *Ottawa Charter for Health Promotion*.
- World Health Organization (2018) *Noncommunicable diseases*. Available at: <https://www.who.int/news-room/fact-sheets/detail/noncommunicable-diseases> (Accessed: 19 August 2019).
- Yeh, G. Y. *et al.* (2003) 'Systematic review of herbs and dietary supplements for glycemic control in diabetes', *Diabetes Care*, 26(4), pp. 1277–1294. doi: 10.2337/diacare.26.4.1277.
- Ghiasi, A., & Keramat, A. (2018). The Effect of Listening to Holy Quran Recitation on Anxiety: A Systematic Review. *Iranian*

- Journal of Nursing and Midwifery Research*(23), 411-420.
- International Diabetes Federation. (2006). *Diabetes Atlas*. Retrieved from
- Maqashid al Syariah: Prinsip Dasar HAM Islam. (2018). *Kolom Telaah*. Retrieved from <https://islami.co/maqashid-al-syariah-prinsip-dasar-ham-islam/>
- Mosayebi, Z., & H, M. A. (2007). Pattern of congenital malformations in consanguineous versus nonconsanguineous marriages in Kashan, Islamic Republic of Iran. *Eastern Mediterranean Health Journal*, 13(4). Retrieved from http://applications.emro.who.int/emhj/1304/13_4_2007_868_875.pdf
- Nayef, E. G., & Abdul Wahab, M. N. (2018). The Effect of Recitation Qur'an on the Human Emotions. *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*, 8.
- Shekha, M. S., Hassan, A. O., & Othman, S. A. (2013). Effects of Quran and Music on Electroencephalogram Brain Waves. *Egypt Journal of Experimental Biology (Zoology)*, 9(1).
- Shidiq, G. (2009). Teori Maqashid Al Syari'ah dalam Hukum Islam. *Sutan Agung*, XLIV(118).

BAB 21

POLA HIDUP TERATUR DAN TERUKUR

Mir'atun Nisa'

Matakuliah	Ilmu Keperawatan Dasar I
Tujuan Pembelajaran	Mahasiswa mampu menjelaskan pola makan yang tidak berlebihan berdasar hadis Nabi SAW.

Pendahuluan

Manusia memiliki kebutuhan dasar yang harus terpenuhi seperti makan, minum dan berpakaian. Pemenuhan kebutuhan dasar setiap individu tidaklah sama, baik kualitas maupun kuantitasnya. Di satu sisi, manusia dituntut untuk berusaha memenuhi kebutuhan dasar bagi dirinya tetapi di sisi lain setiap individu dianjurkan untuk tidak berlebihan dalam memenuhi kebutuhan. Anjuran ini tertera dalam sebuah hadis sebagaimana berikut:

حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ هَارُونَ أَخْبَرَنَا هَمَّامٌ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ
عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ كُلُوا
وَاشْرَبُوا وَتَصَدَّقُوا وَالْبَسُوا غَيْرَ مَخِيلَةٍ وَلَا سَرْفٍ وَقَالَ يَزِيدُ مَرَّةً فِي
غَيْرِ إِسْرَافٍ وَلَا مَخِيلَةٍ

"Telah menceritakan kepada kami Yazid ibn Harun, telah mengabarkan kepada kami Hammam dari Qatadah dari 'Amr ibn Syu'aib dari ayahnya dari kakeknya bahwa sesungguhnya Rasul saw bersabda :

Makanlah, minumlah, bersedekahlah kalian, berpakaianlah dengan tanpa merasa bangga(sombong) dan tanpa berlebihan. Berkata Yazid dalam kesempatan lain" dengan tidak isrof dan tidak sombong. H.R. Ahmad ibn Hanbal.¹

Hadis tersebut jika dipahami secara tekstual bermakna perintah untuk tidak sombong dan berlebihan dalam hal makan, minum, berpakaian dan bersedekah. Pertanyaannya adalah bagaimanakah yang dimaksud dengan tidak berlebihan atau *isrof*?

Tulisan ini bersifat deskriptif analisis.² Adapun pemahaman hadisnya menggunakan pendekatan hermeneutik.³ Langkah ini dilakukan dengan mengedepankan kontekstual-historis dari sebuah hadis untuk mengetahui pesan-pesan dalam sebuah teks untuk dapat diaplikasikan dalam kehidupan kekinian. Dalam analisis praksis hadis, tulisan ini diarahkan pada pembahasan pola hidup secara umum dan pola makan secara khusus untuk mencapai pemahaman yang terfokus pada persoalan pola makan.

Kritik Validitas Hadis

Berdasar hasil penelusuran terhadap hadis riwayat Ahmad ibn Hanbal di atas dalam CD *Mausu'ah al-Hadis as-Syarif* didapatkan bahwa hadis tersebut terdapat dalam kitab Musnad Ahmad ibn Hanbal dengan nomor hadis 6408 dan 6421. Dalam penelusuran terkait, terdapat keterangan bahwa hadis tersebut adalah hadis *ahad* yang *garib* yakni hadis yang diriwayatkan oleh periwayat yang

-
- 1 *CD Mausu'ah al-Hadits as-Syarif*. Hadis diriwayatkan Ahmad ibn Hanbal dengan nomor hadis 6408.
 - 2 Analisis deskriptif ialah pemaparan apa adanya terhadap apa yang terdapat atau dimaksud oleh teks dengan cara memparafrasekannya dengan bahasa peneliti. Analisis ini merupakan cerminan dari pemahaman peneliti terhadap teks yang bersangkutan. Karena itu, analisis ini digunakan dalam berbagai penelitian literatur tanpa memandang metode dan pendekatan apa yang diaplikasikan terhadapnya. Secara praktis, analisis ini berupaya meng-*infer* (menyimpulkan) makna sebuah teks. Disampaikan oleh Sahiron Syamsuddin dalam mata kuliah *Hermeneutika al-Qur'an dan Hadis* dalam kelas Studi Qur'an Hadis Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga periode 2008.
 - 3 Hasjim Abbas, *Kritik Matan Hadis*, Yogyakarta: Teras, 2004, hlm.11.

terbatas satu orang dalam setiap tingkatannya. ⁴

Hadis nomor 6408

حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ هَارُونَ أَخْبَرَنَا هَمَّامٌ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ
عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ كُلُوا
وَأَشْرَبُوا وَتَصَدَّقُوا وَابْسُؤُوا وَغَيِّرْ مَخِيلَةَ وَلَا سَرْفٍ وَقَالَ يَزِيدُ مَرَّةً فِي
غَيْرِ إِسْرَافٍ وَلَا مَخِيلَةَ

Telah menceritakan kepada kami Yazid bin Harun telah mengkhabarkan kepada kami Hammam dari Qotadah dari 'Amru bin Syu'aib dari bapaknya dari kakeknya, dia berkata; bahwa Rasulullah Shallallahu 'alaihi wa Salam bersabda: "Makanlah, minumlah, bersedekahlah, dan berpakaianlah kalian dengan tidak merasa bangga dan sombong serta berlebih-lebihan." Kesempatan lain Yazid berkata: "dengan tidak isrof (berlebihan), dan tidak sombong."

Hadis nomor 6421

حَدَّثَنَا بِهِزُّ حَدَّثَنَا هَمَّامٌ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ
جَدِّهِ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ كُلُوا وَأَشْرَبُوا وَتَصَدَّقُوا
وَالْبُسُؤَ فِي غَيْرِ مَخِيلَةَ وَلَا سَرْفٍ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ أَنْ تَرَى نِعْمَتَهُ عَلَى عَبْدِهِ

Telah menceritakan kepada kami Bahz telah menceritakan kepada kami Hammam dari Qotadah dari 'Amru bin Syu'aib dari bapaknya dari kakeknya, dia berkata; bahwa sesungguhnya Rasulullah Shallallahu 'alaihi wa Salam bersabda: "Makanlah, minumlah, bersedekahlah, dan berpakaianlah kalian dengan tidak merasa bangga dan sombong serta berlebih-lebihan. Sesungguhnya Allah bangga bila nikmat-Nya ada pada hamba-Nya diperlihatkan."

4 Suryadi dan Alfatih Suryadilaga, *Metodologi Penelitian Hadis* (Yogyakarta: Teras, 2009), hlm. 154.

Hadis *ahad* dapat dijadikan *hujjah* dengan syarat seperti halnya syarat hadis *sahih*:⁵ Syarat tersebut adalah : Perawi orang yang terpercaya, kuat agamanya, terkenal jujur dalam periwayatannya, berakal sehat, mengetahui kandungan hadis. Adapun secara umum kriteria hadis sahih adalah :a. Sanadnya bersambung. b. Rawi-nya adil c. Rawi bersifat *dhabit* d. Hadis tidak ber *illat*. e. Tidak ada *syadz*.

Hadis yang dijadikan objek dalam tulisan ini adalah hadis yang memenuhi kriteria kesahihan secara umum sehingga hadis ini dapat dipergunakan seperti halnya hadis sahih.

Selain diriwayatkan oleh Ahmad ibn Hanbal, hadis ini juga diriwayatkan oleh an-Nasa'i dengan nomor hadis 2512

أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ سُلَيْمَانَ قَالَ حَدَّثَنَا يَزِيدُ قَالَ حَدَّثَنَا هَمَّامٌ عَنْ قَتَادَةَ
عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى
اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كُلُوا وَتَصَدَّقُوا وَالْبُسُوفِ فِي غَيْرِ إِسْرَافٍ وَلَا مَخِيلَةَ

Telah mengabarkan kepada kami Ahmad bin Sulaiman dia berkata; Telah menceritakan kepada kami Yazid dia berkata; Telah menceritakan kepada kami Hammam dari Qatadah dari 'Amru bin Syu'aib dari Bapaknyanya dari Kakeknya dia berkata; Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam bersabda: "Makanlah dan bersedekahlah serta berpakaianlah dengan tidak berlebihan dan sombong."

Analisa Kebahasaan

Kata kunci yang hendak diungkap dalam hadis ini adalah kata *sa-ra-fa*. Dalam hadis disebutkan dengan *sarafun* سَرَفٍ atau dengan kata *isroofun* إِسْرَافٍ.. yang berarti melampaui tujuan. Ketika dikaitkan dengan harta, kata ini dapat berarti ketergesaan tanpa tujuan. Dapat pula berarti menafkahkan dijalan selain untuk ketaatan pada Allah, baik nafkah itu sedikit maupun banyak. *Isrof* yang demikian

5 Barmawi Mukri, *Kontekstualisasi Hadis Rasulullah* (Yogyakarta: Ideal Press,2005), hlm. 59

ini dinamakan dengan *tabdziir*. *Isrof* dalam hal makanan berarti memakan apapun yang tidak halal untuk memakannya.⁶ Dapat pula berarti ketergesaan dalam makan. Arti lain adalah makan yang melampaui manfaat, melampaui apa yang menjadi batasan. *As-sarafu* dimaknai pula dengan kesalahan, kekhilafan, kebodohan atau meletakkan sesuatu tidak pada tempatnya, bukan haknya.

Ayat dan Hadis terkait

Al-Qur'an juga membicarakan tentang *isrof* ini pada beberapa ayat :

1. Q.S. Al-A'raf ayat 31

يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا
إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ

"Hai anak Adam, pakailah pakaianmu yang indah di setiap memasuki masjid, makan dan minumlah dan jangan berlebihan. Sesungguhnya Allah tidak suka orang yang berlebihan".⁷

Secara tekstual ayat ini berkaitan dengan ibadah; sholat ataupun thawaf untuk memakai pakaian yang indah. Selain itu adalah perintah untuk tidak berlebihan dalam makan dan minum.

Di dalam tafsir at-Thabari dijelaskan bahwa makna *لَا تُسْرِفُوا* adalah larangan memakan makanan yang haram. Kata *الْمُسْرِفِينَ* disinonimkan dengan kata *المتعدين* yakni orang-orang yang melampaui batas. Maksud melampaui batas adalah dalam hal halal dan haram dengan menghalalkan yang haram dan mengharamkan yang halal.

6 Abu al-Fadhl Muhammad ibn Mukrim, *Lisan al-'Arab* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, hlm. 178).

7 Dalam Al-Qur'an terjemah, kata *wa laa tusrifuu* diberikan keterangan 'jangan melampaui batas yang dibutuhkan oleh tubuh dan jangan pula melampaui batas-batas makanan yang diharamkan. Lihat Al-Quran dan terjemahnya versi Al-Quran wakaf dari Pelayan dua tanah suc i, hlm.225

2. Q.S. Ghafir ayat 28

إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ كَذَّابٌ ﴿٢٨﴾

“...Sesungguhnya Allah tidak menunjuki orang-orang yang melampaui batas lagi pendusta”.

Ayat ini berbicara tentang seorang laki-laki beriman yang datang kepada Fir'aun. Ia menanyakan kepada Fir'aun tentang sikapnya yang hendak membunuh orang laki-laki yang mengakui Allah sebagai Tuhannya. Jadi secara tersurat, kata *musrifun* dalam ayat ini tidak berbicara tentang makanan atau minuman, tetapi bicara tentang petunjuk Allah yang tidak datang pada orang yang melampaui batas lagi pendusta.

3. Q.S. Yunus ayat 83

فَمَا آمَنَ لِمُوسَىٰ إِلَّا ذُرِّيَّةٌ مِّنْ قَوْمِهِ عَلَىٰ خَوْفٍ مِّنْ فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِمْ أَن يَفْتِنَهُمْ وَإِنَّ فِرْعَوْنَ لَعَالٍ فِي الْأَرْضِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الْمُسْرِفِينَ ﴿٨٣﴾

“ ...Sesungguhnya Fir'aun itu berbuat setewenang-wenang di muka bumi. Dan sesungguhnya dia termasuk orang-orang yang melampaui batas” .

Ayat ini terkait dengan Fir'aun dan kekejamannya dan kesewenang-wenangannya yang membuatnya dicap sebagai orang yang *musrif*.

4. Q.S. Ghafir ayat 43

لَا جَرَمَ أَنْتُمْ تَدْعُونَنِي إِلَيْهِ لَيْسَ لَهُ دَعْوَةٌ فِي الدُّنْيَا وَلَا فِي الْآخِرَةِ وَأَنْ مَّرَدَّنَا إِلَى اللَّهِ وَأَنَّ الْمُسْرِفِينَ هُمْ أَصْحَابُ النَّارِ ﴿٤٣﴾

“Sudah pasti bahwa apa yang kamu seru supaya aku (beriman)

kepadanya tidak dapat memperkenankan seruan apapun baik di dunia maupun di akhirat. Dan sesungguhnya kita kembali kepada Allah dan sesungguhnya orang-orang yang melampaui batas, mereka itulah penghuni neraka”.

Ayat ini pun masih terkait dengan Fir'aun yang dikatakan sebagai orang yang memandang baik perbuatan yang buruk dengan menyeru kaumnya untuk menentukannya.

5. Q.S. Al-Furqan ayat 67

وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا ﴿٦٧﴾

“Dan orang-orang yang membelanjakan harta, mereka tidak berlebihan dan tidak kikir dan adalah pembelanjaan itu di tengah-tengah yang demikian”

Tercermin dari ayat ini adalah prinsip keseimbangan dalam menafkahkan harta masing-masing individu. Pada ayat sebelumnya terkait ciri orang beriman yang rendah hati dan berkata baik sekalipun disapa oleh orang yang tidak baik.

Adapun terhadap hadis lain yang terkait *isrof*, terdapat beberapa hadis yakni hadis riwayat Ibnu Majah yang berbunyi:⁸

حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ عَمَّارٍ وَسُوَيْدُ بْنُ سَعِيدٍ وَيَحْيَى بْنُ عُمَرَ بْنِ سَعِيدِ بْنِ كَثِيرٍ بْنِ دِينَارِ الْحَمِصِيِّ قَالُوا حَدَّثَنَا بَقِيَّةُ بْنُ الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا يُونُسُ بْنُ أَبِي كَثِيرٍ عَنْ نَوْحِ بْنِ ذَكْوَانَ عَنْ الْحُسَيْنِ عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ مِنَ السَّرْفِ أَنْ تَأْكُلَ كُلَّ مَا

اشْتَهَيْتَ

8 CD *Mausu'ah al-Hadis as-Syarif*. Nomor Hadis 3343. Hadis ini juga hadis *Ahad* dan dinilai *dha'if* pada perawi Nuh ibn Dzakwan.

Telah menceritakan kepada kami Hisyam ibn 'Ammar dan Suwaid ibn Sa'id dan Yahya ibn 'Utsman ibn Sa'id ibn Katsir ibn Dinar al-Mahsiy. Mereka berkata: telah menceritakan pada kami Baqiyah ibn al-Walid. Telah menceritakan kepada kami Yusuf ibn Abi Katsir dari Nuh ibn Dzakwan dari Hasan dari Anas ibn Malik berkata; Rasul saw bersabda : “Termasuk berlebihan adalah kamu memakan yang kamu inginkan”.

Dari hadis ini, secara tekstual, kita mendapat satu penjelasan definisi yang dikatakan berlebihan dalam hal makan adalah memakan apapun yang diinginkan. Akan tetapi hadis ini dinilai *isnadnya dha'if*.

Kata *isrof* juga ditemukan dalam hadis lain tetapi tidak terkait dengan makanan, minuman dan berpakaian tetapi terkait wudhu⁹

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا ابْنُ لَهِيْعَةَ عَنْ حُيَّيِّ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْمَعَاوِرِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْحُبَلِيِّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَرَّ بِسَعْدٍ وَهُوَ يَتَوَضَّأُ فَقَالَ مَا هَذَا السَّرْفُ فَقَالَ إِنِّي الْوُضُوءُ إِسْرَافٌ قَالَ نَعَمْ وَإِنْ كُنْتَ عَلَى نَهْرٍ جَارٍ

Hadis ini pun dinilai *isnadnya dhaif* karena adanya perawi yang dianggap tidak dapat diterima yakni Ibnu Luhai'ah dan Huyay ibn 'Abdillah.

أَخْبَرَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ مَسْعُودٍ قَالَ حَدَّثَنَا خَالِدٌ عَنْ حُسَيْنٍ عَنْ عَمْرٍو بْنِ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ أَنَّ رَجُلًا أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ إِنِّي فَقِيرٌ لَيْسَ لِي شَيْءٌ وَلِي يَتِيمٌ قَالَ كُلْ مِنْ مَالِ يَتِيمِكَ غَيْرَ

9 CD *Mausu'ah al-Hadis as-Syarif*. Hadis nomer 419.

مُسْرِفٍ وَلَا مُبَادِرٍ وَلَا مُتَأْتِلٍ

Terdapat hadis lain yang dinilai sahih dengan terdapat kata *musrif* tetapi dalam konteks memakan harta anak yatim¹⁰, tidak boleh berlebihan, boros dan menjadikannya sebagai pokok harta.

Selain tentang makanan, terdapat hadis lain yang berbunyi
:11

حَدَّثَنَا رَوْحٌ وَأَبُو النَّضْرِ قَالَا حَدَّثَنَا الْمَسْعُودِيُّ عَنْ عَلْقَمَةَ بْنِ مَرْثَدٍ
عَنْ أَبِي الرَّبِيعِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
كَانَ مِنْ دُعَائِهِ اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي مَا قَدَّمْتُ وَمَا أَخَّرْتُ وَمَا أَسْرَرْتُ وَمَا
أَعْلَنْتُ وَإِسْرَافِي وَمَا أَنْتَ أَعْلَمُ بِهِ مِنِّي أَنْتَ الْمُقَدِّمُ وَأَنْتَ الْمُؤَخِّرُ
لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ

Doa dalam hadis tersebut menyebutkan berlebihan secara umum, tidak terkhusus untuk berlebihan dalam hal makan, minum, atau berpakaian saja.

Analisa Realitas Historis

Untuk mencapai pemahaman yang lebih luas dapat diketahui melalui situasi dan kondisi di sekitar masyarakat Nabi saw pada saat tersebut.

Sebagaimana diketahui jazirah Arab terdiri dari padang pasir dan tanah subur. Kawasan padang pasirnya lebih luas dan merupakan

10 Lidwa Pustaka. Hadis Riwayat an-Nasa'iy nomor 3608. Abu Dawud dengan nomor 2488. Sunan Ibnu Majah, hadis nomor 2709. Musnad Ahmad, hadis nomor 6459,6725.

11 Lidwa Pustaka. Hadis riwayat Ahmad ibn Hanbal, hadis nomor 10254 dan dinilai *sahih*. Terjemah hadis tersebut adalah : "Ya Allah, ampunilah hamba, apa yang telah lewat dan yang akan datang ,apa yang tersembunyi dariku dan yang kutampakkan, dan berlebihanku,dan apa yang Engkau lebih ketahui dariku. Engkau yang pertama dan terakhir. Tak ada Tuhan kecuali Engkau

kawasan utamanya. Kawasan tanah suburnya merupakan kawasan lebih kecil dan merupakan ujung-ujungnya. Namun tak seperti pandangan umum bahwa gurun pasir tak ada yang tumbuh dan hidup di sana. Gurun Arab memberikan keanekaragaman flora dan fauna.¹² Dalam hal gaya hidup, kegersangan gurun menciptakan gaya hidup yang keras yang membentuk karakter manusia dan mengembangkan sifat mental dan sosial yang khas bagi penduduknya.

Islam datang bermula dari kehidupan yang demikian membawa nilai-nilai kesetaraan dan keseimbangan dalam kehidupan. Ajaran Islam terkait dengan kehidupan keseharian diawali dengan pembentukan karakter individu yang bijak, tidak sombong, rendah hati, termasuk tidak berlebihan karena berlebihan adalah bencana kerendahan hati. Maka tidak heran ketika Nabi saw menyabdakan¹³ ;

دَثَّنَا عَلِيٌّ حَدَّثَنَا وَهْبُ بْنُ جَرِيرٍ حَدَّثَنَا أَبِي قَالَ سَمِعْتُ ابْنَ أَبِي نَجِيحٍ
عَنْ مُجَاهِدٍ عَنْ ابْنِ أَبِي لَيْلَى عَنْ حُدَيْفَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ نَهَاَنَا
النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ نَشْرَبَ فِي آنِيَةِ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَأَنْ
نَأْكُلَ فِيهَا وَعَنْ لُبَسِ الْحَرِيرِ وَالذَّبْيَاجِ وَأَنْ نَجْلِسَ عَلَيْهِ

Hadis tersebut menginformasikan bahwa Nabi saw tidak memperbolehkan untuk makan, minum dengan wadah emas atau perak juga berpakaian sutera. Ini menunjukkan bahwa Nabi saw hendak membenahi masyarakatnya ketika itu untuk tidak hidup dalam kesombongan yang disimbolkan dengan emas dan perak.¹⁴

12 Ismail R Al-Faruqi dan Louis Al-Faruqi, *The Cultural Atlas of Islam*, terj. Ilyas Hasan (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 41

13 CD *Mausu'ah al-Hadis as-Syarif*. Hadis riwayat Bukhari, nomor 5389. Hadis ini dinilai sahih.

14 Lihat Izz ad-Diin Baliq, *Minhaj As-Sholihin* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th)

Dalam hadis lain juga digambarkan kesederhanaan kehidupan Nabi saw yang lebih sering merasa lapar daripada kenyang.¹⁵

دَّثَنِي إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ هُوَ الْأَزْرَقُ
عَنْ مِسْعَرِ بْنِ كِدَامٍ عَنْ هِلَالِ الْوَزَّانِ عَنْ عُرْوَةَ عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ
اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ مَا أَكَلَ آلُ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَكْلَتَيْنِ فِي
يَوْمٍ إِلَّا إِحْدَاهُمَا تَمْرٌ

Hadis ini apabila dilihat secara tekstual, akan dipahami bahwa Nabi saw hanya makan sebanyak dua kali dan salah satunya dengan kurma. Tanpa melihat pesan esensial dari hadis ini, orang akan hanya makan dua kali, bisa jadi tanpa melihat kualitas makanan yang dimakan.

Analisa generalisasi

Dengan melihat arti kebahasaan dan melihat ayat-ayat yang terdapat dalam al-Qur'an yang terkait *isrof* bahwa *isrof* adalah segala hal yang melampaui manfaat, melampaui tujuan, melampaui ketentuan, tidak menempatkan sesuatu pada hal yang semestinya, melanggar hak orang lain, suatu kekhilafan, kesalahan dan kebodohan manusia dalam bersikap, baik sikap yang berdampak pada kehidupan individu maupun berdampak kehidupan sosial kemasyarakatan. Termasuk dalam pengertian *isrof* adalah kejam dan sewenang-wenang, menghalalkan yang haram, memandang baik perbuatan yang buruk, tidak menganut prinsip keseimbangan. Dampak yang terjadi dari perbuatan *isrof* antara lain adalah tidak datangnya petunjuk Allah bagi pelakunya.

15 CD *Mausu'ah al-Hadis as-Syarif*. Hadis riwayat Bukhari, nomor 5973. Hadis lain yang menggambarkan tentang sikap dan keteladanan Nabi saw untuk peduli terhadap sesama yang kelaparan misal hadis riwayat Bukhari nomor 5003.

Berdasar analisis generalisasi diatas, dapat diambil pesan moral dari pemaknaan terhadap kata *isrof* dalam hadis yang diteliti, H.R. Ahmad Ibn Hanbal diatas, bahwa seseorang hendaknya memiliki pola hidup teratur dan terukur. Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia kata teratur artinya sudah diatur baik-baik (rapi, beres), juga berarti berturut-turut dengan tetap. Adapun terukur dapat berarti patut, selayaknya dan sudah tentu, juga berarti mempunyai ukuran dan mempunyai format¹⁶. Sikap teratur dibutuhkan agar tidak melampaui manfaat, melampaui tujuan, tidak dilakukan atas dasar kebodohan, kesalahan dan kekhilafan, juga agar dilakukan dengan seimbang. Adapun terukur dibutuhkan agar tidak melampaui ketentuan, melanggar hak orang lain dan sewenang-wenang.

Analisa praksis

Pola Hidup Teratur dan Terukur

Pola hidup adalah cara hidup atau kebiasaan yang terjadi secara berulang-ulang dan terus menerus. Dengan kata lain pola hidup adalah cara berperilaku sehari-hari misalnya tidur, makan, mandi, berolahraga, dan belajar. Sama halnya dengan kebiasaan keseharian, bila memiliki kebiasaan buruk berarti memiliki pola hidup yang buruk, begitu pun sebaliknya.¹⁷

Makan, minum, berpakaian dan bersedekah merupakan kebutuhan manusia yang harus dipenuhi, diatur dan diukur sedemikian rupa agar tercipta pola hidup yang tidak *isrof*. Virginia Henderson, seorang perawat, mengenalkan teori *needs* (kebutuhan) atas asumsinya sebagai perawat yang memberikan pelayanan keperawatan kepada pasien. Teori kebutuhan tersebut dikenal dengan teori Henderson yang terdiri dari 14 komponen;¹⁸

16 <https://kbbi.web.id/ukur>

17 <https://www.scribd.com>

18 http://currentnursing.com/nursing_theory/Henderson.html.

1. Bernapas dengan normal
2. Makan dan minum secukupnya
3. Menghilangkan limbah tubuh
4. Memindahkan dan mempertahankan postur yang diinginkan
5. Tidur dan beristirahat.
6. Memilih baju-baju dan pakaian yang cocok.
7. Mempertahankan suhu tubuh dalam kisaran normal dengan menyesuaikan pakaian dan memodifikasi lingkungan
8. Menjaga tubuh bersih, terawat dan melindungi integumen
9. Menghindari bahaya di lingkungan dan menghindari melukai orang lain.
10. Berkomunikasi dengan orang lain dalam mengekspresikan emosi, kebutuhan, ketakutan, atau pendapat.
11. Beribadah sesuai dengan keyakinan seseorang
12. Bekerja sedemikian rupa sehingga ada rasa pencapaian.
13. Bermain atau ikut serta dalam berbagai bentuk rekreasi.
14. Mempelajari, menemukan, atau memuaskan rasa ingin tahu yang mengarah pada perkembangan dan kesehatan normal dan menggunakan fasilitas kesehatan yang tersedia.

Komponen pertama hingga kesembilan bersifat fisiologis. Komponen kesepuluh dan keempat belas adalah aspek psikologis dari komunikasi dan pembelajaran. Komponen kesebelas adalah spiritual dan moral. Komponen kedua belas dan ketiga belas secara sosiologis berorientasi pada pekerjaan dan rekreasi.

Keseluruhan komponen tersebut dapat dikategorikan menjadi empat; *pertama*, pemenuhan kebutuhan fisiologis, *kedua*, pemenuhan kebutuhan psikologis, *ketiga*, pemenuhan kebutuhan spiritual dan moral, *keempat*, pemenuhan kebutuhan sosial.

Hadis Nabi saw, dengan demikian sejalan dengan pemenuhan kebutuhan manusia. Makan, minum dan berpakaian adalah kebutuhan fisiologis. Bersedekah termasuk kategori kebutuhan

spiritual dan moral. Dalam pemenuhan kebutuhan tersebut Nabi SAW mengajarkan ummat muslim khususnya dan manusia pada umumnya agar memiliki pola hidup yang baik, teratur dan terukur sehingga tidak berlebihan (*israf*).Pertanyaannya, bagaimanakah agar manusia memiliki pola hidup yang teratur dan terukur? terutama dalam hal-hal sebagaimana didalam hadis diatas yakni dalam pemenuhan kebutuhan fisiologis seperti makan, minum, berpakaian dan spiritual moral seperti bersedekah.

Pola Makan Teratur dan Terukur

Berdasar analisa terhadap kebahasaan, analisa terhadap realitas historis, juga melihat ayat-ayat tentang *israf*, di bagian ini akan dijelaskan analisa yang terfokus pada pola makan yang menjadi bagian dari pola hidup.

Sesuai dengan arti *israf* yang mencakup memakan yang haram, melampaui batasan, manfaat,tujuan, sewenang-wenang, meletakkan tidak pada tempatnya, kebodohan, kekhilafan, dan ketergesaan maka dalam penjelasan berikut akan dikategorikan menjadi dua; teratur dan terukur. Termasuk teratur adalah memakan makanan yang halal sedangkan terukur adalah mengetahui akan porsi dan gizi makanan, tidak melampui tujuan, , serta tidak tergesa-gesa

1. Memakan makanan yang halal dan baik

Termasuk tidak *israf* adalah mematuhi perintah dan larangan Allah dalam hal makanan. Allah memerintahkan seluruh manusia bukan hanya muslim untuk memakan yang halal dan *thoyyib* seperti dalam Q.S. al-Baqarah ayat 168

يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُواتِ
الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ ﴿١٦٨﴾

Hai sekalian manusia, makanlah yang halal lagi baik dari apa yang terdapat di bumi, dan janganlah kamu mengikuti langkah-langkah syaitan; karena sesungguhnya syaitan itu adalah musuh yang nyata bagimu.

Selain perintah memakan makanan yang halal juga terdapat larangan memakan yang haram seperti dalam Q.S. al-Maidah ayat 3

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالِدَمُّ وَالْحُنْزِيرُ وَمَا أُهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ
وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْفُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبْعُ إِلَّا مَا
ذَكَيْتُمْ وَمَا ذُبِحَ عَلَى التُّصْبِ وَأَنْ تَسْتَقْسِمُوا بِالْأَزْلَامِ ذَلِكَُمْ فِسْقٌ
الْيَوْمَ يَبْسُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ فَلَا تَحْشَوْهُمْ وَاخْشَوْنَ الْيَوْمَ
أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمْ
الْإِسْلَامَ دِينًا فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَحْمَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ
غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٣﴾

Diharamkan bagimu (memakan) bangkai, darah, daging babi, (daging hewan) yang disembelih atas nama selain Allah, yang tercekik, yang terpukul, yang jatuh, yang ditanduk, dan diterkam binatang buas, kecuali yang sempat kamu menyembelinya, dan (diharamkan bagimu) yang disembelih untuk berhala. Dan (diharamkan juga) mengundi nasib dengan anak panah, (mengundi nasib dengan anak panah itu) adalah kefasikan. Pada hari ini orang-orang kafir telah putus asa untuk (mengalahkan) agamamu, sebab itu janganlah kamu takut kepada mereka dan takutlah kepada-Ku. Pada hari ini telah Kusempurnakan untuk kamu agamamu, dan telah Ku-cukupkan kepadamu nikmat-Ku, dan telah Ku-ridhai Islam itu jadi agama bagimu. Maka barang siapa terpaksa karena kelaparan tanpa sengaja berbuat dosa, sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha

Dari kedua ayat tersebut dapat diambil pelajaran bahwa seseorang yang memakan makanan yang halal dan menjauhi makanan yang haram seperti yang sudah dijelaskan dalam al-Qur'an maupun hadis maka ia telah terhindar dari *isrof*.

2. Mengetahui porsi dan gizi makanan

Kebutuhan fisiologis makan dan minum yang teratur dapat dilakukan dengan mengikuti pola makan sehat. Pola makan adalah berbagai informasi yang memberikan gambaran mengenai macam dan jumlah bahan makanan yang dimakan setiap hari oleh satu orang dan merupakan ciri khas untuk suatu kelompok masyarakat tertentu. Sumber lain mengatakan bahwa pola makan di definisikan sebagai karakteristik dari kegiatan yang berulang kali dari individu dalam memenuhi kebutuhannya akan makanan sehingga kebutuhan fisiologis, sosial dan emosionalnya dapat terpenuhi.¹⁹ Secara umum pola makan dapat dilihat dari tiga komponen yakni jenis, jumlah dan frekuensinya. Ketiga komponen pola makan ini dapat diukur sehingga tidak terjadi *isrof*. Aturan pola makan sehat dapat dilihat dari point-point yang terpenuhi sebagai berikut

1. Mengonsumsi makanan dengan gizi seimbang
2. Mengonsumsi makanan berserat tinggi; sayuran dan buah setiap hari
3. Menghindari makanan yang berlemak tinggi, gula dan garam.
4. Minum air putih 1.5-2 liter perhari.²⁰

Selain empat hal tersebut, pengetahuan akan porsi makanan pun sangat penting untuk dilakukan agar terhindar dari *isrof*. Pengaturan porsi makanan yang masuk ke dalam perut ini tergambar dalam hadis-hadis tentang kesederhanaan

19 Sulistyoningih, *Gizi untuk Kesehatan Ibu dan Anak* (Graha Ilmu : Jogjakarta, 2011)

20 Suharjana, "Kebiasaan Berperilaku Hidup Sehat dan Nilai-nilai Pendidikan Karakter", *Jurnal Pendidikan Karakter*, Tahun II, Nomor 2, Juni 2012, hlm. 193.

Nabi SAW dalam persoalan makanan. Contoh hadis riwayat Ahmad²¹ sebagai berikut

حَدَّثَنَا عَفَّانُ حَدَّثَنَا ثَابِتٌ يَعْنِي ابْنَ يَزِيدَ حَدَّثَنَا هِلَالٌ عَنْ عِكْرِمَةَ
عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَبِيتُ اللَّيَالِي
الْمُتَتَابِعَةَ طَاوِيًّا وَأَهْلُهُ لَا يَجِدُونَ عَشَاءً قَالَ وَكَانَ عَامَّةُ خُبَزِهِمْ خُبَزَ
الشَّعِيرِ

Telah menceritakan kepada kami 'Affan telah menceritakan kepada kami Tsabit yakni Ibnu Yazid, telah menceritakan kepada kami Hilal dari Ikrimah dari Ibnu Abbas; bahwa Nabi shallallahu 'alaihi wasallam pernah mengalami beberapa malam berturut-turut dalam keadaan lapar, sementara keluarganya tidak menemukan makan malam. Sedangkan mayoritas roti mereka adalah roti gandum.

Hadis tersebut mengisyaratkan bahwa Nabi Muhammad saw dan keluarganya tidak memiliki makanan yang berlebihan dirumah. Juga hadis-hadis lain yang menggambarkan bahwa Nabi saw hanya mengonsumsi beberapa butir kurma walau sangat mungkin untuk menyantap banyak kurma dan makanan lain tetapi beliau lebih memilih untuk tidak berlebihan.

Dalam perspektif ilmu kesehatan, lambung manusia merupakan bagian yang paling lebar dari saluran pencernaan, mulai dari *esophagus* sampai *duodenum* dan berfungsi sebagai tempat penampungan makanan untuk dicerna dan dapat menyerap sebagian kecil sari makanan. Lambung juga mengatur pengaliran hasil pencernaan tersebut ke usus kecil. Lantas berapa kapasitas lambung? Kapasitas lambung kurang lebih 1,5 liter walaupun dapat melebar sampai 2-3 liter. Artinya,

21 Lidwa Pustaka. Hadis riwayat Ahmad Nomor 2189

kebutuhan makan seseorang tidak melebihi kapasitas lambung agar tidak berlebihan dan lebih terukur. Begitupula nilai gizi makanan sangat penting untuk diketahui agar tetap terjaga kesehatan tubuh.

Dampak pola makan tidak berlebihan (*isrof*) adalah pada kesehatan fisik. Munculnya berbagai macam penyakit dapat disebabkan oleh pola makan yang tidak sehat. Salah satunya adalah obesitas (kegemukan). Obesitas bukan lagi menjadi masalah lokal tetapi menjadi masalah global. Obesitas terjadi akibat beberapa faktor diantaranya pola makan.

Dewasa ini, perubahan gaya hidup di kota-kota besar berakibat pada perubahan pola makan atau konsumsi masyarakat yang merujuk pada pola makan tinggi lemak, kalori dan kolesterol terutama makanan siap saji (*fast food*) yang menjadi kebiasaan makan (*food habit*) bagi anak-anak dan remaja khususnya juga berdampak pada peningkatan risiko obesitas.²²

KESIMPULAN

Hadis yang menjadi objek penelitian dalam penulisan ini adalah tentang tidak dibolehkannya sikap berlebihan dalam makan, minum dan bersedekah. Tidak berlebihan (*Isrof*) jika ditelisik maknanya lebih jauh adalah tidak melampaui tujuan, manfaat, ketentuan, melanggar hak orang lain, sewenang-wenang, menghalalkan yang haram, memandang baik perbuatan buruk.

Hadis tersebut secara kontekstual dapat dikaitkan dengan pola hidup. Pola hidup sebagai kebiasaan dan cara perilaku hidup mencakup pola makan sebagai kebutuhan fisiologis. Makan dan minum serta berpakaian adalah kebutuhan fisiologis yang harus teratur dan terukur. Ketika tidak teratur dan terukur, akan

22 Mauliza, "Obesitas dan Pengaruhnya Terhadap Kardiovaskular", *Jurnal Averrouz*, Vol 4, Nomor 2, 2018, hlm. 2.

berdampak pada kesehatan fisik. Contoh kongkrit terhadap pola hidup yang *israf* dalam pola makan adalah obesitas.

Daftar Pustaka

- Abbas, Hasjim, *Kritik Matan Hadis*, Yogyakarta: Teras, 2004.
- Al-Faruqi, Ismail R dan Louis Al-Faruqi, *The Cultural Atlas of Islam*, terj. Ilyas Hasan Bandung: Mizan, 2003.
- Al-Ghazali, *Mukhtasar Ihya Ulumuddin* terj. Fudhailurrahman, Jakarta: Sahara, 2007.
- Al-Qur'an dan terjemahnya
- Anton Q, *Mu'jam al-Adhdaad*, Beirut: Dar ar-Ratib al-Jamiiyyah.
- CD Mausu'ah al-Hadits as-Syarif
- Diktat Perkuliahan SQH MataKuliah Tema Pokok Hadis 2015
- http://currentnursing.com/nursing_theory/Henderson.html.
- <https://kbbi.web.id/ukur>
- <https://www.scribd.com>
- Ibn Mukrim, Abu al-Fadhl Muhammad, *Lisan al-'Arab* , Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Mauliza, "Obesitas dan Pengaruhnya Terhadap Kardiovaskular", *Jurnal Averrouz*, Vol 4, Nomor 2, 2018, hlm. 2.
- Mukri, Barmawi, *Kontekstualisasi Hadis Rasulullah* , Yogyakarta: Ideal Press, 2005.
- Shihab, Muhammad Quraish, *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i Atas Pelbagai Persoalan Umat*, Bandung: Mizan, 1996.
- Suharjana, " Kebiasaan Berperilaku Hidup Sehat dan Nilai-nilai Pendidikan Karakter", *Jurnal Pendidikan Karakter*, Tahun II, Nomor 2, Juni 2012.
- Sulistyoningasih, *Gizi untuk Kesehatan Ibu dan Anak* . Graha Ilmu : Jogjakarta, 2011.
- Suryadi dan Alfatih Suryadilaga, *Metodologi Penelitian Hadis*, Yogyakarta: Teras, 2009.

BAB 22

FENOMENA LGBT: PERSPEKTIF TRADISI ISLAM

Aris Fauzan

Mata Kuliah Terkait	AIK2, AIK3, Psikologi Pendidikan, Akidah Akhlak, dan Fiqh
Tujuan Pembelajaran	<ol style="list-style-type: none">1. Mahasiswa dapat menjelaskan bahwa LGBT adalah penyakit jiwa yang bisa menular.2. Mahasiswa dapat menghubungkan sejumlah fenomena, simbol dan karya apapun yang bisa diidentifikasi mengarah pada tindakan LGBT.3. Mahasiswa sedini mungkin untuk berhati-hati dalam menentukan bacaan yang benar, menentukan pergaulan yang benar dan menggunakan rasa sesuai Syariat Allah.

A. Perdahuluan

Islam lahir sebagai sebuah agama, yang menekankan orientasi praktis baik pada ranah politik, ekonomi, sosial budaya, peradaban, maupun pranata sosial. Kemunculan Kajian Islam (*Dirasatul Islamiyah, Islamic Studies*) menandai entitas Islam, bukan hanya mempesona sebagai obyek kajian keilmuan (disiplin ilmu tersendiri) tetap menjadi materi nilai-nilai luhur (ideologi) yang diinternalisasikan dari generasi ke generasi. Kalangan ilmuwan baik dari Indonesia maupun dari luar tidak sedikit yang terus mengkaji dari sisi kecil aspek keislaman.¹

¹ Sejumlah sarjana Islam di abad 20-21 yang bisa dimunculkan, seperti: Harun Nasution dengan Islam Ditinjau dari Berbagai Aspek; Nurcholil Madjid dengan Islam Doktrin dan Peradaban; Moeslim Abdoerrochaman dengan Islam Transformatif; M. Amin Abdullah dengan Islam Normativitas dan Historisitas; Jalaluddin Rahmat, Islam Aktual, dll.

Dalam catatan yang direkam oleh Bilal Philip,² setidaknya isu terdapat sepuluh aspek yang kerap memicu ‘adrenalin ideologi’ umat Islam: *Marriage and Divorce*, *Women’s Right: Birth Control*; *Criminal Justice*; *Diatery Laws*; *the Art*; *Islam and the Modern Science*; *Economics*; *Islam and Terrorism*; dan *Sects*.³ Sub judul dari Bilal Philip tersebut seiring dengan tema-tema pokok dalam pembahasan Fiqh Islam Klasik sebagaimana yang diinternalisasikan dalam hampir semua mazhab dan sekte dalam Islam.⁴

Dari sekian banyak isu yang sudah menjadi bagian dari kehidupan umat Islam, homoseksual yang dalam konteks di Indonesia lebih dikenal dengan LGBT (Lesbian, Guy, Biseksual, dan Transgender) akhir-akhir ini menjadi populer. Terhadap persoalan

2 Abu Ameenah Bilal Philip, *Contemporary Issues*, BilalPhilip.com 2002

3 Sembilan isu tersebut *Marriage and Divorce* di antara isu yang mengemuka adalah poligami dan pernikahan dengan non muslim. Padahal sejumlah ketentuan Fiqh Klasik menekan pada pernikahan poligami dan pernikahan yang seagama Islam. *Women’s Right: Birth Control* pernah sukses di era Orde Baru. Di mana jargon “Dua Anak Cukup” menjadi pemeo yang harus ada pada setiap dinding rumah sebuah keluarga. Wal hasil ini pun juga tidak sesuai dengan anjuran Islam yang menekankan memiliki banyak keturunan. Belum lagi terkait dengan isu IUD, kondom, dan alat kontrasepsi lainnya. *Criminal Justice* pun meredup. Khususnya terkait hukum qishash (nyawa dibalas dengan nyawa), pencurian dengan hukuman potong tangan, perzinahan dan perselingkuhan yang berujung hukum rajam, homoseksual dan murtad. *Diatery Laws*, umat Islam dihadapkan dengan berbagai pilihan makanan cepat saji. Bisnis dan kebutuhan kuliner menjadi daya tarik yang menggiurkan bahkan masyarakat cenderung tidak lagi mengontrol kandungan bahan, bumbu, serta cara pengolahan sebuah geray kuliner, yang penting lezat. Termasuk di dalamnya tembakau, serta penyembelihan binatang. *The Art*, seni dan fotografi. Kalangan muslim ada mengharamkan musik dan adanya gambar. *Islam and Modern Science*, ini juga mengacaukan doktrin aqidah dan fiqh yang selama ini telah dianggap baku oleh kalangan ulama. Fisika kuantum, teori penciptaan, reproduksi via cloning, percobaan bayi tabung, operasi plastik, transplantasi, operasi ganti kelamin dll. Fenomena sains modern ini menuntut adanya keputusannya fuqaha bukan saja melalui halal haram semata tetapi telah memporak-porandakan ketentuan hukum waris, nasab, hak sepersusuan, ketentuan lain batasan tentang aurat. Dalam *Economic*, umat Islam dihadapkan dengan sistem ekonomi konvensional, perbankan dan lain sebagainya. *Islam and Terrorism*. Tuduhan Islam disebarkan melalui pedang menggiring opini dunia bahwa umat Islam lekat dengan kekerasan dan terorisme, bom bunuh diri, dan sejumlah aksi kekerasan lain atas nama Islam. Kondisi ini diperbarah dengan *Sects of Islam*. Sunni ada Salafi, Wahabi, Liberal, Modern dan seterusnya. Syiah, Ahmadiyah, Khawarij dan gerakan kelompok yang menggunakan simbol-simbol Islam.

4 Di antara yang populer adalah: Kitab *Taharah* (Pembahasan Bersuci), Kitab *as-Shalat* (Pembahasan Shalat), Kitab *al-Janaiz* (Pembahasan Jenazah), Kitab *al-Zakat* (Pembahasan Zakat), Kitab *al-Haj* (Pembahasan Haji), Kitab *al-Buyu’* (Pembahasan Ekonomi/ Jual Beli), Kitab *al-Nikah* (Pembahasan Pernikahan), Kitab *al-Thalāq* (Pembahasan Perceraian), Kitab *al-Jināyah* (Pembahasan Hukum Pidana), Kitab *al-Ḥudūd* (Pembahasan Hukum Kriminal), Kitab *al-Jihād* (Pembahasan Jihad), Kitab *al-Qadhā’* (Kitab Peradilan), Kitab *al-‘Itqa* (Pembahasan Memerdekakan Budak), Kitab *al-Jami’* (Pembahasan Kemasyarakatan).

tersebut, berdasarkan pada berbagai opini yang berkembang, saya memilah bahwa sikap umat Islam Indonesia cukup beragam. *Pertama*, sikap yang mendukung memberi alasan bahwa LGBT sebagai hak setiap individu, bahkan tidak menikah pun menjadi pilihan seseorang. *Kedua*, sikap acuh tak acuh. Kelompok ini punya kecenderungan paham bahwa apapun yang berhubungan dengan kelamin (syahwat) harusnya tidak didiskusikan di ruang terbuka, karena tabu.

Ketiga, sikap yang menolak kehadiran LGBT mengajukan alasan teologis, bahwa LGBT harus dihapuskan karena mereka melakukan tindakan perbuatan umat nabi Nuh.

Keempat, sikap yang rasional teologis. Kelompok yang memahami bahwa LGBT merupakan patologi sosial atau pekat (penyakit masyarakat) yang harus dihilangkan. Sebagai penyakit harus disembuhkan, sehingga hukuman terhadap mereka sebagaimana terdapat dalam hukum Islam, bisa ditanggihkan. Bahkan sikap menolak atas kehadiran mereka tidak perlu dilakukan, karena mereka bagian dari diri kita yang kebetulan sakit.

Kelima, sikap yang memberi peringatan secara bertahap atas kehadiran mereka dan apa yang mereka lakukan. Jika tahapan demi tahapan peringatan ini tidak dilakukan, maka hukuman terakhir atas mereka berupa pembunuhan, rajam, dan pengusiran harus diterapkan.

Keenam, sikap yang menyatakan bahwa LGBT harus diusir karena tidak sesuai dengan ajaran Islam.

Terlepas dari ragam sikap tersebut di atas, dalam makalah ini penulis akan menyampaikan pandangan normatif dan historis fenomena LGBT dalam tradisi Islam. Secara khusus ini terkait dengan ayat-ayat yang berhubungan dengan kisah kehidupan nabi Luth as dalam al-Qur'an. Untuk membaca ayat-ayat tersebut

penulis menggunakan pendekatan semantik ala Toshihiko Izutsu.⁵ Selanjutnya penulis menyampaikan penjelasan dalam padangan fiqh (Hukum Islam) dan ushul fiqh (Filsafat Hukum Islam) dan maqashid syariah.

B. Nash al-Qur'an tentang Homoseksual

Homoseksual bisa dikatakan sebagai fenomena tua, yang sudah muncul sejak zaman nabi Luth as. Dalam al-Qur'an, perilaku umat nabi Luth as itu dinilai sebagai perilaku aneh yang belum pernah ada sebelumnya.⁶ Dalam jajaran 25 nabi, nabi Luth as merupakan nabi ketiga setelah nabi Adam as dan Idris as. Secara logis, fenomena homoseksual pun juga pernah ada pada semua nabi setelah nabi Luth. Pada masa awal Islam, sebagaimana terekam dalam sejumlah hadis, Khalafaur Rasyidin: Abu Bakar, Umar, Utsman, dan Ali bin Abi Thalib pernah menjatuhkan hukuman kepada pelaku homoseksual, berupa hukum bakar. Tampaknya berpijak pada tradisi para shahabat inilah, para ulama Fiqh (*Fuqaha'*, *Muslim Jurists*) memasukkan homoseksual sebagai tindakan pidana kriminal (*hudūd*).

Lebih dari sepuluh ayat al-Qur'an menyebut dan memberi penilaian kepada umat nabi Luth as. Berdasarkan pada ayat-ayat terkait terdapat kata-kata yang menjelaskan tentang kondisi kaum Luth as. Kumpulan ayat-ayat yang berkaitan dengan kisah nabi Luth ini di mata Izutsu diliputi dengan kata-kata yang berkonasi negatif, seperti: *jahilun*, *fāhisiya*, *musrif*, *mufsid*, *fasiq*, *zhalim*, dan *mujrim*, dan *ghabirun*. Namun dalam kesempatan yang terbatas ini penulis menyampaikan satu potret pemahaman terhadap kata *fahsyā'*,

5 Menurut Izutsu: semantic as an analytic study of key-term of a language with a view to arriving eventually at a consensual grasp of the weltanschauung or world-view of the people who use that language as a tool not only of speaking and thinking, but, more important still, of conceptualizing and interpreting the world that surround them.... Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Qur'an: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung* (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2002), hlm. 3.

6 Lihat Q.S. al-A'raf (7): 80.

fāḥisyā, dan *fawāḥisyā*. Sebagai awalan berikut Q.S. al-'Ankabut/29: 28-31.

وَلَوْطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ ۖ إِنِّي كُنتُ مِنَ الْمُنْكَرِينَ ﴿٢٨﴾ أَيْنَ تَأْتُونَ الرِّجَالَ وَتَقْطَعُونَ السَّبِيلَ
وَتَأْتُونَ فِي نَادِيكُمُ الْمُنْكَرَ ۖ فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ ۖ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَتَيْنَا
بِعَذَابِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ مِنَ الصَّادِقِينَ ﴿٢٩﴾ قَالَ رَبِّ انصُرْنِي عَلَى الْقَوْمِ
الْمُفْسِدِينَ ﴿٣٠﴾ وَلَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبُشْرَى قَالُوا إِنَّا مُهْلِكُوا
أَهْلَ هَذِهِ الْقَرْيَةِ إِنْ أَهْلَهَا كَانُوا ظَالِمِينَ ﴿٣١﴾

[28]. Dan (ingatlah) ketika Luth berkata kepada kaumnya: “Sesungguhnya kamu benar-benar mengerjakan perbuatan yang amat keji yang belum pernah dikerjakan oleh seorangpun dari umat-umat sebelum kamu”. [29]. Apakah sesungguhnya kamu patut mendatangi laki-laki, menyamun dan mengerjakan kemungkaran di tempat-tempat pertemuanmu? Maka jawaban kaumnya tidak lain hanya mengatakan: “Datangkanlah kepada kami azab Allah, jika kamu termasuk orang-orang yang benar”. [30]. Luth berdoa: “Ya Tuhanku, tolonglah aku (dengan menimpakan azab) atas kaum yang berbuat kerusakan itu”. [31]. Dan tatkala utusan Kami (para malaikat) datang kepada Ibrahim membawa kabar gembira, mereka mengatakan: “Sesungguhnya kami akan menghancurkan penduduk negeri (Sodom) ini; sesungguhnya penduduknya adalah orang-orang yang zalim”

Ayat tersebut menjelaskan secara sederhana gambaran tentang umat nabi Luth as. Dengan beberapa ungkapan yang implikasi negatif dan destruktif, yaitu: *al-fāḥisyah*, *āṭiyat ar-rijāl*, *iqṭha'u as-sabīl*, *nadiy al-munkar*, tidak percaya pada adzab Allah, *al-qaum al-mufsidūn*,

al-zhālimūn, dan *al-qaum al-mahlūkūn*. Kata *al-fāḥisyā*, dari sekian kata yang terdapat pada ayat tersebut menjadi fokus ikon pembahasan dalam makalah ini.

Al-Fāḥisyā dalam pengertian Kamus⁷ berasal dari kata *fahusyā* = *fahusyā al-amru* (melampaui batas), buruk, jelek, keji; *afḥasyā wa tafāḥasyā* (berbicara kotor, keji, cabul, jorok); *afḥasyā* = *af'ala al-fahsyā'* (berzina berbuat cabul, jorok; *tafāḥḥasyā 'alaihīm bi lisānihī* (mengatai dengan kata-kata kotor, keji); *al-fahsyā'* wa *al-fāḥisyā* = *az-zinā* (zina); *al-fahsyā'* wa *al-fāḥisyā* = *amr syadīd al-qubhī* (perbuatan yang amat keji); *al-fāḥisy* = *al-mutajāwiz al-ḥaddī* (yang melewati batas); *as-sayyiul khuluqī* (buruk akhlaknya); *lā yaqbaluhu al-'aqlu* (tidak bisa diterima akal sehat). *Al-fāḥisyah* atau jamak *al-fawāḥisyā* (perempuan jalang atau pelacur). Dalam al-Qur'an dapat dijumpai kata tersebut dalam bentuk *fahsyā'u*, *fāḥisyā*, dan *faḥahisyā*.

1. Fahsyā'u

Al-fahsyā'u dapat dijumpai dalam Q.S. al-Baqarah/2: 169, 268⁸; al-A'raf/7: 28;⁹ Yusuf/12: 24,¹⁰

7 Kamus al-Munawwir Digital, WinDjView, hlm. 1036. Lihat juga pada Ahmad Muhtar Amr, Mu'jam al-Ilughah al-'Arabiyyah al-Mu'ashirah, Jilid III (t.t.: 'alamal Kutub, 2008), hlm. 1675-1676.

8 Q.S. al-Baqarah/2: 168-169. Hai sekalian manusia, makanlah yang halal lagi baik dari apa yang terdapat di bumi, dan janganlah kamu mengikuti langkah-langkah syaitan; karena sesungguhnya syaitan itu adalah musuh yang nyata bagimu. 169. Sesungguhnya syaitan itu hanya menyuruh kamu berbuat jahat dan keji (al-fahsyā'), dan mengatakan terhadap Allah apa yang tidak kamu ketahui. 268. Syaitan menjanjikan (menakut-nakuti) kamu dengan kemiskinan dan menyuruh kamu berbuat kejahatan (kikir) (al-fahsyā'); sedang Allah menjadikan untukmu ampunan daripada-Nya dan karunia[170]. Dan Allah Maha Luas (karunia-Nya) lagi Maha Mengatahui.

[170]. Balasan yang lebih baik dari apa yang dikerjakan sewaktu di dunia.

9 Q.S. al-A'raf/7: 28. Dan apabila mereka melakukan perbuatan keji (al-fahsyā') [532], mereka berkata: "Kami mendapati nenek moyang kami mengerjakan yang demikian itu, dan Allah menyuruh kami mengerjakannya." Katakanlah: "Sesungguhnya Allah tidak menyuruh (mengerjakan) perbuatan yang keji (al-fawāḥisyah)." Mengapa kamu mengada-adakan terhadap Allah apa yang tidak kamu ketahui? [532]. Seperti: syirik, thawaf telanjang di sekeliling Ka'bah dan sebagainya.

10 Q.S. Yusuf/12: 23. Dan wanita (Zulaikha) yang Yusuf tinggal di rumahnya menggoda Yusuf untuk menundukkan dirinya (kepadanya) dan dia menutup pintu-pintu, seraya berkata: "Marilah ke sini." Yusuf berkata: "Aku berlindung kepada Allah, sungguh tuanku telah memperlakukan aku dengan baik." Sesungguhnya orang-orang yang zalim tiada akan beruntung. 24. Sesungguhnya wanita itu telah bermaksud (melakukan perbuatan itu) dengan Yusuf, dan Yusufpun bermaksud (melakukan pula) dengan wanita itu andaikata dia tidak melihat tanda (dari) Tuhannya[750]. Demikianlah, agar Kami memalingkan

an-Nahl/16: 90;¹¹ an-Nur/24: 21;¹² al-'Ankabut/29: 45.¹³ Dalam bahasa Indonesia kata *al-fahsyā'u* diterjemahkan dengan kata keji itu terkait dengan perbuatan buruk karena bujukan dan perintah syetan. Kata tersebut diperhadapkan dengan ajakan Allah kepada manusia supaya manusia meminta ampun. Namun secara umum dapat diurai sebagai berikut:

- a. *Al-fahsyā'u*, itu merupakan *al-amru* (perintah) dan khiththah (*design*) syetan dalam melakukan perbuatannya.
- b. *Al-fahsyā'u* terjadi karena bujukan pihak lain terkait dengan apa yang kita konsumsi (soal makanan) dengan harapan-harapan masa depan nasib seserang.
- c. *Al-fahsyā'u*, para pelakunya senantiasa berusaha mendapatkan landasan historis untuk melegalkan apa yang mereka lakukan di hadapan orang lain.
- d. *Al-fahsyā'u*, menjadi inspirasi (*ibrah*) bagi orang-orang yang baik untuk dijadikan sebagai pijakan agar menjauh dari *al-fahsyā'u* itu sendiri.
- e. *Al-fahsyā'u* merupakan tindakan keji yang bisa dihilangkan (disembuhkan) dengan cara shalat dan mengingat Allah.

dari padanya kemungkaran dan kekejian (*al-fahsyā'*). Sesungguhnya Yusuf itu termasuk hamba-hamba Kami yang terpilih.

[750]. Ayat ini tidaklah menunjukkan bahwa Nabi Yusuf a.s. punya keinginan yang buruk terhadap wanita itu (Zulaikha), akan tetapi godaan itu demikian besarnya sehingga andaikata dia tidak dikuatkan dengan keimanan kepada Allah s.w.t tentu dia jatuh ke dalam kemaksiatan.

- 11 Q.S. an-Nahl/16: 90. Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat kebajikan, memberi kepada kaum kerabat, dan Allah melarang dari perbuatan keji (*al-fahsyā'*), kemungkaran dan permusuhan. Dia memberi pengajaran kepadamu agar kamu dapat mengambil pelajaran.
- 12 Q.S. an-Nur/24: 21. Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu mengikuti langkah-langkah syaitan. Barangsiapa yang mengikuti langkah-langkah syaitan, maka sesungguhnya syaitan itu menyuruh mengerjakan perbuatan yang keji (*al-fahsyā'*) dan yang mungkar. Sekiranya tidaklah karena kurnia Allah dan rahmat-Nya kepada kamu sekalian, niscaya tidak seorangpun dari kamu bersih (dari perbuatan-perbuatan keji dan mungkar itu) selama-lamanya, tetapi Allah membersihkan siapa yang dikehendaki-Nya. Dan Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui.
- 13 Q.S. al-'Ankabut/29: 45. Bacalah apa yang telah diwahyukan kepadamu, yaitu Al Kitab (Al Quran) dan dirikanlah shalat. Sesungguhnya shalat itu mencegah dari (perbuatan-perbuatan) keji (*al-fahsyā'*) dan mungkar. Dan sesungguhnya mengingat Allah (shalat) adalah lebih besar (keutamaannya dari ibadat-ibadat yang lain). Dan Allah mengetahui apa yang kamu kerjakan.

Berikut contoh ayat terkait:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُواتِ
الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ ﴿١٦٨﴾ إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ
وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿١٦٩﴾

168. Hai sekalian manusia, makanlah yang halal lagi baik dari apa yang terdapat di bumi, dan janganlah kamu mengikuti langkah-langkah syaitan; karena sesungguhnya syaitan itu adalah musuh yang nyata bagimu. 169. Sesungguhnya syaitan itu hanya menyuruh kamu berbuat jahat dan keji, dan mengatakan terhadap Allah apa yang tidak kamu ketahui

2. **Fāḥisyā.**

Kata *fāḥisyā* dapat dijumpai dalam Q.S. Ali Imran/3: 135; an-Nisa/4: 15, 19, 22, 25; al-A'raf/7: 28, 80; al-Isra'/17: 32; an-Nur/24: 19; an-Naml/27: 45; al-'Ankabut/29: 28; al-Ahzab/33: 30; at-Thalaq/65:1.

Fāḥisyā di dalam al-Qur'an ada yang menggunakan artikel (*al-*) ada pula yang tidak. Implikasi pemaknaan kata dalam bahasa Arab dengan artikel (*al-*) sama dengan penggunaan (*the*) dalam bahasa Inggris, yang artinya atau maksudnya sudah tertuju pada benda, aktivitas, atau keadaan tertentu (*ma'rifah*). Secara umum, *fāḥisyah* pada ayat-ayat tersebut menjelaskan perbuatan keji dalam bentuk bentuk perzinahan, baik lesbian, homo, maupun heteroseksual (laki dengan perempuan). Bahkan dalam kasus perceraian perbuatan *fāḥisyah* bisa dijadikan sebagai alasan seseorang (khususnya suami) untuk menceraikan istrinya. Kata *fāḥisyah* ini memiliki gambaran sebagai berikut:

- perbuatan *fāḥisyah* ini dilakukan secara terang-terangan;
- perbuatan *fāḥisyah* ini memutus reproduksi (*wiladah*);

- c. pelaku *fāḥisyah* selalu ada yang berusaha untuk menyebarkannya;
- d. pelaku *fāḥisyah* berusaha menggunakan argumentasi histories;
- e. pelaku *fāḥisyah* yang tidak mau bertaubat (apalagi melakukan atau terbukti mempengaruhi pada orang lain, maka dia harus dikurung hingga akhir hayatnya).
- f. pelaku *fāḥisyah* tidak harus dijatuhi hukuman, sekiranya pelaku ini berhenti dari berbuat *fāḥisyah* dan melakukan pertobatan, maka Allah sebaik-baiknya tempat kembali.

Berikut contoh ayat-ayat yang menyebutkan *fāḥisyah*.

وَالَّتِي يَأْتِيَنَّ الْفُحْشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ
فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ
اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا ﴿١٥﴾

An-Nisa/4: 15. Dan (terhadap) para wanita yang mengerjakan perbuatan keji, hendaklah ada empat orang saksi diantara kamu (yang menyaksikannya). Kemudian apabila mereka telah memberi persaksian, maka kurunglah mereka (wanita-wanita itu) dalam rumah sampai mereka menemui ajalnya, atau sampai Allah memberi jalan lain kepadanya

وَلَوْ طَ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفُحْشَةَ وَأَنْتُمْ تُبْصِرُونَ ﴿٥١﴾ أَيْبَكُمُ
لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ ﴿٥٢﴾

54. *Dan (ingatlah kisah) Luth, ketika dia berkata kepada kaumnya: "Mengapa kamu mengerjakan perbuatan fāḥisyah itu sedang kamu memperhatikan(nya)?"*

55. “Mengapa kamu mendatangi laki-laki untuk (memenuhi) nafsu(mu), bukan (mendatangi) wanita? Sebenarnya kamu adalah kaum yang tidak mengetahui (akibat perbuatanmu)”

3. Fawāḥisyā

Kata *al-fawāḥisyā* ini bisa dijumpai dalam Q.S. al-An’am/6: 151;¹⁴ al-A’rah/7: 28, 33;¹⁵ as-Syura/42: 37;¹⁶ an-Najm/53: 32.¹⁷

Kata *al-fawāḥisyā* – yang diterjemahkan dengan perbuatan-perbuatan keji – digunakan dalam al-Qur’an dipersandingan: dengan larangan Allah (*mā ḥarrama Allāh*) yang meliputi larangan menyekutukan Allah (*syirk*) dan dosa besar lainnya (*al-itsmu*). Berikut uraian makna *al-fawāḥisyā*:

1. *Al-Fawāḥisyā* itu sejajar nilai dan bobotnya dengan perbuatan menyekutukan Allah (*syirk*), durhaka pada kedua orangtua (*‘uququl wālidain*), membunuh anak karena takut miskin (*qatl al-awlad*), membunuh orang lain tanpa sebab (*al-qatl bi ghair al-ḥaqq*)

14 Q.S. al-An’am/6: 151. Katakanlah: “Marilah kubacakan apa yang diharamkan atas kamu oleh Tuhanmu yaitu: janganlah kamu mempersekutukan sesuatu dengan Dia, berbuat baiklah terhadap kedua orang ibu bapa, dan janganlah kamu membunuh anak-anak kamu karena takut kemiskinan, Kami akan memberi rezki kepadamu dan kepada mereka, dan janganlah kamu mendekati perbuatan-perbuatan yang keji (al-fawāḥisyah), baik yang nampak di antaranya maupun yang tersembunyi, dan janganlah kamu membunuh jiwa yang diharamkan Allah (membunuhnya) melainkan dengan sesuatu (sebab) yang benar^[518].” Demikian itu yang diperintahkan kepadamu supaya kamu memahaminya)

15 Q.S. al-A’rah/7: 33. Katakanlah: “Tuhanku hanya mengharamkan perbuatan yang keji, baik yang nampak ataupun yang tersembunyi, dan perbuatan dosa, melanggar hak manusia tanpa alasan yang benar, (mengharamkan) mempersekutukan Allah dengan sesuatu yang Allah tidak menurunkan hujjah untuk itu dan (mengharamkan) mengada-adakan terhadap Allah apa yang tidak kamu ketahui.”

16 Q.S. as-Syura/42: 37. Dan (bagi) orang-orang yang menjauhi dosa-dosa besar dan perbuatan-perbuatan keji, dan apabila mereka marah mereka memberi maaf.

17 Q.S. an-Najm/53: 31. Dan hanya kepunyaan Allah-lah apa yang ada di langit dan apa yang ada di bumi supaya Dia memberi balasan kepada orang-orang yang berbuat jahat terhadap apa yang telah mereka kerjakan dan memberi balasan kepada orang-orang yang berbuat baik dengan pahala yang lebih baik (syurga). 32. (Yaitu) orang-orang yang menjauhi dosa-dosa besar dan perbuatan keji yang selain dari kesalahan-kesalahan kecil. Sesungguhnya Tuhanmu maha luas ampunanNya. Dan Dia lebih mengetahui (tentang keadaan)mu ketika Dia menjadikan kamu dari tanah dan ketika kamu masih janin dalam perut ibumu; maka janganlah kamu mengatakan dirimu suci. Dialah yang paling mengetahui tentang orang yang bertakwa.

2. *Al-Fawāḥisyā* itu terkait dengan argumentasi yang mengada-ada mengada-ada (*an taqūlū ‘ala Allāh mā lā ta ‘lamūn*)
3. *Al-Fawāḥisyā* dilakukan secara terbuka (terang-terangan) maupun secara sembunyi-sembunyi.
4. *Al-Fawāḥisyā* tidak dilakukan oleh orang-orang yang berbuat baik dengan kebaikan (*alladzī aḥsanū bi al-ḥusnā*).
5. *Al-Fawāḥisyā* dilakukan oleh orang yang apabila marah dan dia tidak memberi maaf.

Berikut contoh ayat yang menyebut kata *fawāḥisyā*.

قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّيَ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ مَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَلَا تَفْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿١٥١﴾

151. Katakanlah: “Marilah kubacakan apa yang diharamkan atas kamu oleh Tuhanmu yaitu: janganlah kamu mempersekutukan sesuatu dengan Dia, berbuat baiklah terhadap kedua orang ibu bapa, dan janganlah kamu membunuh anak-anak kamu karena takut kemiskinan, Kami akan memberi rezeki kepadamu dan kepada mereka, dan janganlah kamu mendekati perbuatan-perbuatan yang keji, baik yang nampak di antaranya maupun yang tersembunyi, dan janganlah kamu membunuh jiwa yang diharamkan Allah (membunuhnya) melainkan dengan sesuatu (sebab) yang benar”. Demikian itu yang diperintahkan kepadamu supaya kamu memahaminya(nya)

قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٣﴾

33. Katakanlah: “Tuhanku hanya mengharamkan perbuatan yang keji, baik yang nampak ataupun yang tersembunyi, dan perbuatan dosa, melanggar hak manusia tanpa alasan yang benar, (mengharamkan) mempersekutukan Allah dengan sesuatu yang Allah tidak menurunkan hujjah untuk itu dan (mengharamkan) mengada-adakan terhadap Allah apa yang tidak kamu ketahui”

Kata lain yang mengiringi *fahsyah*, *fahisyah*, dan *fawahisyah* adalah *al-jahl*, *al-musrif*, dan *al-mufsid*. Pertama, jahil secara harfiah diartikan dengan bodoh. Kata *jahil*¹⁸ itu sendiri digunakan untuk menggambarkan perilaku seseorang yang menjadi korban nafsunya sendiri, sehingga menyebabkan secara sadar mengalami kebutaan yang tidak lagi mampu membedakan antara yang benar dan yang salah.¹⁹ Terkait dengan kaum nabi Luth as, orang-orang Sodom, yang tertuang Q.S. an-Naml (27): 54, kata jahil (*tajhalun*) adalah perilaku mendekati laki-laki dengan nafsu daripada mendekati wanita, kata ini juga tidak ada kaitannya dengan kebodohan.²⁰ Jahil juga digunakan untuk menjelaskan tentang perangai orang-orang yang jiwanya cenderung mudah terlempar ke dalam pancingan kemarahan, kesedihan, keputusasaan, atau emosi lainnya.²¹ Jahlun dan kata lain yang terbentuk dari kata tersebut mengandung makna: kesombongan menerima ajaran yang baru; kecenderungan melakukan kemusyrikan dan hanya puas jika melakukan tindak kemusyrikan serta adanya upaya untuk mengajak orang lain melakukan tindakan yang sama; sebagai

18 Jahila dalam bahasa Inggris diterjemahkan dengan: not to know (of), have no knowledge of, fail to know (of), to be unfamiliar with, unacquainted with, unaware of, unconscious of, uninformed about, to be ignorant, unducaed, unlearned, nescient, unenlightened, beneghted, uncultivated, unwitting, unknowing, withou knowledge. Rohi Baalbaki, al-Maurid: Qamus ‘Arabiy – Inkliziy (Beirut, Lebanon: Dar el-Elm Lilmalayin, 2001), hlm. 437.

19 Toshihiko Izuttsu, Konsep-konsep Etika Religious dalam Qur’an, terj. Agus Fakhri Husein, dkk. (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1993), hlm. 38.

20 Toshihiko Izuttsu, Konsep-konsep Etika Religious dalam Qur’an, hlm. 39.

21 Toshihiko Izuttsu, Konsep-konsep Etika Religious dalam Qur’an, hlm. 40.

lawan kata dari kata syakir (orang yang dipenuhi rasa berterima kasih). Catatan Izutsu sendiri menegaskan bahwa:

Jahlun mengandung gagasan sentral tentang sifat buas dan bernafsu yang cenderung timbul bahkan dengan provokasi kecil sekalipun dan yang dapat mendorong seseorang kepada semua bentuk kenekatan...²²

Kedua, musrif – yang berarti orang yang melampaui batas – dalam konstitusi semantik semakna dengan zalim dan mu'tadi (melanggar hukum). *Musrif* berasal dari kata *asrafa (israf)* terutama berarti “melampaui batas” tanpa implikasi apapun; ‘berperilaku terlalu berlebih-lebihan’ dan demikian ‘melewati batas’; tidak wajar...kualitas *israf* berhubungan dengan tindakan makan dan minum secara berlebih-lebihan: tindakan (makan: pen.) itu salah, tetapi tindakan itu secara moral menjadi salah jika dibawa ke sisi yang kasar. Inilah yang disebut *israf* dan dinyatakan sebagai sasaran kebencian Allah.²³ Dalam konteks lain kata *musrif* dikonotasikan dengan orang-orang yang tidak menyebarkan apa-apa selain kerusakan di muka bumi dan tidak pernah berbuat baik,²⁴ dan *musrif* mendekati *kafir* dan *zalim*.²⁵ *Musrif* adalah seseorang yang menghabiskan hidupnya dalam kebodohan dan bersenang-senang, tanpa mengindahkan sama sekali peringatan dan menentang larangan dari Allah yang diturunkanNya.²⁶

22 Toshihiko Izutsu, Konsep-konsep Etika Religious dalam Qur'an, hlm. 42.

23 Toshihiko Izutsu, Konsep-konsep Etika Religious dalam Qur'an, hlm. 209. Lihat dalam Q.S. al-A'raf/7: 31, “Hai anak Adam, pakailah pakaianmu yang indah di setiap (memasuki) mesjid^[534], makan dan minumlah, dan janganlah berlebih-lebihan^[535]. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berlebih-lebihan.” Al-An'am/6: 141, “141. Dan Dialah yang menjadikan kebun-kebon yang berjunjung dan yang tidak berjunjung, pohon korma, tanam-tanaman yang bermacam-macam buahnya, zaitun dan delima yang serupa (bentuk dan warnanya) dan tidak sama (rasanya). Makanlah dari buahnya (yang bermacam-macam itu) bila dia berbuah, dan tunaikanlah haknya di hari memetik hasilnya (dengan disedekahkan kepada fakir miskin); dan janganlah kamu berlebih-lebihan. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang yang berlebih-lebihan.”

24 Toshihiko Izutsu, Konsep-konsep Etika Religious dalam Qur'an, hlm. 210.

25 Toshihiko Izutsu, Konsep-konsep Etika Religious dalam Qur'an, hlm. 211.

26 Toshihiko Izutsu, Konsep-konsep Etika Religious dalam Qur'an, hlm. 212.

Ketiga, mufsid dari kata *fasad* atau *afsada* sebuah kata yang mampu menunjukkan semua jenis pekerjaan yang buruk. Dalam konteks kaum nabi Luth as kata ini digunakan untuk mengartikan kebiasaan yang menjijikkan, yang oleh karena itu kaum Sodom dikutuk.²⁷ Fasad digunakan untuk menggambarkan kekejaman dan penindasan Firaun tanpa alasan yang benar kepada kaum Israel.²⁸

C. Catatan Kritis

Dari uraian singkat tentang kata *fahsya'*, *fahisyah*, dan *fawahisyah* dapat dipahami bahwa fenomena LGBT menjadi menarik. Pembicaraan LGBT yang menunai pro kontra, bahkan dalam minggu ini sejumlah media cetak, menurunkan berita penolakan dan dukungan kehadiran LGBT.

Di era globalisasi yang ditandai dengan jangkauan dunia berada satu genggam tangan, berbagai fenomena di berbagai belahan sudut dunia bisa diakses dan diikuti dari detik per detik. Tidak ketinggalan dengan fenomena LGBT yang terjadi di Indonesia dewasa ini. Puncaknya, adanya reaksi masyarakat Indonesia – yang notabene mayoritas masyarakatnya penganut agama – muncul dengan terjadinya sejumlah pernikahan sesama jenis (laki-laki dengan laki-laki dan perempuan dengan perempuan), transgender, kehadiran laki-laki kemayu, dan perempuan yang macho. Kalangan muslim – yang sudah terbiasa dengan teks-teks keislaman klasik – pun tidak segan segera memberi penilai *fiqhiyah* bahwa mereka harus dijatuhi hukuman sesuai dengan ketentuan Fiqh yang telah dikodifikasi oleh para ulama klasik. Apalagi jika fenomena LGBT dilihat dengan menggunakan kacamata kesejarahan kehidupan nabi Luth as dalam al-Qur'an, maka tuntutan itu semakin kuat.

27 Q.S. al-'Ankabut/29: 28-31, Toshihiko Izuttsu, Konsep-konsep Etika Religious dalam Qur'an, hlm. 255.

28 Q.S. al-Qashash/28: 4, Toshihiko Izuttsu, Konsep-konsep Etika Religious dalam Qur'an, hlm. 255.

Namun pada saat yang bersamaan di era sekarang ini masyarakat dunia dijerat dengan Hukum Hak Asasi Manusia. Lantas bagaimana Tradisi Hukum Islam menyikapi fenomena tersebut?

D. Pernikahan dalam Islam

Dalam konteks pernikahan, Islam hanya melegalkan pernikahan lawan jenis (laki-laki dengan perempuan). Aturan normatifnya merujuk pada Q.S. ad-Dzariyat/51: 49, “Dan segala sesuatu Kami ciptakan berpasang-pasangan supaya kamu mengingat kebesaran Allah,” dan an-Najm/53: 45, “dan bahwasanya Dialah yang menciptakan berpasang-pasangan pria dan wanita.” Dasar-dasar normatif al-Qur’an tersebut juga didukung banyak hadis di antaranya, “Perkawinan adalah sunnahku. Barang siapa tidak bertindak sejalan dengan sunnahku, maka dia tidak masuk dalam golonganku,” “Seseorang yang menikah telah mendapatkan separuh dari agamanya, maka hendaklah dia takut pada Tuhan untuk mendapatkan separuh dari lainnya.”

Dengan pandangan yang holistik dan komprehensif, Imam Ghazali²⁹ menuliskan lima kegunaan nikah: *pertama*, anak. Tujuan mendapatkan keturunan inilah yang merupakan hukum asal pernikahan. Melalui pernikahan dimaksudkan untuk mempertahankan atau melestarikan keturunan, karena jika tidak ada pernikahan, alam ini sepi dari ras manusia (*al-maqshūd ibqā’ an-nasl wa in lā yakhlū al-‘ālam ‘an jins al-ins*). *Kedua*, membentengi diri dari syetan, memecahkan kerinduan yang sangat (*at-tauqān*), memenuhi pergolakan syahwat, menundukkan pandangan,

29 Al-Ghazali, Ihyā’ ‘Ulūm ad-Dīn, Jilid II (Beirut, Lebanon: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1971), hlm. 33-43. Pada bagian ini Iman al-Ghazali menuliskan bahwa terdapat empat hal penting pada manfaat yang pertama ini, yaitu: perjumpaan cinta Allah melalui upaya pernikahan ini untuk melahirkan anak melestarikan ras manusia (human race). Ibid. Mencari cinta Rasulullah, mencari berkah doa anak yang shalih setelah wafat nanti, mencari pertolongan anak di akhirat nanti karena sang anak wafat saat kecil. Ibid., hlm. 34. Lihat juga Sachiko Murata, the Tao of Islam: Kitab Rujukan tentang Relasi Gender dalam Kosmologi dan Teologi Islam, terj. Rahmani Astuti dan M.S. Nasrullah (Bandung: Mizan, 1998), hlm. 232-233.

menjaga kehormatan (kemaluan). *Ketiga*, mengembirakan diri (*tarwih an-nafs*), melonggarkan hati, menguatkan ibadah. *Keempat*, mengosongkan hati tentang manajemen rumah tangga, membebani dengan menyibukkan memasak, menyapu, membersihkan tempat tidur, mencuci peralatan rumah tangga, mempersiapkan mencari nafkah. *Kelima*, menempa diri, melatihnya dengan kepemimpinan dan tanggung jawab dan memenuhi hak-hak anggota keluarga dengan sabar, dan bersungguh-sungguh mencari rezki yang halal, serta melaksanakan pendidikan anak-anaknya.

Hal-hal yang diuraikan oleh Imam al-Ghazali tersebut, mustahil dipenuhi secara simultan oleh keluarga dari sepasang perkawinan satu jenis. Penjelasan ini juga didukung oleh Sachiko Murata bahwa mempunyai anak, sebagai yang paling utama di antara kebaikan-kebaikan itu.³⁰ Al- Ghazali menuturkan betapa pentingnya perkawinan, sebagaimana dikutip oleh Sachiko Murata, sebagai berikut:

Tuhan menciptakan rahim. Dia menciptakan organ untuk bersenggama. Dia menempatkan benih anak-anak di punggung dan tubuh kaum pria dan kaum wanita. Dia mengirimkan nafsu sebagai utusan-Nya kepada kaum pria dan kaum wanita. Tidak ada orang berakal yang tidak dapat menangkap apa yang yang dimaksudkan Tuhan dengan semua ini.

Jika seseorang menyia-nyiakan benih dan menyingkirkan nafsu itu melalui berbagai muslihat, tak pelak lagi dia akan tetap jauh dari jalan yang dimaksudkan melalui hakikat aslinya (*fitrah*). Inilah sebabnya kaum Muslim di masa lalu dan para sahabat menganggap seseorang patut dicela jika dia mati dalam keadaan membujang...³¹

30 Sachiko Murata, the Tao of Islam, hlm. 233.

31 Sachiko Murata, the Tao of Islam, hlm. 233.

E. Penanganan Fiqhiah terhadap Homoseksual

Dalam khazanah Fiqh terdapat istilah *al-mutarajjilāt min an-nisā'* (menyerupai laki-laki dari kalangan perempuan) dan *al-mukhannitsin min ar-rijāl* menyerupai perempuan dari kalangan laki-laki.³² Istilah ini terdapat dalam sebuah hadis yang dari Ibn Abbas yang mengatakan, "*la'ana rasulullāh saw al-mukhannitsīn min ar-rijāl al-mutarajjilāt min an-nisā'*. *Qāla* "Ukhrijū hum min buyūtikum (HR. Bukhari) Rasulullah saw mengutuk seorang laki-laki yang menyerupai perempuan dan seorang perempuan yang menyerupai laki-laki. Beliau bersabda, "Usir mereka dari rumah kalian." Penyerupaan ini meliputi dalam gerakannya dan gaya bicarannya.³³

Adapun terkait dengan tindakan kaum Nabi Luth as dan perbuatan zina; terdapat hadis dari Ibn Abbas menyebutkan hadis Rasulullah, bahwa "*man wajadtumū hu ya'malu 'amala qaum Lūth faqtulū al-fā'il wa al-maf'ūl bihi. Wa man wajadtumū hu waqa'a 'alā bahīmah faqtulū hu wa aqtulū al-bahīmah* (HR Ahmad).³⁴ Dari lafal an-Nasā'i, "*La'ana Allāh man 'amila 'amala qaumi Lūth. La'ana Allāh man 'amila 'amala qaumi Lūth. La'ana Allāh man 'amila 'amala qaumi Lūth.*"³⁵

Dan hadis Ibn Umar ra, bahwa "*anna an-nabiy saw dharaba wa gharaba wa anna Abā Bakr dharaba wa gharaba* (HR Tirmidzi).³⁶

Homoseksual merupakan penyakit jiwa yang tinggi (*lawtsah al-akhlāqiyah wa maradhu nafsiyi khathīr*). Orang yang menjumpai kelompok dengan ciri-ciri demikian memiliki seburuk-buruknya perilaku perusak watak yang hampir tidak bisa membedakan

32 Muhammad bin Ismail al-Amir al-Yamni as-Shan'anī, Subul as-Salām: Syarh Bulūgh al-Maram min Jam'i Adillāh al-Ahkām, Jilid II, Juz ke-4 (Beirut, Lebanon: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1971), hlm. 14-15.

33 Muhammad bin Ismail al-Amir al-Yamni as-Shan'anī, Subul as-Salām, hlm. 15.

34 Barang siapa mendapatkan seseorang melakukan seperti yang dilakukan kaum Luth, maka bunuhlah orang yang berbuat dan yang diperbuat; dan barang siapa mendapatkan seseorang bersenggama dengan binatang maka bunuhlah orang itu dan binatang itu. Riwayat Ahmad dan Imam Empat. emikian

35 Sayyid Sabiq, Fiqh as-Sunnah, Digital, hlm. 1181.

36 Muhammad bin Ismail al-Amir al-Yamni as-Shan'anī, Subul as-Salām, hlm. 14. Terjemah, "bahwa Nabi saw pernah memukul dan mengasingkan (orang yang berbuat zina), Abu Bakar juga pernah memukul dan mengasingkan. HR Tirmidzi.

antara yang mulia/baik dengan yang hina (*sayyi' u al-khuluq fāsidiy at-thibā', lā yakādū yumayyizūna bain al-fadhāil wa ar-radzāil*).³⁷ Berikut terjemahan bebas tentang homoseksual:

Lemah dalam keinginan tidak punya perasaan hati (*wijdān*) (untuk) mencela dan suara hatinya (*dhamīr*) tidak bisa mencegah/menghalanginya, tidak bisa menjauhi dosa keinginan diri dari pengaruh anak-anak, bersikap kejam dan kasar (*isti'māl al-'anafi wa as-syiddah*). Tidak ada rasa puas simpatinya yang rusak (*lā syibā'a 'athifatihi al-fāsidadah*). Dan berani melakukan dosa besar (*at-tajra'u 'alā irtikāb al-jarāim*).... hal itu terbukti di dalam rincian pengadilan dan catatan kedokteran.³⁸

Homoseksual dengan kesehatan masyarakat:

.... yang menimpa pelaku dengan pandangan sempit dan mengurangi hati yang berdebar-debar. Dan menjauhkan mereka dalam keadaan lemah, dan menghadapkan mereka dengan penderitaan berbagai penyakit dan membuat mereka menjadi sasaran musibah.³⁹

F. Simpulan Awal

Dari uraian nash, hikmah, maupun fiqh dapat dipahami bahwa fenomena LGBT merupakan penyakit pribadi maupun masyarakat. Suatu penyakit yang penderitanya bisa melakukan penyebaran dan pengaruh penyakitnya pada orang lain. Namun, sebagai penyakit ada kemungkinan terbukanya celah penyembuhan bagi para penderita tersebut. Tahapan penyembuhan tentu sesuai dengan tingkat keakutan penyakit yang dialami oleh penderita. *Pertama*, tingkatan penyakit ringan, mungkin penyembuhannya dengan memberi ramuan obat-obatan tertentu sehingga si penderita bisa segera sehat kembali. *Kedua*, mungkin dengan cara dioperasi dengan jalan menghilangkan penyakit yang menempel pada tubuh atau yang

37 Sayyid Sabiq, *Fiqh as-Sunnah*, Digital, hlm. 1184.

38 Sayyid Sabiq, *Fiqh as-Sunnah*, Digital, hlm. 1184.

39 Sayyid Sabiq, *Fiqh as-Sunnah*, Digital, hlm. 1184.

terdapat di dalam daging tubuh. *Ketiga*, dengan kemoterapi (jika penyakitnya berhubungan kanker darah). Dan itu harus dilakukan berulang-ulang. *Keempat*, jika penyakitnya berhubungan dengan anemia aplastika (karena sumsum tulang tidak bisa menghasilkan sel darah merah dan darah putih), maka tinggal menunggu masa selama kurang lebih enam bulan. Si penderita kemungkinan tidak bertahan lama, dan akan wafat. *Kelima*, dengan cara melakukan amputasi pada bagian tubuh yang terkena penyakit. Karena jika tidak dilakukan, penyakit ini akan menular dan menggerogoti bagian tubuh yang lain.

LGBT, dalam pandangan Islam sebagai penyakit dengan berbagai kelemahan yang membahayakan bagi keberlangsungan agama dan ras maka hal yang harus dilakukan adalah treatment khusus, seperti diruqyah. Karena *al-fahsyā'* merupakan perbuatan manusia yang dipengaruhi oleh syetan.

Selamat berdiskusi.

Daftar Bacaan

- Abdoerrochaman, Moeslim, *Islam Transformatif*.
- Abdullah, M. Amin, *Islam Normativitas dan Historisitas*;
- Amr, Ahmad Muhtar, *Mu'jam al-llughah al-'Arabiyyah al-Mu'ashirah*, Jilid III (t.t.: 'alamal Kutub, 2008).
- Baalbaki, Rohi, *al-Maurid: Qamus 'Arabiyy – Inkliziy* (Beirut, Lebanon: Dar el-Elm Lilmalayin, 2001)
- Bilal Philip, Abu Ameenah, *Contemporary Issues*, BilalPhilip.com 2002.
- Ghazali al-, *Ihyā 'Ulūm ad-Dīn*, Jilid II (Beirut, Lebanon: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1971).
- Izutsu, Toshihiko, *God and Man in the Qur'an: Semantics of the Qur'anic Welstanschauung* (Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2002).
- Izutsu, Toshihiko, *Konsep-konsep Etika Religious dalam Qur'an*, terj. Agus Fakhri Husein, dkk. (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 1993)
- Kamus al-Munawwir Digital*, WinDjView.
- Murata, Sachiko, *the Tao of Islam: Kitab Rujukan tentang Relasi Gender dalam Kosmologi dan Teologi Islam*, terj. Rahmani Astuti dan M.S. Nasrullah (Bandung: Mizan, 1998).
- Nasution, Harun, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspek*.
- Rahmat, Jalaluddin, *Islam Aktual*.
- Shan'ani as-, Muhammad bin Ismail al-Amir al-Yamanī, *Subul as-Salām: Syarḥ Bulūgh al-Maram min Jam'i Adillah al-Aḥkām*, Jilid II, Juz ke-4 (Beirut, Lebanon: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1971)

BAB 23

PENYAKIT PERILAKU MENYIMPANG

Miftahulhaq

Mata Kuliah	Blok 9 (Infeksi dan Peradangan)
Tujuan Pembelajaran	<ol style="list-style-type: none">1. Mahasiswa dapat mengetahui jenis-jenis perilaku menyimpang dalam al-Qur'an yang menjadi faktor risiko dengan penyakit2. Mahasiswa dapat mengetahui hubungan perilaku menyimpang sebagai faktor resiko dengan penyakit dalam Islam

Pendahuluan

Islam merupakan agama yang memberikan petunjuk bagi kebahagiaan hidup manusia di dunia maupun di akherat. Petunjuk-petunjuk itu ada yang bersifat global sehingga memerlukan pengkajian mendalam sehingga apa yang menjadi tujuan diberlakukan ajaran Islam tersebut dapat dirasakan dan diterapkan secara praktis oleh manusia dalam kehidupannya. Para ulama sepakat bahwa ajaran Islam bertujuan untuk memelihara lima hal pokok yang harus ada dalam kehidupan manusia, yang dikenal dengan istilah *maqashid syari'ah*. Ke lima hal pokok tersebut adalah agama (*ad-din*), jiwa (*an-nafs*), akal (*al-aql*), keturunan (*an-nasl*), dan harta (*al-maal*). Tidak terpenuhinya salah satu dari kelima hal tersebut maka akan menyebabkan kesulitan dan ketidakseimbangan dalam kehidupan manusia.

Ketidakseimbangan hidup manusia dalam Islam merupakan makna dari sakit. Dengan kata lain, seseorang yang mengalami ketidakseimbangan dalam hidupnya maka dapat dikatakan dia

sedang mengalami “sakit”. Kata sakit dalam bahasa Arab disebut *maridh* (مريض) yang merupakan kata sifat yang berarti “yang sakit”. Kata ini disebut dalam al-Qur’an setidaknya lima kali (sebagai contoh dapat dilihat di Q.S. Al-Baqarah ayat 184 dan 185). Bentuk lain yang disebut dalam al-Qur’an adalah *mardha* (مرضى) sebanyak lima kali, dan *maradh* sebanyak tiga belas kali.

Menyikapi Penyakit

Penyakit dalam Kamus Bahasa Indonesia terambil dari kata “sakit”. Penyakit berarti sesuatu yang menyebabkan terjadinya gangguan pada makhluk hidup; gangguan kesehatan yang disebabkan oleh bakteri, virus, atau kelainan sistem faal atau jaringan pada organ tubuh (pada makhluk hidup); atau kebiasaan yang buruk; sesuatu yang mendatangkan keburukan.

Ibnu Faris memaknai sakit dengan “ketidakseimbangan”, sehingga orang yang sakit mengalami ketidakseimbangan yang mengakibatkan fisik atau mentalnya terganggu. Ketidakseimbangan ini bisa karena ini bisa karena berlebihan dan bisa karena berkekurangan dari batas kewajaran. Ar-Raghib al-Ashfahani memberikan pengertian bahwa penyakit itu itu dibagi dua, pertama penyakit yang berkaitan fisik atau jasmani (seperti kulit, keletihan, dan lain-lain), dan kedua penyakit yang berkaitan dengan jiwa/hati, seperti kikir, penakut, dan munafik.

Kata *maridh* atau *mardha* (jamak dari *maridh*), yang menunjukkan arti sakit, dalam al-Qur’an lebih menunjukkan arti sakit dalam makna fisik. Misal dalam perintah puasa (Q.S. al-Baqarah ayat 184) ditemukan bahwa apabila sakit maka boleh tidak berpuasa pada bulan Ramadhan, tetapi ada keharusan menggantinya di bulan lain. Sedangkan sakit dalam bentuk kata *maradh*, berarti menunjukkan arti sakit dalam aspek jiwa (hati) dan akal. Sakit pada aspek jiwa dapat berupa penakut, kikir, munafik, cemas, rendah diri, dan pasifisme.

Sedangkan sakit pada aspek akal adalah tidak berfungsinya akal dalam menjalankan fungsi sebagai daya penggerak untuk berfikir.

Pendapat lain menyatakan bahwa penyakit itu muncul sebagai bagian dari siksa Allah. Al-Biqā'i dalam menafsirkan surat al-Fatihah mengemukakan sabda Nabi SAW dalam menyikapi penyakit yang artinya "penyakit adalah cambuk Allah di bumi ini, dengannya Dia mendidik hamba-Nya". Dalam hadits lain disebutkan bahwa sakit merupakan bagian dari upaya peluruhan dan penghapusan dosa, dan juga untuk menguji tingkat kesabaran seorang hamba.

Pendapat ini didukung oleh kandungan pengertian taqwa yang pada dasarnya berarti menghindari dari siksa Allah di dunia dan akherat. Siksa di dunia adalah akibat dari pelanggaran terhadap hukum Allah terkait ketentuan alam. Sebagai contoh, pelanggaran terhadap aturan hokum terkait makanan dan minuman, maka akan menimbulkan penyakit bagi manusia. Seseorang yang makan makanan yang kotor sesungguhnya melanggar perintah Allah sehingga munculnya penyakit yang diakibatkan oleh konsumsi makanan kotor merupakan hal yang harus dihindari oleh seorang muslim sebagai berwujudan sikap taqwa.

Beberapa Perilaku Menyimpang sebagai Faktor Resiko

Setiap ajaran yang diperintahkan atau yang dilarang dalam agama Islam tidak terlepas dari maksud dan tujuan yang dikandungnya. Maksud dan tujuan dari pelaksanaan setiap ajaran Islam disebut *maqashid syari'ah*. Dalam kajian hukum Islam, pengungkapan tujuan ajaran Islam dapat dijadikan asas dalam penetapan hokum Islam terhadap segala sesuatu yang muncul dalam kehidupan manusia dewasa ini dan belum diatur secara rinci. Merokok misalnya, dalam al-Qur'an tidak ditemukan dalil secara tegas terkait rokok. Namun aktifitas merokok jelas memberikan dampak buruk bagi kesehatan jiwa seseorang dan orang lain sehingga dapat menjadi faktor resiko

penyakit. Berdasar ini, sebagian ulama menyatakan bahwa merokok merupakan suatu hal yang diharamkan (terlarang).

Berikut beberapa hal yang disebut dalam Islam yang bisa dikatakan sebagai faktor resiko munculnya berbagai penyakit:

1. **Khamr**

Arti kata khamr adalah tutup. Khamr berarti juga minuman yang memabukkan. Disebut khamr karena minuman keras karena mempunyai pengaruh negative yang dapat menutup dan melenyapkan akal fikiran. Dalam al-Qur'an, kata khamr disebut sebanyak enam kali, antara lain terdapat dalam:

a. Q.S al-Baqarah ayat 219

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوَ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ ﴿٢١٩﴾

“Mereka bertanya kepadamu tentang khamar dan judi. Katakanlah: “Pada keduanya terdapat dosa yang besar dan beberapa manfaat bagi manusia, tetapi dosa keduanya lebih besar dari manfaatnya”. dan mereka bertanya kepadamu apa yang mereka nafkahkan. Katakanlah: “yang lebih dari keperluan.” Demikianlah Allah menerangkan ayat-ayat-Nya kepadamu supaya kamu berfikir”

b. Q.S al-Maidah ayat 90-91

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾

“Hai orang-orang yang beriman, Sesungguhnya (meminum) khamar, berjudi, (berkorban untuk) berhala, mengundi nasib dengan panah, adalah Termasuk perbuatan syaitan. Maka jauhilah perbuatan-perbuatan itu agar kamu mendapat keberuntungan”

إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي
الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ
أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ ﴿٩١﴾

“Sesungguhnya syaitan itu bermaksud hendak menimbulkan permusuhan dan kebencian di antara kamu lantaran (meminum) khamar dan berjudi itu, dan menghalangi kamu dari mengingat Allah dan sembahyang; Maka berhentilah kamu (dari mengerjakan pekerjaan itu)”

Al-Qur’an secara tegas melarang minuman keras yang memiliki madarat (bahaya) yang lebih besar daripada manfaatnya. Bahaya yang ditimbulkan adalah rusaknya akal manusia dan karenanya dia tidak akan berfungsi dengan baik. Ketika akal tidak berfungsi dengan baik maka akan menimbulkan ketidakseimbangan dalam hidupnya. Di samping itu, mengkonsumsi khamr (minuman keras) juga akan merusak jiwa (anggota tubuh), sehingga tidak bisa berfungsi dengan baik, dan karenanya pula akan menimbulkan ketidakseimbangan fungsi organ tubuh.

2. Makanan dan Minuman

Al-Qur’an menyebutkan makanan dan minuman dalam dua sisi, *pertama*: obyek yang harus di makan (jenis makanan) seperti makan daging (binatang ternak) (Q.S. An-Nahl ayat 5), ikan, tumbuh-tumbuhan, buah-buahan, susu (an-Nahl: 66),

madu (an-Nahl: 69), dan air. *Kedua*, terkait perintah sifat dan cara makan. Terkait sifat, al-Qur'an memerintahkan untuk makan makanan yang halal dan thayyib. Rangkaian sifat ini menunjukkan bahwa makanan yang harus dikonsumsi adalah makanan yang memenuhi dua sifat tersebut. Sedangkan terkait cara, al-Qur'an melarang manusia untuk makan secara berlebih-lebihan dan memerintahkan untuk memakan makanan yang sedap dan baik akibatnya. Al-Qur'an secara tegas memerintahkan umat manusia agar makan dan minum, tetapi jangan berlebih-lebihan, sebagaimana disebutkan dalam Q.S. Al-A'raf ayat 31:

يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا
إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ ﴿٣١﴾

“Makan dan minumlah, dan janganlah berlebih-lebihan. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berlebih-lebihan”

Rasulullah SAW sendiri dalam riwayat Ibnu Majah dan Ibnu Hibban menegaskan bahwa: “Putera Adam tidak memenuhi suatu tempat yang lebih jelek daripada perut. Cukuplah bagi putra-putri Adam beberapa suap yang dapat memfungsikan tubuhnya. Kalau tidak ditemukan jalan lain, maka (ia dapat mengisi perutnya) dengan sepertiga untuk makanan, sepertiga untuk minuman, dan sepertiga untuk pernafasnya”. Dengan demikian wajar apabila terjadi ketidakseimbangan dalam hidup manusia, apabila dia melanggar aturan Allah terkait makanan dan minuman ini.

3. Seksualitas

Seks merupakan salah satu faktor penting dalam kehidupan manusia dan makhluk hidup lainnya. Seks merupakan alat

pertumbuhan dan kelangsungan hidup makhluk di atas bumi. Seks bisa mendatangkan kebahagiaan dan kedamaian, di sisi lain seks juga bisa mengantarkan manusia pada titik yang terendah nafsu kebinatangan ketika dia tidak mampu mengendalikan diri dengan mengumbar nafsu seksnya secara bebas, tanpa batas, tanpa mengenal norma, dan tanpa disertai tanggung jawab. Untuk itulah, Islam memerintahkan umatnya untuk melakukan pernikahan sebagai upaya untuk mengaktualisasikan aktifitas seksualnya secara tepat dan benar. Islam melarang dengan tegas berbagai penyimpangan seksual, seperti berzina, homoseks, dan pelacuran.

Dalam al-Qur'an, penyebutan tentang dosa-dosa yang terkait dengan pelanggaran seksual sering disebut sebagai dosa-dosa yang diakibatkan oleh perbuatan *fahisyah* (lihat al-Isra: 32, an-Nisa 15, 19, 25, al-A'raf: 80, an-Naml 54, dan sebagainya). Kata *fahisyah* secara bahasa bermakna hal-hal yang buruk, segala karakter yang buruk, baik perbuatan maupun perkataan, atau bisa bermakna 'yang menunjuk pada maksiat dan dosa yang amat keji yang mudlaratnya sangat besar'.

Setiap penyelewangan seksual (zina, homoseksual, biseksual, dll) merupakan perbuatan yang melampaui batas fitrah manusia, dan setiap pelanggaran terhadap fitrah manusia maka akan mengakibatkan sanksi fitrah (*uqubatul fitrah*). Sanksi fitrah terkait dengan kegiatan seksual adalah munculnya penyakit HIV/AIDS. Dalam sejarahnya, penyakit ini muncul bermula dari seseorang yang memiliki perilaku hubungan seksual yang tidak normal di Amerika Serikat. Kemudian penyakit ini ditemukan pula pada orang-orang yang memiliki perilaku seks yang sama, yang tidak normal. Dalam hadits disebutkan bahwa "tidak merajalela *fahisyah* dalam suatu masyarakat sampai mereka melakukannya secara

terang-terangan kecuali tersebar pula wabah dan penyakit di antara mereka yang belum dikenal oleh generasi terdahulu” (dikutip dari *Tafsir al-Misbah*, Vol 5, hal 162)

4. Merokok

Majelis Tarjih PP Muhammadiyah berpendapat bahwa merokok termasuk kategori perbuatan melakukan *khabaais*. Hal ini disebutkan dalam al-Qur’an Surat Al-A’raf: 157. Perbuatan merokok mengandung unsur menjatuhkan diri ke dalam kebinasaan dan bahkan merupakan perbuatan bunuh diri secara perlahan sehingga oleh karena itu bertentangan dengan larangan al-Quran dalam Q. 2: 195 dan 4: 29.

Merokok jelas membahayakan diri dan orang lain yang terkena paparan asap rokok sebab rokok adalah zat adiktif dan berbahaya sebagaimana telah disepakati oleh para ahli medis dan para akademisi dan oleh karena itu merokok bertentangan dengan prinsip syariah dalam hadis Nabi saw bahwa tidak ada perbuatan membahayakan diri sendiri dan membahayakan orang lain. Selain itu, rokok diakui sebagai zat adiktif dan mengandung unsur racun yang membahayakan walaupun tidak seketika melainkan dalam beberapa waktu kemudian sehingga oleh karena itu perbuatan merokok termasuk kategori melakukan *suatu yang melemahkan* sehingga bertentangan dengan hadis Nabi saw yang melarang setiap perkara yang memabukkan dan *melemahkan*.

Berdasar hal ini merokok jelas membahayakan kesehatan bagi perokok dan orang sekitar yang terkena paparan asap rokok, maka pembelaan uang untuk rokok berarti melakukan perbuatan mubazir (pemborosan) yang dilarang dalam Q. 17: 26-27. Di samping itu, merokok juga bertentangan dengan unsur-unsur tujuan syariah (*maqasiid asy-syari’ah*), yaitu (1) perlindungan agama (*hibzu ad-din*), (2) perlindungan jiwa/

raga *hibzu an-nafs*), (3) perlindungan akal (*hibzu al-'aql*), (4) perlindungan keluarga (*hibzu an-nasl*), dan (5) perlindungan harta (*Hibzu al-maal*).

Penutup

Berdasar pemaparan di atas, dapat disimpulkan bahwa Islam sebagai agama yang sempurna telah menjelaskan beberapa penyimpangan perilaku manusia yang dapat menjadi faktor resiko munculnya penyakit pada diri seseorang atau komunitas. Tidak hanya berdampak sakit secara fisik, tetapi juga secara rohani.

Sakit sendiri dalam Islam adalah sebagai ujian yang harus disikapi dengan kesabaran sebagai wujud dari sikap taqwa. Sikap taqwa akan membimbing seseorang untuk menjauhi beberapa perilaku menyimpang yang menjadi faktor resiko muncul penyakit.

Sumber Rujukan:

- Ensiklopedia Al-Qur'an: Kajian Kosakata*, Editor: Sahabuddin, Jakarta: Lentera Hati, 2007, h. 202, 458 – 459, dan 591
- M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Vol 5, Jakarta: Lentera Hati, h. 161
- M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, Bandung: Mizan, h. 286 – 287
- Ahsin. W. Alhafidz, *Fikih Kesehatan*, Jakarta: Penerbit Amzah, h. 40 – 41, dan 234
- KBBI online

BIODATA PENULIS

Chusnul Azhar, S.Pd.I., M.Pd.I dilahirkan di Lamongan, Jawa Timur 30 Juni 1984. Pendidikan Dasar diselesaikan di MIM 1 Payaman, Lamongan, Jawa Timur; Pendidikan Menengah Pertama di MTsM 5 Payaman, Lamongan, Jawa Timur; Pendidikan Menengah Atas di MA al-Ishlah Pondok Moderen al-Ishlah Bondowoso Jawa Timur. Menempuh Pendidikan Kader di Pendidikan Ulama Tarjih Muhammadiyah (PUTM) Pimpinan Pusat Muhammadiyah Yogyakarta; Pendidikan S1 (Pendidikan Agama Islam) di Universitas Muhammadiyah Yogyakarta; dan S2 (Manajemen dan Kebijakan Pendidikan Islam) di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Kini, selain menjadi Dosen Tetap Al-Islam dan Kemuhammadiyah (AIK) di Fakultas Teknik Universitas Muhammadiyah Yogyakarta (2015-sekarang); sedang mengembangkan Pondok Pesantren Asy-Syifa' Muhammadiyah Bantul (2011-sekarang); juga menjadi anggota Majelis Tarjih dan Tajdid PDM Bantul (2015-sekarang). Penulis punya perhatian pada kajian Filsafat Pendidikan, Pendidikan Islam, dan Pendidikan Muhammadiyah yang banyak dituangkan dalam jurnal dan presentasi artikel ilmiah pada seminar-seminar nasional. Kami dapat dihubungi melalui email: chusnul.azhar@umy.ac.id.

Yayat Hidayat, M.Ag. lahir di Bandung 19 Agustus 1982 adalah Dosen Tetap Prodi Pendidikan Bahasa Arab di Fakultas Pendidikan Bahasa Universitas Muhammadiyah Yogyakarta. Menyelesaikan Pendidikan S1 Pendidikan Bahasa Arab di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Pendidikan S2 Magister Pemikiran Islam Universitas Muhammadiyah Surakarta. Penulis Aktif di Majelis Tablig PWM DIY.

Iwan Satriawan, S.H., MCL., Ph.D., Lahir di Padang, 6 Juli 1970. Dosen Hukum Tata Negara Fakultas Hukum Universitas Muhammadiyah Yogyakarta sejak tahun 1999. Menyelesaikan Sarjana Hukum di Universitas Gajah Mada pada tahun 1996. Saat menjadi Mahasiswa di UGM, menjabat sebagai Ketua Umum Senat Mahasiswa Fakultas Hukum UGM dan Ketua Komisi Pendidikan Senat Mahasiswa UGM Periode 1992/1993. Mewakili UGM meraih juara 3 Nasional Lomba Cepat Tepat Pendidikan, Penghayatan dan Pengamalan Pancasila (LCT P4) dalam Lomba LCT P4 tingkat Nasional di Jakarta tahun 1991. *Master of Comparative Law* diselesaikan di *International Islamic University* Malaysia tahun 2003 dengan tesis berjudul "*Impeachment in Indonesia and the United States: A Comparative Study*". Penulis menyelesaikan Ph.D di bidang Hukum Tata Negara dengan disertasi berjudul "*Role of the Constitutional Court in Consolidating Democracy in Indonesia*" pada tahun 2017 di *International Islamic University* Malaysia. Penulis pernah mengikuti "*Human Rights Course*" di Strasbourg, Prancis pada bulan Juli 2000. Selama berkarir di dunia akademik pernah menjadi presenter dan peserta dalam dalam berbagai seminar, konferensi, training dan studi banding di dalam negeri seperti *Legal Drafting Training* di LAN RI, Mahkamah Konstitusi RI maupun di luar negeri seperti seminar internasional di Inggris, Jepang, Turki, Denmark, Thailand, Brunei Darussalam, Filipina, Taiwan, Korea Selatan dan Malaysia. Penulis juga telah menulis beberapa buku atau bagian buku di bidang Hukum Tata Negara. Di samping itu, penulis juga telah menulis beberapa artikel di jurnal internasional dan jurnal nasional terakreditasi. Penulis memenangkan beberapa Hibah Penelitian yang fokus pada isu konstitusi, demokrasi dan hak asasi manusia yang diselenggarakan oleh Kemenristekdikti RI, Mahkamah Konstitusi RI dan Universitas Muhammadiyah Yogyakarta. Saat ini penulis menjabat sebagai Wakil Dekan Bidang Penelitian, Publikasi dan Pengabdian Masyarakat

Fakultas Hukum Universitas Muhammadiyah Yogyakarta. Penulis juga diberi amanah sebagai Editor in *Chief* Jurnal Media Hukum (Akreditasi Nasional) dan Editor jurnal *Indonesian Comparative Law Review* (jurnal internasional) di Universitas Muhammadiyah Yogyakarta. Di kalangan profesi keilmuan, penulis merupakan salah satu inisiator *Asosiasi International Conference on Law and Society* yang merupakan jaringan ilmuwan hukum di Asia Tenggara plus Turki. Penulis juga anggota dan pengurus Asosiasi Pengajar HTN dan HAN Indonesia serta anggota dan Ketua Departemen Publikasi Asosiasi Dosen Perbandingan Hukum Indonesia. Di samping aktivitas akademik, penulis juga aktif sebagai Ketua Departemen HAM Majelis Hukum dan HAM Pimpinan Pusat Muhammadiyah dan Tim Asistensi Hukum Majelis Dikti Pimpinan Pusat Muhammadiyah. Di dunia praktik, penulis merupakan anggota Perhimpunan Advokat Indonesia (PERADI) dan founder kantor hukum “Satriawan Edo & Co” di Yogyakarta. Penulis dapat dihubungi melalui email: iwansatriawan@umy.ac.id.

Prof. Agus Setyo Muntohar, S.T., M.Eng. Sc., Ph.D., Guru Besar Fakultas Teknik UMY. Pendidikan S1 Teknik Sipil di UGM. Pendidikan S2 *Departement of Civil Engineering* di University of Malaya, Malaysia. Pendidikan S3 *Departement of Civil and Construction Engineering* di *National Taiwan University of Science dan Technology*, Taiwan. Penghargaan yang telah diperoleh antara lain : *Gold Medal of Innovation on Ground Improvement Technique* dari *University of Malaya*, Malaysia (2006), *Adjunct Professor* dari *UNESCO Chair of Geoenvironmental Disaster Reduction* (2018), *Alumnae Award* dari *National Taiwan University of Science Technology* (2019). Penulis bisa dijumpai pada muntohar@umy.ac.id.

Nasrullah, S.H., S.Ag., MCL., adalah Dosen Tetap pada Fakultas Hukum, Universitas Muhammadiyah Yogyakarta sejak tahun 2000. Lahir dari pasangan M.Yahya dan Syamsinar di Nagari Sulit Air, Kabupaten Solok, Sumatera Barat pada tahun 1970. Sebelum menyelesaikan Pendidikan S1 (S.Ag.) di Fakultas Syariah, UII pada tahun 1996 dan Fakultas Hukum (S.H.), UGM pada tahun 1999, ia pernah '*nyantri*' di Pondok Moderen Gontor Ponorogo dari tahun 1984-1990. *Program Magister of Comparative Laws (MCL)* diselesaikannya di *Ahmad Ibrahim Kulliyah of Laws, International Islamic University Malaysia (AIKOL-IIUM)* pada tahun 2007. Saat ini ia dipercaya sebagai Pengelola/Direktur *International Program for Law and Sharia (IPOLS)*, salah satu Kelas Internasional pada Program S-1 Hukum pada Fakultas Hukum UMY. Di Persyarikatan Muhammadiyah ia aktif sebagai anggota Tim Asistensi Hukum pada Majelis Diktilitbang Pimpinan Pusat Muhammadiyah. Disamping sebagai Akademisi, ia juga seorang Advokat dan aktif dalam kepengurusan Dewan Pimpinan Daerah Ikatan Advokat Indonesia (DPD-Ikadin) DIY sebagai Kepala Bidang Pendidikan Khusus Advokat. Dalam kegiatan kemasyarakatan lainnya ia pernah menjadi Ketua KPU Kota Yogyakarta tahun 2008-2013 dan Anggota Panitia Pengawas Pemilu Propinsi DIY tahun 1999. Diantara karya/riset yang pernah ia lakukan : *Urgensi Legislasi dalam rangka Optimalisasi Pengelolaan Zakat di Indonesia (1995)*; *Urgensi Perubahan Undang-Undang Dasar 1945: Upaya Mengurangi Executive Heavy UUD 1945 (1998)*; "*Sustainable Forest Management: A Comparative Study Between Indonesian and Malaysian Forestry Legislations*" (2007). Dia dapat dihubungi melalui: nasrullah@umy.ac.id

Dr. Imamudin Yuliadi, M.Si, Dosen Tetap dan Peneliti di Fakultas Ekonomi dan Bisnis Universitas Muhammadiyah Yogyakarta (FEB UMY). Penulis meraih gelar Sarjana Ekonomi (SE) dari Fakultas Ekonomi Universitas Gadjah Mada (UGM) tahun 1990, Gelar Magister Sains (M.Si) diraih dari program pascasarjana Universitas

Gadjah Mada tahun 2001 dan meraih gelar Doktor dari program pascasarjana Universitas Padjadjaran (Unpad) tahun 2006 dengan predikat *Cum Laude*. Pernah mengikuti berbagai kegiatan ilmiah baik sebagai peserta maupun pembicara dalam forum seminar nasional dan internasional. Jabatan struktural yang pernah dilakukan Wakil Dekan Bidang Kemahasiswaan FEB UMY, Sekretaris Program Studi Ilmu Ekonomi FEB-UMY, Wakil Direktur Program Pascasarjana UMY dan Kepala Program Studi Ilmu Ekonomi FEB UMY. Penulis juga Asesor BAN PT dan Reviewer Penelitian DP2M Dikti Kemenristek. Penulis sebagai Ketua Asosiasi Program Studi Ekonomi Pembangunan (APSEP) Perguruan Tinggi Muhammadiyah (PTM) se-Indonesia, anggota Ikatan Sarjana Ekonomi Indonesia (ISEI) DIY dan Ikatan Ahli Ekonomi Islam (IAEI) DIY. Bidang konsentrasi Penulis adalah Teori Ekonomi Mikro dan Makro, Ekonomi Islam, Perekonomian Indonesia dan Ekonomi Internasional. Buku yang sudah diterbitkan oleh penulis adalah : *Ekonomi Islam Filosofi Teori dan Implementasi* (2007), *Perekonomian Indonesia Masalah dan Implementasi Kebijakan* (2008), *Ekonometrika Terapan* (2010), *Ekonomi Makro Islam* (2018) dan *Ekonomi Moneter Teori dan Temuan Empiris* (2019).

Mukhlis Rahmanto, Lc., M.A. adalah Dosen Tetap di Departemen Ekonomi Syariah, Fakultas Agama Islam, Universitas Muhammadiyah Yogyakarta. Riwayat studinya, Bachelor dalam Hadits dan Ilmunya di Universitas *Al-Azhar*, Mesir (2007); Master Ekonomi Islam di Universitas Gajah Mada (2010) dan sedang menempuh Pendidikan Doktoralnya (Ekonomi Islam) di *University of Malaya*, Malaysia. Menulis dan menerjemahkan beberapa buku, artikel jurnal, serta anggota redaksi (Editor) Rubrik Hadits, Tafsir, dan Fatwa Majalah Suara Muhammadiyah. Alumni Madrasah Mu`allimin Muhammadiyah Yogyakarta ini menulis beberapa buku (individu dan kontributor) diantaranya : *Revitalisasi Turats* (2006); *Metodologi Penafsiran Al-Qur`an Kontemporer* (2007); *Agama*

dan Perubahan Sosial di Timur Tengah (2007); Makanan dan Minuman dalam Islam (terjemahan, 2010); Biografi Intelektual Imam Al-Bukhari (2011), serta srtikel di beberapa jurnal. email : mukhlisrahmanto@umy.ac.id./ mukhlisindunisi@gmail.com

Dewi Nurul Musjtari, S.H., M.Hum. adalah Dosen Tetap Fakultas Hukum UMY. Lahir di Yogyakarta, 7 Januari 1971. Menyelesaikan Sarjana Hukumnya di Fakultas Hukum Universitas Gadjah Mada (UGM) pada tahun 1995. Pada tahun 2001 menyelesaikan Magister Hukum di UGM. Saat ini sedang menempuh Studi S-3, pada Program Doktor Ilmu Hukum di Universitas Diponegoro Semarang. Selain aktif mengajar dalam mata kuliah PIH, Hukum Perbankan dan Lembaga Keuangan Islam (HPLKI), Hukum Perdata Islam (Muamalah), Hukum Perdata, Hukum Jaminan dan Hukum Keluarga dan Waris, juga aktif melakukan penelitian, pengabdian pada masyarakat serta mempublikasikan karya ilmiahnya pada jurnal ilmiah terakreditasi nasional dan tidak terakreditasi, jurnal internasional, *proceeding* dan *proceeding* terindeks *scopus*. Publikasi lainnya adalah penerbitan beberapa buku antara lain: *Hukum Perbankan Syariah dan Takaful, Hukum Jaminan dalam Praktik Perbankan Syariah, Penyelesaian Sengketa Perbankan Syariah, Penyelesaian Sengketa Akad dengan Jaminan Hak Tanggungan pada Praktik Perbankan Syariah*. Kegiatan lain yang dilakukan adalah sebagai Arbiter Syariah dan Bendahara pada Badan Arbitrase Syariah Nasional (BASYARNAS) di wilayah DIY dan aktif dalam pengembangan penjaminan mutu pendidikan di Indonesia. Saat ini juga menjadi Bendahara di Majelis Tarjih dan Tajdid Pimpinan Pusat Muhammadiyah, Tim Hukum di Majelis Pendidikan, Penelitian dan Pengembangan Pimpinan Pusat Muhammadiyah serta menjadi anggota pada Divisi Advokasi dan Perundang-undangan Majelis Hukum dan HAM Pimpinan Pusat Aisyiyah. Kegiatan pendampingan kepada masyarakat dilakukan bersama Ikatan Advokat Indonesia (IKADIN).

M. Khaeruddin Hamsin, Lc., LL.M., Ph. D. merupakan seorang Akademisi yang berkecukupan pada fokus kajian *Islamic Studies*. Penulis merupakan Dosen Tetap di Fakultas Hukum Universitas Muhammadiyah Yogyakarta sejak tahun 2008. Penulis adalah lulusan Universitas *Al Azhar* Mesir dan melanjutkan Studi S2 nya di *Omdurman Islamic University*, Khartoum, Sudan serta menyelesaikan Studi S3 nya di Universitas yang sama. Pengalaman Penulis sebagai seorang Diplomat sebelum menjadi Dosen. Penulis pernah menjadi Staf di Kedutaan Besar RI untuk Sudan hampir seperempat abad dan berkeliling dunia Arab pada kurun waktu cukup lama. Sebagai seorang Akademisi, Penulis banyak melakukan penelitian yang sudah di *upload* di jurnal baik nasional maupun internasional. Beberapa tulisan Penulis yang dapat dengan mudah kita akses antara lain berjudul : *Gap antara Fikih Munakahat dan Undang-Undang Perkawinan* (ditulis sejak 2013 di jurnal Media Hukum) ; *Harmonisasi Syariah Dan Hukum Indonesia Melalui Pelembagaan Dan Praktik Wakaf Di Indonesia* (merupakan hasil penelitian Penulis bersama rekan-rekannya). Kini Penulis diberikan amanat sebagai Ketua Lembaga Pengkajian dan Pengamalan Islam (LPPI) UMY sejak tahun 2012 hingga sekarang. Penulis dapat dihubungi melalui alamat email : khaeruddin@umy.ac.id

Dr. H. Mochammad Ichsan, Lc., M.A. lahir di Yogyakarta 25 Desember 1965. Menyelesaikan pendidikan S1 Bidang Studi Islam dan Bahasa Arab di Universitas *Al-Azhar* Kairo pada tahun 1990. S2 di bidang Hadist di IIU Malaysia pada tahun 2003. Saat ini bekerja sebagai Dosen Tetap di Fakultas Hukum Universitas Muhammadiyah Yogyakarta. Buku ini adalah karya Penulis ke-19. Selain sebagai Dosen, Penulis adalah Anggota Komisi Fatwa MUI DIY dan Anggota Basyarnas DIY yang aktif memberikan pelatihan-pelatihan di Bidang Ekonomi Syariah serta anggota Majelis Tasjih dan Tajdid Pimpinan Pusat Muhammadiyah.

Zaini Muchlis, Lc., MIRKH. berasal dari Yogyakarta, lahir pada tanggal 19 April 1985. Menyelesaikan pendidikan dasar di Pondok Modern Darussalam Gontor (2003), melanjutkan Studi Sarjana di Universitas Islam *Madinah al-Munawwarah* (2009) dan Pascasarjana Magister di Universitas Islam Internasional Malaysia (2014). Kini, selain menjadi Dosen Tetap di Fakultas Ekonomi dan Bisnis Universitas Muhammadiyah Yogyakarta- sekarang, juga mengajar di Pendidikan Ulama Tarjih Muhammadiyah (PUTM)- sekarang. Penulis memiliki perhatian pada kajian Fiqh Muamalat, Ushul Fiqh, dan *Islamic studies* yang dituangkan dalam artikel jurnal: *Dampak Pengenaan Zakat Profesi Terhadap Behavioral Akademisi, The Impact of Elections on Economics in Indonesia*. Dia dapat di kontak melalui: zaini.muchlis@umy.ac.id

Mohammad Syifa Amin Widigdo, Ph.D. menyelesaikan Studi Doktoralnya pada *Department of Religious Studies, Indiana University, Bloomington, USA*, dengan beasiswa dari *Fulbright Presidential Scholarship*. Dalam menyelesaikan studinya, ia juga mendapatkan *Research dan Dissertation Fellowship* dari IIIT (*International Institute of Islamic Thought*), Virginia, dan *College Arts and Sciences, Indiana University*. Sebelumnya, ia pernah menempuh Studi Magister di Bidang *Interdisciplinary Islamic Studies* di UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, dan *Islamic Philosophy di Islamic College of Advanced Studies (ICAS)-Paramadina*, Jakarta dan menyelesaikan studi bachelor di Bahasa dan Sastra Arab, Fakultas Adab, UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta. Area risetnya mencakup bidang-bidang sebagai berikut : Sejarah Intelektual Islam, Studi Agama Secara Akademik, Perbandingan Etika Keagamaan, dan Pemikiran Hukum Islam.

Dr. Mega Hidayati, M.A. adalah Dosen Tetap Program Doktor (S3) Politik Islam Universitas Muhammadiyah Yogyakarta (UMY) dan Sekretaris *Ahmad Syafii Ma'arif School of Political Thoughts and*

Humanity. Pendidikan S1 diperoleh dari 2 Universitas, Aqidah Filsafat di Universitas Islam Negeri (UIN) Yogyakarta dan Sastra Inggris di Universitas Gadjah Mada (UGM). Ia melanjutkan jenjang S2 Studi Agama di *Center for Religious and Cross-Cultural Studies* (CRCS) Universitas Gadjah Mada dan S3 Studi Agama di *Indonesian Consortium for Religious Studies* (ICRS) Universitas Gadjah Mada. Beberapa tulisan yang telah terpublikasi di antaranya: “*Muhammadiyah’s Moderation Stance In The 2019 General Election: Critical Views From Within*” (bersama Haedar Nashir, Achmad Nurmandi, Zuli Qodir, dan Hasse Jubba, *al Jamiah*, 2019); *Negara, Agama, dan Praktek Sosial Masa Reformasi: Analisis Wacana Kerukunan Beragama* (Yogyakarta:LP3M UMY, 2018); *Revisiting Interreligious Dialogue in the History of Indonesia: the Case of Malino Declaration in Maluku* (*Episteme*, 2017.); *The Poor and Poverty: Comparing Islamic and Christian Views in Interfaith Dialogues in Indonesia and Beyond Ten Years of ICRS Studies (2007–2017)* (Geneva: Globethics.net Focus No. 39, 2017); *Peace and Violence in Islam: an Overview of Some Muslim Perspectives* (Afkaruna, 2016), *Human Finitude and Interreligious Dialogue* (Adelaide: Australian Theological Forum Press, 2010) dan *Jurang di Antara Kita: Tentang Keterbatasan Manusia dan Problematika Dialog dalam Masyarakat Multikultur* (Yogyakarta: Kanisius, 2008).

Dr. Hasse Jubba, M.A. lahir di Bolabulu Sidrap Sulawesi Selatan pada 09 September 1976. Ia menamatkan Madrasah Aliyah pada Pondok Pesantren As’Adiyah Sengkang Wajo pada tahun 1995 dan menyelesaikan S1 pada tahun 2001 di IAIN Alauddin Makassar. Pada tahun 2002, Penulis melanjutkan studi pada Program Magister (S2) pada *Center for Religious and Cross-cultural Studies* (CRCS) Universitas Gadjah Mada (UGM) Yogyakarta dan selesai pada tahun 2005. Pada tahun 2006, ia melanjutkan Program Doktor (S3) pada Program Studi yang sama dan meraih gelar Doktor pada awal 2012. Sebelum menyelesaikan Program Doktor, ia pernah mengikuti

Sandwich Program Kemenristek DIKTI di *Radboud Universiteit Nijmegen* Belanda pada tahun 2008-2009. Penulis merupakan Dosen Tetap pada Program Studi Doktor (S3) Politik Islam-Illmu Politik Pascasarjana Universitas Muhammadiyah Yogyakarta. Selain itu, ia juga aktif mengajar pada Sekolah Pascasarjana UGM dan banyak memberikan pelatihan serta mengisi forum ilmiah pada beberapa Universitas/Perguruan Tinggi dan Instansi Pemerintah di Indonesia. Terkait dengan publikasi ilmiah, terdapat beberapa buku dan artikel yang telah dipublikasikan/diterbitkan baik pada Jurnal Nasional maupun Jurnal Internasional bereputasi.

Dr. Arif Budi Raharjo, M.Si. adalah Dosen Tetap Program Studi Pendidikan Agama Islam dan Pascasarjana Universitas Muhammadiyah Yogyakarta. Menyelesaikan Pendidikan S1 PAI di IAIN Walisongo, Semarang (1993). Pendidikan S2 Prodi Penyuluh Pembangunan di IPB, Bogor (1999) dan Pendidikan S3 Pendidikan Islam di UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta (2010). Pengalaman karier antara lain : Ketua Prodi PAI UMY (2010-2015), Ketua Prodi Magister Studi Islam (2011-2017), Asesor dan Master Trainer LP2KS (2014-2018), Editor Buku *Akidah Akhlaq SMA/SMK dan SMP Muhammadiyah Nasional* (2015-2018), Ketua Bidang Penelitian dan Pengembangan BMPS DIY (2015-2020), Mitra Bastari Jurnal SMART Dinas Kementerian BMPS DIY. Aktif di Persyarikatan Muhammadiyah sebagai Ketua Majelis Dikdamen PWM DIY (2015-2020) dan Penasehat Dana Sehat Muhammadiyah PWM DIY (2015-2020). Dapat di hubungi pada arifbr@umy.ac.id .

Dr. Halim Purnomo, M.Pd.I. Dosen Pascasarjana Universitas Muhammadiyah Yogyakarta. Menyelesaikan Pendidikan S1 di STAI Haji Agus Salim Cikarang Bekasi (2008). Pendidikan S2 Psikologi Pendidikan Islam di IAIN Syekh Nurjati Cirebon (2010). Pendidikan S3 Konsentrasi Psikologi Islam di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta

(2017). Pernah menjadi Santri di Madrasah Diniyah Nurul Huda Grinting Bulakamba Brebes (1995) dan Kuliyyatu Mu'allimin Al-Islamiyah Pon-Pes Modern Darunnajat (2003). Aktif berorganisasi antara lain : Ketua Forum Silaturahmi Santri Pantura Pon-Pes KMI Darunnajat Bumiayu Brebes (2001), Sekretaris DKM Al-Jami'ah IAIN Syekh Nurjati Cirebon (2010-2012), Pimpinan Daerah Pemuda Muhammadiyah Kota Cirebon (2011-2015), Ketua DKM Darussalam Kaliwadas Cirebon (2011-2014), Anggota Majelis Dikdasmen PDM Kota Cirebon (2015-2020), Sekretaris PCM Kesambi Kota Cirebon (2015-2020). Hasil karya buku antara lain : *Model Reward dan Punishment Perspektif Pendidikan Islam* (2012), *Memotivasi dengan Ganjaran*, K-Media (2013), *Bimbingan Konseling di Sekolah Dasar*, K-Media (2016), *Pedoman Praktis Penyusunan Skripsi*, Nurjati Press (2017), *Pelajaran Bahasa Arab Tingkat SMA Kelas XI* (2017), *Pelajaran Bahasa Arab Tingkat SMA Kelas XII* (2018), *Spiritualitas dan Perilaku Miskin Pengemis di Kota Cirebon*, Cakrawala Budaya (2017), *Psikologi Pendidikan*, LP3M UMY (2019), *Tutorial Pembelajaran Berbasis Proyek*, K-Media (2019). Penulis juga telah melaksanakan Riset : *Implementasi Reward dan Punishment sebagai Model Motivasi Belajar Agama dan Pembinaan Perilaku Siswa Di SD Muhammadiyah 3 Kota Cirebon* (2016), *Implementasi Metode Task-Based Instruction Dalam Pembelajaran Bahasa Inggris Untuk Meningkatkan Kemampuan Berbicara (Speaking Skill) Di SMAN 1 Cilimus Jawa Barat* (2018). Penulis dapat dihubungi di halim.purnomo@umy.ac.id

Aly Aulia, Lc., M.Hum., Dosen Tetap Fakultas Ilmu Sosial dan Politik Jurusan Ilmu Komunikasi. Menyelesaikan *licence*-nya di Fakultas Ushuludin Jurusan Tafsir dan Ilmu-ilmu al-Qur'an di Universitas Al-Azhar Kairo, Mesir, Magister di Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Prodi Agama Filsafat Konsentrasi Studi Al-Qur'an Hadits, dan saat ini sedang menyelesaikan Doktoral di Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Prodi Dirasah al-Islamiyah wa

al-Arabiyah. Selain menjadi Dosen, alumni Madrasah Mu'allimin Muhammadiyah ini sedang menjabat sebagai Direktur Madrasah Mu'allimin Muhammadiyah Yogyakarta periode 2016-2020 dan Sekertaris Divisi Al-Qur'an dan Hadits Majelis Tarjih dan Tajdid Pimpinan Pusat Muhammadiyah 2010-Sekarang. Penulis memiliki perhatian pada Kajian Tafsir dan Ilmu Al-Qur'an, *Islamic Studies*, dan Kajian Komunikasi Profetik yang dituangkan dalam artikel jurnal diantaranya *Metode Penafsiran Al-Qur'an dalam Muhammadiyah*, Jurnal Tarjih dan Tajdid, Vol 12 (1) 1435 H/2014 M. *Komunikasi Al-Qur'an; Bahasa sebagai Media Ekspresi Verbalistik*, Jurnal Komunikator, Vol. 5, Nomor 1, Mei 2013. email: aly.aulia@umy.ac.id

Dr. Aris Fauzan, M.A. Dosen Pascasarjana UMY. Pendidikan Dasar diselesaikan di SDN I Donohudan, Ngemplak, Boyolali Jawa Tengah; Pendidikan Menengah Pertama di MTsN 1 Surakarta, Jawa Tengah; Pendidikan Menengah Atas di MAPK (MAN 1) Yogyakarta. Pendidikan S1 (Syariah) dan S2 (Pengkajian Pemikiran Islam) di IAIN/UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, dan CRCS di UGM. Pendidikan S3 di Studi Islam di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Penulis punya perhatian pada kajian Filsafat, Tasawuf, Psikologi, yang banyak dituangkan dalam artikel jurnal. Karya dalam bentuk buku berjudul *Mengenal Dunia Sufisme Islam*. Penulis bisa dijumpai pada mas_arisfauzan@umy.ac.id

Dr. Phil. Ridho Al-Hamdi, M.A. adalah Direktur *International Program of Government Affairs and Administration (IGOV)* Universitas Muhammadiyah Yogyakarta sejak Februari 2018. Pendidikan Dokornya diselesaikan di bidang Ilmu Politik, Universitas TU Dortmund, Jerman (Beasiswa Kemenristekdikti, 2014-2017). Pendidikan Sarjana dan Masternya ditamatkan di UIN Sunan Kalijaga dan Universitas Gadjah Mada. Pernah menjadi *Visiting Professor* di *Universitat Pompeu Fabra, Barcelona, Spanyol* (Erasmus+ Grant, Spring

Season 2018) dan *adjunct assistant professor* di *Asia University*, Taiwan (collaborative grant, 2018). Minat kajiannya adalah Partai Politik, Pemilu, Studi Demokrasi, Islam dan Politik serta Ideologi politik. Sejumlah buku pernah ditulisnya seperti : *Partai Politik Islam: Teori dan Praktik di Indonesia* (2013); *Indonesian Political Ideology: Political Parties and Local Governance in Yogyakarta Municipality 1998-2015* (2017); *Islam dan Politik di Indonesia: Pemikiran Muslim Modernis Pasca Orde Baru* (2018, edisi 2 di 2019) ; *Epistemologi Oksidentalisme: Membongkar Mitos Superioritas Berat, Membangun Kesetaraan Peradaban* (2019); *Teknik Alokasi Suara Menjadi Kursi di Parlemen* (2019); *Ambang Batas Pemilu: Pertarungan Partai Politik dan Pudarnya Ideologi di Indonesia* (segera, UMY Press). Aktif juga menulis artikel ilmiah di berbagai jurnal nasional maupun internasional serta opini koran. Untuk berkomunikasi, bisa melalui e-mail: ridhoalhamdi@umy.ac.id. Bisa juga kunjungi di website ridhoalhamdi.id.

Dr. Surwandono, M.Si. adalah Dosen Tetap di Program Studi Magister Ilmu Hubungan Internasional Universitas Muhammadiyah Yogyakarta. Pendidikan S1 Prodi Hubungan Internasional di Universitas Airlangga Surabaya, Pendidikan S2 dan S3 di Universitas Gadjah Mada . Kami memiliki minat kajian dalam bidang Pemikiran Politik Islam, Resolusi Konflik, dan Diplomasi. Memiliki sejumlah pengalaman menulis buku, jurnal, dan mempresentasikan sejumlah artikel dalam seminar nasional dan international. Kami dapat dihubungi melalui email : surwandono@umy.ac.id.

drg. H.M. Sulchan Ardiansyah, Sp. Ort. lahir di Yogyakarta tepatnya di Kecamatan Ngampilan pada tanggal 22 Maret 1968. Tinggal di Jalan Wonocatur 29, Banguntapan, Bantul, Daerah Istimewa Yogyakarta. Saat ini sebagai Dosen Tetap di Prodi Kedokteran Gigi Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, memiliki seorang istri dan 3 anak. Memulai Pendidikan di TK Bustanul Athfal Notoprajan. Kemudian

Lanjut di SD Muhammadiyah Purwodiningratan 1 Yogyakarta. Pendidikan SMP di SMP Negeri 3 Yogyakarta dan melanjutkan ke SMA Muhammadiyah 1 Yogyakarta. Pada tahun 1987 melanjutkan ke Fakultas Kedokteran Gigi Universitas Gadjah Mada. Setelah lulus Dokter Gigi pada tahun 1996 - 1998 bekerja sebagai Dokter Gigi PTT (Pegawai Tidak Tetap) di Puskesmas Kasian II, Bantul. Selesai PTT bekerja di PT. POS sebagai Dokter Gigi di Poli Gigi PT. Pos. Pada tahun 2001 melanjutkan studi ke PPDGS I Ortodonsi di Universitas Gadjah Mada Yogyakarta. Pada Tahun 2008 tercatat sebagai Dosen Tetap Prodi Kedokteran Gigi Fakultas Kedokteran dan Ilmu Kesehatan Universitas Muhammadiyah Yogyakarta sampai sekarang.

drg. Wustho Farani, MDSc. lahir di sebuah kota di pulau Dewata Bali bernama Singaraja pada tanggal 26 Mei 1986. Tinggal di Perumahan Graha Nirmala Kav. A No. 12B, Tirtonirmolo, Kasihan Bantul. Saat ini tercatat sebagai Dosen Tetap di Prodi Kedokteran Gigi Universitas Muhammadiyah Yogyakarta. Memiliki seorang istri dan 3 orang putra. Memulai pendidikan di SD Mutiara Singaraja kemudian melanjutkan ke SMP Negeri 1 Singaraja dan SMA Negeri 1 Singaraja pada tahun 2001. Melanjutkan pendidikan di Prodi Kedokteran Gigi Universitas Muhammadiyah Yogyakarta pada tahun 2004 dan lulus menjadi Dokter Gigi pada tahun 2010. Setelah lulus Dokter Gigi kemudian mengajukan diri untuk menjadi Dosen di Prodi Kedokteran Gigi Universitas Muhammadiyah Yogyakarta pada tahun 2012. Melanjutkan pendidikan S2 di Universitas Gadjah Mada dan lulus pada tahun 2015, saat ini masih melanjutkan Pendidikan Spesialis Kedokteran Anak di Universitas Gadjah Mada.

dr. Iman Permana, M.Kes., Ph.D. adalah Dosen Tetap Program Studi Magister Keperawatan, Fakultas Pascasarjana UMY sejak 2015 hingga sekarang. Terlahir di Bandung 31 Januari 1970 dari pasangan Ir Toto Santosa dan Ida Djuariah, saat ini memiliki 3 orang putra

dari pernikahannya dengan dr. Syarifatun Mardiyah. Pendidikan Sarjana Kedokteran ditempuh di tahun 1990 dan lulus tahun 1995, dilanjutkan Program Profesi sampai lulus tahun 1997 di Universitas Diponegoro. Universitas yang sama juga menjadi almamater untuk studi Pascasarjana, mengambil program studi Promosi Kesehatan dengan minat Kesehatan dan Keselamatan Kerja di tahun 2007 sampai 2009. Setelah menjalani pekerjaan sebagai Dokter Perusahaan di berbagai perusahaan di wilayah Indonesia selama kurang lebih 8 tahun (2002 – 2010), dan setelah menyelesaikan studi S2 nya, dia memutuskan untuk menetap di Yogyakarta. Karier sebagai Dosen dimulai tahun 2010 setelah diterima di Program Studi Pendidikan Dokter, Fakultas Kedokteran dan Ilmu Kesehatan, UMY, sebagai Dokter Kontrak. Setahun kemudian menjalani studi lanjut S3 di University of Salford Manchester, UK, dengan dibekali beasiswa dari Program HPEQ (*Health Professional Education Quality*) dari Bank Dunia. Hasil studi lanjutnya telah membawanya menjelajahi dunia kesehatan dan keterkaitannya dengan aspek agama, spiritualitas dan budaya. *In fact*, keterpaparannya dengan dunia yang baru ini dirasakan sebagai salah satu karunia terbesarnya dari Allah SWT, karena bisa membuka wawasannya akan begitu luas dan eratnya keterkaitan antara agama dan kesehatan. Setelah kembali ke tanah air dan UMY, dia diamanahi untuk menggawangi Pusat Studi Kedokteran Islam di bawah Fakultas Kedokteran dan Ilmu Kesehatan, UMY, sejak 2015 sampai sekarang. Bersama Lembaga ini berbagai kajian telah dilakukan yang melibatkan peran Majelis Tarjih Pimpinan Pusat Muhammadiyah seperti: *Donor Organ dalam Perspektif Islam dan Medis; kajian mengenai Sistem Cell dalam tinjauan Islam dan Medis, Diskusi 2 negara Indonesia dan Malaysia* (diwakili USIM) yang membahas mengenai LGBT, dan *Kajian mengenai vaksin halal*. Sejak tahun 2017 sampai sekarang, meneruskan perjuangan berdirinya pusat kajian halal di UMY, yaitu *Halalan Thayyiban Center*

UMY, yang juga merupakan bagian dari Lembaga Pemeriksa Halal dan Kajian *Halalan Thayyiban* Pimpinan Pusat Muhammadiyah-Aisiyyah. Keterlibatan di Muhammadiyah adalah menjadi anggota Majelis PKU di Tingkat Cabang Depok, Sleman.

Mir'atun Nisa', M.Si. dilahirkan di Gresik, Jawa Timur 26 Maret 1982. Pendidikan Dasar (1995) dan Menengah dilalui di Madrasah Ibtidaiyah Maskumambang Gresik (1997). Pendidikan Aliyah diselesaikan di Madrasah Aliyah Keagamaan Negeri, MAN I Surakarta (2000). Penulis menamatkan Pendidikan S1 di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Fakultas Ushuluddin, Jurusan Tafsir Hadis (2005) dan melanjutkan Pendidikan Pascasarjana di Universitas yang sama pada konsentrasi Studi Al-Qur'an dan Hadis (2011). Kini penulis menjadi Dosen Tetap Ilmu Keperawatan Universitas Muhammadiyah Yogyakarta sebagai Dosen Pengajar Al-Islam dan Kemuhammadiyah (AIK). Dosen Pengajar AIK dibawah Lembaga Pengkajian dan Pengamalan Islam (LPPI UMY). Penulis berperan aktif di Asosiasi Lembaga AIK Perguruan Tinggi Muhammadiyah. Selain itu juga berperan aktif di Pusat Studi Kedokteran Islam FKIK Divisi Tahfidz. Karya tulis berjudul : *Hermeneutika Al-Qur'an dan Hadis*, Kumpulan tulisan, Elsaq Press Yogyakarta (2010). Partisipan dalam penyusunan kurikulum *Standar Karakter dan Kompetensi Dokter Muhammadiyah*, Majelis DIKTI Pimpinan Pusat Muhammadiyah, Badan Penerbit FKIK (2012). Karya Tulis berupa artikel berjudul : *Porsi dan Nutrisi Makanan Muhammad SAW: Kajian Hadis Teks dan Konteks*, Jurnal Living Hadist UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (2016). Artikel *Tafsir Al-Fatihah (Studi Literatur Kitab Tafsir Bimakna Pethuk)*, jurnal Qaf IAIN Kediri (2018). Prosiding seminar Internasional/ ICIS UAD *Qur'anic Interpretation Methodology :Analitical Study Of Muhammad Abid Al-Jabiri Interpretation Metho* (2018). Seminar Nasional AIK/SemNasAIK UMS: *Ekspektasi Mahasiswa Terhadap Matakuliah AIK* (2018). Email penulis : Miratunnisa@umy.ac.id.

Miftahulhaq, S.H.I., M.S.I. lahir di Cilacap pada tanggal 22 Maret 1978. Lulus S1 Fakultas Syari'ah IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (2002) dan S2 Studi Islam IAIN Walisongo Semarang (2011). Penulis Alumni Madrasah Mu'allimin Muhammadiyah Yogyakarta. Penulis adalah Dosen Tetap Al-Islam Kemuhammadiyah (AIK) Program Studi Kedokteran FKIK UMY ini sekarang memegang amanah sebagai Kepala Divisi Pengkajian dan Pengembangan AIK LPPI UMY. Penulis dapat dihubungi di miftahulhaq@umy.ac.id.

